

CUADERNOS DE HISTORIA 37

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

UNIVERSIDAD DE CHILE DICIEMBRE 2012: 51 - 73



FIESTAS, CONSTRUCCIÓN DE ESTADO NACIONAL Y RESIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO EN CHILE: NORTE CHICO, 1800 - 1840

*Milton Godoy Orellana**

RESUMEN: El artículo está centrado en el estudio de la resignificación del universo festivo y del espacio público en el tránsito del espacio tardocolonial a la configuración del Estado nacional. Se analiza la fiesta como instrumento propagandístico y de difusión ideológica de la nación a través del ejemplo suscitado en la región del Norte Chico, puntualmente en las fiestas dedicadas al Santo Patrono de Copiapó y La Serena, además del arribo al puerto de Coquimbo y su traslado a La Serena de una imagen de Fernando VII, para compararlas con la resignificación del espacio público por parte de Estado nacional, en el contexto de la jura de la independencia en la región. Para el efecto, se analiza la solución de continuidad en la parafernalia festiva colonial y republicana, a la par de reconocer los quiebres suscitados en el espacio público al inicio del siglo XIX, confrontándose con las festividades del periodo anterior debido a la necesaria representación de los nuevos símbolos del poder republicano para una pronta identificación popular.

PALABRAS CLAVE: festividades, espacio público, Norte Chico.

* Doctor en Historia, investigador asociado en el Instituto de Estudios Internacionales INTE de la Universidad Arturo Prat, Iquique. Docente Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico: mgodoyorellana@academia.cl; milgodoy@uchile.cl

Mis agradecimientos a los comentarios y aportes de Leopoldo Benavides, Hugo Contreras, Jaime Valenzuela y Marco Murúa, quienes contribuyeron con comentarios y aportes a este trabajo, aunque la responsabilidad final me pertenece.

*FESTIVITIES, THE BUILDING OF THE NATIONAL STATE AND
THE RE-SIGNIFICATION OF THE PUBLIC SPHERE IN CHILE:
NORTE CHICO, 1880-1840.*

Abstract: The article focuses on the study of the universe resignification festive and public space in traffic late colonial space to the configuration of the national state. We analyze the party as an instrument of propaganda and ideological dissemination of the nation through the example raised in the Norte Chico region, specifically in the celebrations dedicated to the patron saint of Copiapo and LaSerena, in addition to the arrival at the port of Coquimbo and transfer La Serena in an image of Fernando VII, to compare with the redefinition of public space by the national state, in the context of the Declaration of Independence in the region. For this purpose, we analyze the solution of continuity in the colonial and republican party paraphernalia, few recognize the breaks caused in the public space at the beginning of the nineteenth century, confronting the festivities of the previous period due to the necessary representation new symbols of power for early identification Republican popular.

KEY WORD: festivities, public space, Norte Chico.

Recibido: agosto 2012

Aceptado: noviembre 2012

La religión de la patria es como la religión de Dios, tiene sus grandes aniversarios, en que el pueblo se postra de rodillas ante la estatua de la libertad, adora sus mártires y medita sobre las páginas eternas de su evangelio político, elevando su alma hasta los cielos en alas del entusiasmo y la fe.

Bartolomé Mitre. *Los debates*, Buenos Aires, 3 de junio de 1852.

Introducción

La irrupción del Estado nacional en el espacio público implicó la proliferación de la estatuaria cívica y alteración de la toponimia en diversas localidades de Chile, renombrando pueblos y calles que aludían al *ancien régime*, donde cada villa tenía una calle “del Rey”. El mejor ejemplo en la región fue renombrar la antigua localidad de Monterrey, un pueblo que según el diccionario geográfico tardocolonial de Antonio Alcedo, hacia la última década del siglo XVIII era parte del valle de Elqui, “de la provincia y corregimiento de Coquimbo, en el

reino de Chile”¹. Debido al paso de parte de las tropas patriotas de la cuarta División del Ejército Libertador al mando del capitán Juan Manuel Cabot, en 1817, pasó a llamarse Monte Patria. Más allá de una sutileza toponímica, el hecho da cuenta de un significativo renombrar que muestra los niveles que alcanzó el proceso de transformación para borrar toda alusión al pasado plasmada en el rey o España.

A propósito de estas disquisiciones cabe apelar a la escritura de Julio Aróstegui, cuando afirma que la memoria “funciona siempre en pluralidad, de manera limitada y selectiva, frágil y manipulable, se vierte, sobre todo, hacia la percepción del cambio y ejerce un trabajo simbólico de restitución y de sustitución”². En este sentido, como selectiva y manipulable, la memoria también es dúctil, maleable y se puede construir orientando los hechos a recordar, los cuales se busca destacar mediante diversas prácticas que contribuyan a su fijación en la memoria colectiva.

Acorde con la idea enunciada, la redefinición de los espacios públicos fue parte de un proceso de consolidación de la memoria cívica cuya primera fase, posterior al conflicto bélico que condujo a la independencia, significó la utilización de una serie de estrategias que contribuyeran a la tarea de expandir la convicción de sentirse chilenos³. En este sentido, configurar un pasado común era prioritario, por tanto, se procedió resignificar el ritual público como de uso político⁴, instalando las festividades nacionales que rememoraban los momentos más álgidos de la confrontación, haciendo hincapié en el día de la independencia nacional, el que hasta 1837 se celebraba el 12 de febrero, día de la jura de la independencia del país. Este proceso fue a la par de la modificación de las denominaciones de las principales calles y avenidas con los nombres de los héroes y prohombres considerados dignos de recordar⁵, quienes irrumpieron además en la cotidianeidad del habitante ciudadano en bronce y mármoles hieráticos que increpaban al ciudadano, produciendo una red de estatuaría cívica que tenía su

¹ Alcedo, Antonio, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, Madrid, Imp. Blas Román, 1788.

² Aróstegui, Julio, “Retos de la memoria y trabajos de la historia”, *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, N°3, Alicante, 2004, p. 17.

³ Para un tratamiento de este tema ver Julio Pinto y Verónica Valdivia, *¿Chilenos todos? La construcción social de la nación (1810-1840)*, Ed. Lom, Santiago, 2009.

⁴ La utilización política de las fiestas y rituales es recurrente. Ver un ejemplo en el Inti Raymi, como “Tradición inventada” con fines políticos. En de la Cadena, Marisol, *Indígenas. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, 2004, p. 179.

⁵ “Denominación de calles en el puerto de Coquimbo” Archivo Histórico Nacional, Intendencia de Coquimbo (en adelante AHNICOQ), s/fecha, Vol. 370 s/f.

propio momento solemne año a año –probablemente cuando se recordaba su nacimiento, muerte o inmolación– ocasión en que bandas militares, estudiantes y autoridades realizaban patrióticos responsos y recuerdos florales a la memoria de los fundadores de la patria.

Tal como había sucedido en América durante la dominación hispana, se construyó una arquitectura festiva efímera, que junto a las expresiones artísticas en términos amplios –como destacó José María Salvador para el caso venezolano– se convirtieron después de la independencia en “instrumento de propaganda y difusión de la ideología y los valores de la naciente república libre”⁶. En este sentido, la fiesta, posee una dimensión política que contribuía a “ritualizar las formas de poder”⁷, cuya expresión de propaganda visualmente imponente fue la erección de “monumentos supraindividuales” en que se instalaron arcos y pirámides efímeras⁸, como las denomina Liisa Voionmaa, que en la primera fase del proceso aludían a motivos como el árbol de la libertad y la razón, símbolo propagado desde 1790 de Francia revolucionaria⁹. En otra fase, hacia la segunda mitad del siglo XIX reaparecerá el uso de estos “monumentos” como arcos de triunfo, especialmente en el periodo del retorno de los soldados de la Guerra del Pacífico, ocasión en que se construyeron en Copiapó estructuras de madera simulando arcos, financiados por las colonias extranjeras y que se emplazaron en la principales calles por las que pasaría el desfile cívico militar.

Los estudios historiográficos para este tema en Chile se limitan a un trabajo aproximativo en un artículo de Isabel Cruz¹⁰ acerca de los espacios festivos del Estado en el periodo de transición entre la Colonia y la república, al que se debe sumar el libro de Paulina Peralta, que analiza la multiplicidad festiva republicana e incorpora algunas respuestas para su disminución y opción por unas y no otras¹¹. Para un periodo anterior a este trabajo, es el texto de Jaime

⁶ Salvador, José María, *Efímeras efemérides. Fiestas cívicas y arte efímero en la Venezuela de los siglos XVII-XX*, Caracas, Ed. Universidad Católica Andrés Bello, 2001.

⁷ Zárata, Verónica, “Las conmemoraciones septembrinas en la ciudad de México y su entorno en el siglo XIX”. En Verónica Zárata, *Política, casas y fiestas en el entorno urbano del distrito federal. Siglos XVIII-XIX*, Ciudad México, Ed. Instituto Mora, 2005, p. 130.

⁸ Voionmaa, Liisa, *Escultura pública. Del monumento conmemorativo a la escultura urbana, Santiago, 1792- 2004*, Santiago, Ed. Ocho Libros, 2004.

⁹ Lagorio, Carlos, *Pensar la modernidad. Una historia cultural de las revoluciones*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2012.

¹⁰ Cruz, Isabel, “Tiempos fabulosos y mito de origen: festividades de Estado en Chile entre la colonia y la república”. En Scarlett O’Phelan G. et al. (coord.), *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*, Lima, IFEA-PUCP, 2003, pp. 15-49.

¹¹ Peralta, Paulina, *¿Chile tiene fiesta! El origen del 18 de septiembre. 1810-1840*, Santiago, Ed. Lom, 2007.

Valenzuela, quien analizó las dimensiones políticas de los rituales públicos en la gobernación de Chile¹². No obstante, en América Latina existen interesantes ejemplos de este tipo de estudios, tales como el de Mariano Torres Bautista, quien analiza la transición desde la fiesta monárquica a la fiesta cívica en Puebla, buscando explicarse las diferencias entre una y otra, y el papel que desempeñaron las formas externas que marcaron el tránsito del poder en la sociedad novohispana¹³. Similar trabajo desarrolló Pedro Calzadilla para el caso venezolano, en un artículo donde reflexiona a propósito de las nuevas imágenes y nociones difundidas por la elite en la mayoría de la población, para identificar los caminos y métodos mediante los que estas nuevas nociones “fueron servidas a la mesa para consumo de la grey”¹⁴. También existe un importante artículo de Eric Van Young, que incluye un conjunto de trabajos acerca de los rituales de control y de resistencia, donde analiza los proyectos del Estado como un proceso de “vampirismo” hegemónico, mediante el estudio del ritual público y la cultura popular en México durante trescientos años¹⁵. Un estudio importante para este tema es desarrollado por Juan Carlos Garavaglia para el caso argentino, quien, aparte de analizar la arquitectura de poder, busca decodificar los mecanismos y el proceso de construcción identitaria que convirtió a los rioplatense en argentinos¹⁶. Además de los textos citados, la historiografía latinoamericana de las últimas décadas presenta otros interesantes ejemplos que tratan aristas diversas del tema de fondo, los que dada su mayor especificidad discutiré durante el desarrollo de este trabajo.

El tema central es el análisis de los ritos y morfología de las fiestas dedicadas al Santo Patrono de Copiapó y La Serena, además del arribo al puerto de Coquimbo

¹² Valenzuela Márquez, Jaime, *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, Ed. CIDBA, 2001; “Entre campanas y cañones: perspectivas sobre la sonoridad política en el Santiago borbónico” *HIB*, Vol. 3, 2010, pp. 69-83 [En línea].

¹³ Torres Bautista, Mariano, “De la fiesta monárquica a la fiesta cívica: el tránsito del poder en Puebla, 1821-1822”, *Historia mexicana* N°45/2, Ciudad de México, 1995, pp. 221-239.

¹⁴ Calzadilla, Pedro Enrique, “El olor de la pólvora. Fiestas patrias, memoria y Nación en la Venezuela guzmancista 1870-1877”, *Caravelle-cahiers du monde hispanique et luso-bresilien* N° 73, Toulouse, 1999, pp. 111-130.

¹⁵ Van Young, Eric, “The state as vampire hegemonic projects, public ritual, and popular culture in México, 1600-1900”. En William Beezley, et al. (eds.), *Rituals of rule, rituals of resistance. Public celebration and popular culture in Mexico*, Delaware, SR Books, 1999, pp. 343-374.

¹⁶ Garavaglia, Juan Carlos, “Buenos Aires y Salta en rito cívico: la revolución y las fiestas mayas”, *Andes* N° 13, Salta, 2002, pp. 1-26; del mismo autor ver “A la nación por la fiesta: las fiestas mayas en el origen de la nación en El Plata”, *Boletín del Instituto de Historia Americana Dr. Emilio Ravignani* N° 22, Buenos Aires, 2000, pp. 73-100.

y su traslado a La Serena de una imagen de Fernando VII, para compararlas con la resignificación del espacio público por parte de Estado nacional, en el contexto de la jura de la independencia en la región. En síntesis, se propone el análisis de la solución de continuidad en la forma de la parafernalia festiva colonial y republicana, así como reconocer los quiebres que se suscitaron en el espacio público al inicio del siglo XIX, en clara confrontación con las festividades del periodo anterior e inmediato a la independencia, momento en que las circunstancias políticas hacían necesaria la representación de los nuevos símbolos del poder republicano para una pronta identificación popular.

La fiesta de San Bartolomé: entre el patrono y la patria

En las principales villas de la región, como en toda América hispana, se instauró el día del santo patrono elegido por el cabildo local como una forma de representación política y religiosa de alto impacto en las sociedades coloniales. En la región estudiada, la ciudad de La Serena tuvo como principal festividad a su patrono San Bartolomé, cuyos primeros antecedentes existentes se remontan a 1684, cuando es posible ubicar los primeros documentos que tratan del ceremonial a seguir; mientras en Copiapó, la festividad de San Francisco fue instaurada por el cabildo de la recién fundada villa en 1745¹⁷. Ambas festividades eran el marco religioso para el paseo anual del estandarte real y constituían la principal celebración cívica y religiosa del año, por ende, eran organizadas y financiadas por los cabildos locales, sin escatimar en gastos y no se economizaba bajo circunstancia alguna “por más que ella redundara –como escribió Manuel Concha– en perjuicio individual o colectivo”¹⁸.

Un primer signo de continuidad en las prácticas religiosas patronales y patriotas fue esta forma de financiamiento, usual en los municipios de la región para costear el día de la patria, tal como aconteció en Vicuña, hacia mediados del siglo XIX, donde se usaba obtener erogaciones de los representantes del municipio¹⁹, y cada año se solicitaban para invertirlos en solemnizar el aniversario de la independencia²⁰. De esta forma es posible constatar que, si en un momento los cabildantes y los vecinos más pudientes comprometieron su catolicismo

¹⁷ Sayago, Carlos María, *Historia de Copiapó*, Copiapó, Imp. El Atacama, 1874.

¹⁸ Concha, Manuel, *Crónica de La Serena desde su fundación hasta nuestros días, 1549-1870*, Santiago, Ed. Universidad de Chile, 1971.

¹⁹ “Vicuña, 9 de agosto de 1846”. Archivo Nacional Histórico, Municipalidad de Vicuña (en adelante AHNMV), Vol. 2, Fs. 81.

²⁰ “Vicuña, 25 de agosto de 1848”. AHNMV, Vol. 2, Fs. 90.

aportando dinero, para el día de la independencia no escatimarían esfuerzo mediante donaciones monetarias que probaran su patriotismo.

Al iniciar el análisis de las festividades patronales de la región se hace patente la validez de la pregunta de Jaime Valenzuela a propósito de la celebración del Apóstol Santiago, patrono de la capital: ¿era realizada por su día o (también) era el pretexto para el paseo del pendón real y la validación de la presencia política de la monarquía que este acto conllevaba? Se puede plantear la duda del significado profundo de esta fiesta, pues era el marco religioso en que se imbricaba un hecho de presencia política plasmado en el paseo del pendón real, siguiendo una antigua práctica proveniente del ejemplo dado por las capitales virreinales coloniales, acorde con lo establecido por Carlos V en 1530²¹.

El análisis efectuado por Valenzuela muestra la importancia del Apóstol Santiago, imagen que calzaba “perfectamente con la significación persuasiva que se le quería dar al pendón”²². No obstante, esta no fue una función privativa de este apóstol, dado que similar papel cumplieron las festividades de los santos patronos de Copiapó y La Serena, en la medida en que sus cabildantes fijaron días de fiestas religiosas que enmarcaban el paseo del estandarte, en el cual estaban representadas las armas reales, pero que en conjunto y dada la atmósfera ritual creada, era el rey el que pasaba por el centro de las ciudades. Es esta dimensión politizada de la celebración de los santos patronos en la región estudiada la que permitirá leer –y corroborar– el problema de la eliminación o resignificación de algunas festividades como hecho posterior a la independencia²³.

La Serena era a la sazón una villa con un desarrollo urbano incipiente, con una escasa definición de lo urbano y rural en su periferia, convirtiéndola desde la perspectiva urbanística en “una ciudad estancada”²⁴. En este contexto, el desarrollo de la fiesta de San Bartolomé fue in crescendo en términos de su intensidad y valoración desde el siglo XVII, cuando se invitaba a asistir, anunciándola mediante un bando a son de caja de guerra y castigando con pequeñas multas a los infractores²⁵. A fines del siglo XVIII, el panorama

²¹ Valenzuela Márquez, 2001, op. cit., pp. 324-326.

²² Valenzuela, 2001, op. cit., p. 325.

²³ Godoy Orellana, Milton, *Fiestas, carnaval y disciplinamiento cultural en el Norte Chico, 1840-1900*, Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Universidad de Chile, 2009.

²⁴ Galdames, Juan, “La Serena y su evolución”, *Revista Chilena de Historia y Geografía* 132, 1964, p. 168.

²⁵ Cortés Monroy, Guillermo, “Bando a son de cajas de guerra en la plaza anunciando la Fiesta de San Bartolomé”, La Serena, 6 de agosto de 1684. Archivo Nacional Histórico, Municipalidad de La Serena (en adelante AHNMLS), Vol. 6. Fs. 2.

tendió a cambiar, imponiéndose la obligatoriedad, so multa de veinticinco pesos a los que no asistieran, sumándose para el efecto las solemnidades del caso: se convocaba en la víspera y el día de fiesta a los vecinos en esa ciudad, sus arrabales y en el valle de Elqui, obligando a asistir a los habitantes entre 14 y 60 años, estableciendo pesados castigos pecuniarios para todo el que no asistiera²⁶. A estos se agregaba el cuerpo de infantería, el regimiento de caballería y sus respectivos oficiales a esperar formados en la plaza mayor la llegada del estandarte real a la iglesia matriz²⁷.

Al iniciarse el siglo XIX, los hechos políticos de la Península parecen haber incidido en la magnificencia de esta celebración profundizando su expresión política. Las autoridades aumentaron la insistencia de que la celebración de San Bartolomé se practicara con “la mayor pompa y decencia”, destacando el traslado por las calles del centro de la ciudad del estandarte real e imponiendo la limpieza y –en el decir de la época– enjalbegado de las paredes con cal o yeso (una práctica que retomarían las futuras autoridades republicanas para ensalzar el día nacional), acentuando “el celo y cuidado que han de tener de que los niños, ni otro de cualesquiera clase haga daño en los blanqueados, [...] a toda persona autorizo para que pueda aprender y poner presos en la cárcel a cuantos se encontraren en tan perversa operación”²⁸. ¿Por qué solo en 1806 la autoridad temía la “perversa operación” del rayado de paredes?

Es posible buscar una explicación a la insistencia de las autoridades coloniales en destacar el boato en la festividad del patrono de la ciudad, como una estrategia política de fusión en un clima de deterioro e inestabilidad de la Corona, dando énfasis a una fiesta que consolidaba a la población en su lealtad al rey, ocasión además en que las autoridades coloniales se presentaban con pompa frente al resto de los súbditos, revalidando su presencia. Esta no fue una estrategia particularmente innovadora, sino que –como señala Thomas Munck– fue usada en las más diversas sociedades durante la ilustración en el mundo europeo siendo esta faz política de la fiesta recurrentemente usada con el estímulo de algunas celebraciones para contribuir a la cohesión social²⁹.

²⁶ Dimas de Echaurren, Gregorio, “Fiesta de San Bartolomé”, La Serena, 9 de septiembre de 1783, AHNMLS, Vol. 12, Fs. 10.

²⁷ Ibáñez de Corvera, Víctor, “Fiesta de San Bartolomé”. La Serena, s/f. AHNMLS, Vol. 30, Fs. 200.

²⁸ “Fiesta de San Bartolomé”. La Serena, 29 de julio de 1806, AHNMLS, Vol. 12, Fs. 95-96. En otro documento se insistía en resaltar la festividad de San Bartolomé “haciéndole su fiesta con aquella posible decencia”, Sotomayor y Madariaga, Manuel, “Fiesta de San Bartolomé”, AHNMLS, Vol. 15, Fs. 507.

²⁹ Munck, Thomas, *Historia social de la ilustración*, Barcelona, Ed. Crítica, 2001.

Desde 1808 se vivía en España un periodo políticamente convulso debido a la ocupación napoleónica de la Península y las noticias de la prisión del rey, hecho que había motivado a que en Hispanoamérica se replicaran las muestras de adhesión y fidelidad a la corona. El virreinato del Perú no fue extraño a esta corriente fidelista y desde agosto del mismo año inició –como escribió Víctor Peralta– un verdadero programa ceremonial de fidelidad al monarca Fernando VII mediante la juramentación, donativos y rogativas religiosas³⁰.

En la región estudiada, la necesidad de reforzamiento de la presencia real estuvo marcada por la llegada en 1809 de un retrato del rey Fernando VII. Trasladado desde Lima en la corbeta *Bretaña*, fue recibido en el puerto de Coquimbo con una parafernalia ceremonial pocas veces vista en la región³¹. A partir del expediente elaborado para ordenar a las autoridades que dieran el realce necesario al traslado del retrato llamando al pueblo de Coquimbo y La Serena a hacer “festivas demostraciones a su venerable imagen”³², se puede entender esta recepción a la imagen del rey como la instrumentalización de la celebración para convertirla en una herramienta política que contribuyera a reafirmar la identidad colectiva. No otro sentido tenían las órdenes de Joaquín Pérez de Uriondo, la máxima autoridad política en la ciudad, y el vicario Juan Varas, al mandar a iluminar por tres noches la torre de la iglesia, ordenando repiques de campana que sirvieran de ejemplo de fidelidad y confundiera “a los enemigos de nuestra Santa Religión, del Rey y de la Patria”³³. El llamado de las autoridades de la “noble ciudad” fue a recibir el retrato tapizando las paredes y llenando el suelo de flores, arrodillándose a su paso “como si fuera el precioso original”. Para el efecto, el día de la entrada del retrato en la ciudad, se mandó a poner tropas armadas, reunir al Cabildo y vecindario:

³⁰ Peralta, Víctor, *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, Lima, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, 2010; otro ejemplo, en Brenes, Guillermo, “La fidelidad, el amor y el gozo. La jura del rey Fernando VII (Cartago, 1809)”, *Revista de Ciencias Sociales* N° 119, San José de Costa Rica, 2008, pp. 55-81.

³¹ “Expediente sobre el solemne recibimiento del retrato de Nro. gran Monarca el S. D. Fernando VII”, Subdelegación de Coquimbo, 10 de junio de 1809. Archivo Histórico Nacional, Fondo Fernández Larraín (en adelante AHNFFL), Vol. 27, Pieza 10, Fs. 4. Cabe destacar que este documento se encuentra reproducido con algunos errores de transcripción y de manera parcial en Amunategui, Miguel Luis, *Los precursores de la independencia en Chile*, Imp. Barcelona, Santiago 1910, pp. 111-119; ver también Pereira Salas, Eugenio, *Historia del teatro en Chile desde sus orígenes hasta la muerte de Juan Casacuberta (1849)*, Ed. Universidad de Chile, Santiago, 1974, pp. 37-38.

³² *Ibidem*, fs. 6v.

³³ *Ídem*.

Para que todos en cuerpo tengamos el honor de recibirlo montados a caballo: que la artillería haga sus salvas de ordenanza y que las calles por donde venga se pongan colgaduras en sus paredes, se hagan arcos triunfales, se cuelguen de sus paredes, el suelo se cubra de flores y tres noches de iluminación general, y *se exponga al público el retrato para que todos logren la gloria de verlo*, como fieles y leales vasallo del mejor de los monarcas³⁴.

Por cierto, el retrato del rey enviado en este preciso momento era un elemento que concentraba adhesiones y buscaba estimular la lealtad de los súbditos en un momento político de quiebre. En La Serena, al igual que en el resto de América hispana, se acudió a la tradición festiva de las celebraciones para que actuaran como elementos vinculantes con la monarquía considerada “única, natural y legítima”³⁵.

Al analizar la morfología festiva de ambos casos, tanto la festividad del patrono (con estandarte real incluido) como la llegada del cuadro del rey tienen una alta similitud con relación al boato y obligatoriedad de participación popular, considerando que en este periodo “las ideas costumbres y representaciones en torno a la figura del rey acentuaron la fidelidad a la monarquía”³⁶. En el clima político imperante, el verdadero significado de la festividad de San Bartolomé no pasó desapercibido e incidió en que una vez desatados los sucesos iniciales del proceso y la culminación de la independencia, la festividad perdiera el apoyo de las nuevas autoridades. Tal vez se evaluó la importancia que a esta fiesta se le había dado en el *ancien regime*, o se comprendió la alta raigambre temporal que tenía la fiesta del santo patrono y la presencia del estandarte real, por lo que la fiesta tuvo hacia la segunda década del siglo XIX un franco proceso de pérdida de magnificencia e impacto hasta que –como signo de los nuevos tiempos– el cabildo local en acta del 30 de enero de 1819 ordenó retirar los aportes monetarios que hacía para esta fiesta, redireccionándolos a la celebración del día de la independencia, arguyendo motivos financieros, que “para celebrar dignamente tan augusto día [el de la patria] se invierta de hoy y para siempre en esta solemnidad la cantidad que se acostumbraba emplear en celebración del patrono”³⁷. Si la carencia de dinero fue un subterfugio para negar el aporte

³⁴ Pérez de Uriondo, Joaquín, *Expediente sobre el solemne recibimiento del retrato de Nuestro Gran Monarca Fernando VII*, La Serena 15 de junio de 1809, Fs. 1-2.

³⁵ Similar caso al de la región estudiada se dio en Colombia. Para el efecto, ver Jiménez Meneses, Orián, *El frenesí del vulgo. Fiestas, juegos y bailes en la sociedad colonial*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2007.

³⁶ *Ibidem*, p. 74.

³⁷ Concha, 1971, op. cit., p. 134.

monetario es imposible saberlo, no obstante el mensaje era claro: no se destinaría dinero para una festividad con amplia raigambre “hispana”; de invertir en una celebración, el cabildo lo haría en el día destinado a celebrar la independencia. Éste es un muy buen ejemplo de la reorientación festiva impulsada por las elites criollas que intentaban hacer del día de la patria un momento fundacional. Mediante el acto de supresión del financiamiento se plasmaba la idea de atraer a la comunidad con el boato festivo ahora resignificado en la independencia, manteniendo la estética anteriormente destinada a San Bartolomé. Casi siguiendo al pie de la letra las palabras antes usadas por los representantes del rey, los nuevos cabildantes representantes de la nación ordenaban que “se adornen las calles por donde debe pasar el acompañamiento con el mejor gusto, se tapicen puertas, ventanas y balcones, que se enarbole el pabellón la víspera y el día de la fiesta, que se adorne la matriz para la misa de gracia”³⁸. En términos de la arquitectura de la fiesta, nada cambiaba, solo que los símbolos que representaban a uno u otro eran totalmente diferentes.

En La Serena, como aconteció en México, el ritual festivo de la monarquía se siguió “en los pasos esenciales”³⁹, que consideraban el desfile público que recorría las principales calles de la ciudad, donde estaban representados todos los cuerpos sociales, deteniéndose en los principales puntos del poder en la ciudad: la municipalidad y las iglesias. Esta ceremonia pública en los recodos del imperio mantuvo la misma morfología festiva que en otros lugares frente a ceremonias de impacto político: calles limpias y ordenadas, arcos efímeros, balcones decorados con telas, repiques de campanas que anunciaban la llegada o despedida, salvas de fusiles y artillería, cohetes, voladores y toda la estratificación social expectante⁴⁰.

En este contexto, se respetaba estrictamente la importancia de las autoridades y sus competencias determinaban su ubicación y responsabilidades fijadas por el ritmo de un protocolo claramente programado y definido, cuya ruptura daba pie a largas contiendas entre autoridades cuando no se procedía como éste indicaba. Este fue el caso suscitado unos años antes en la localidad de San Antonio de Barraza, cercana a La Serena, donde en 1801 el juez de campo Luis Martínez y el capitán de milicias Fernando Carvallo se enfrascaron en una disputa en torno a quien le correspondía ser la autoridad máxima que

³⁸ Ídem.

³⁹ Torres Bautista, op. cit., p. 238.

⁴⁰ Berndt L. M., Beatriz, “Discursos de poder en un nuevo dominio. El trayecto del virrey Marqués de las Amarillas de Veracruz a Puebla, las fiestas de entrada y el ceremonial político”, *Relaciones* N° 101, Michoacán, p. 239.

indicara el inicio de una festividad local. La importancia que se le asignaba a ese protocolo festivo se dimensiona con el hecho de que la contienda de poder suscitada en una pequeña localidad de la región fue finalmente dirimida por el Gobernador de Chile⁴¹. Esta confrontación permite sopesar la importancia asignada a la representación política en el contexto festivo, un tema que tiene los más variados ecos en Hispanoamérica durante el periodo⁴².

El espacio público: un nuevo escenario de tensiones

Al revisar las posturas de los autores que han tratado el tema, es posible afirmar que el espacio público es hijo de la modernidad y que en Latinoamérica los siglos XVIII y XIX fueron el escenario temporal de su implementación. En su sentido más amplio, Setha Low lo explica como “cualquier espacio abierto en que se reúne un número de personas”⁴³, en el periodo estaría conformado por las calles, plazas y lugares de encuentro ciudadano, tales como las plazoletas emplazadas en la mayoría de las iglesias. Este concepto relaciona el espacio colectivo, urbano, de acceso masivo y abierto, desprendiéndose de “esta relación recíproca un lazo entre lo físico construido y las condiciones políticas sociales y económicas”⁴⁴.

Como señaló Eugenio Pereira Salas, el siglo XVI fue el tiempo marcado por la trompeta, el sonido marcial que llamaba a la guerra; mientras en los siglos XVII y XVIII el tiempo estaba marcado por el tañer de las campanas⁴⁵. Como corolario de esta metáfora, agregaría que el siglo XIX fue el tiempo de la confrontación de la trompeta y las campanas, representantes simbólicos del Estado y la Iglesia.

En el amplio contexto de las fricciones de la Iglesia y el Estado, las fiestas públicas fueron el nuevo campo de batalla, en cuanto éstas eran manifestaciones sociales simbólicas donde se plasmaba el poder. Su significado fue sumamente gravitante porque se desarrollaban en el espacio público: el escenario del

⁴¹ Peña Álvarez, Sergio, *La parroquia de San Antonio del mar de Barraza*, La Serena, Imp. Sudamericana, 1994.

⁴² Garrido, María José, *Fiestas históricas cívicas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Ed. Instituto Mora, 2006.

⁴³ Low, Setha, “Transformaciones del espacio público en la ciudad latinoamericana: cambios espaciales y prácticas sociales”, *Bifurcaciones* N°5, Santiago, 2006, p. 2.

⁴⁴ Aguirre, Beatriz, *De la “gran aldea” a la ciudad de masas: el espacio público en Santiago de Chile, 1909-1929*, Santiago, Ed. Universidad Central, 2004.

⁴⁵ Pereira Salas, Eugenio, “Notas sobre el calendario litúrgico colonial”, *Segundo Encuentro de Religiosidad Popular*, Santiago, Ed. Mundo, 1977.

poder por antonomasia. Allí las autoridades cívicas y religiosas desarrollaban su ceremonial frente a la comunidad, sucediéndose los desfiles, marchas y procesiones suscitadas en el mundo colonial bajo la égida del estandarte real y la Iglesia católica, las que ahora serían metódicamente cuestionadas por las autoridades republicanas en su búsqueda de instauración del nuevo calendario festivo y su necesidad de apropiarse del espacio público, en especial en las procesiones producidas regularmente, recordando al conjunto de la sociedad la presencia del Estado republicano.

La liturgia tridentina rebasó los límites de la iglesia, invadiendo las calles, las que según Gabriel Guarda se transformaron en “una gran iglesia, un vasto recinto sagrado”⁴⁶, que cobijaba las más variopintas expresiones de fervor, haciendo que ciertas formas de manifestar la piedad religiosa –tales como la autoflagelación– fueran destacadas como excesos y escenas de barbarismo por parte de los viajeros (principalmente protestantes)⁴⁷. La Iglesia católica había intentado morigerar estas prácticas características de una religiosidad barroca –impulsada desde el Concilio de Trento– disciplinando las costumbres rituales de los fieles mediante la concepción de una *piedad moderna*, que respondiera a las críticas emanadas desde las corrientes de la ilustración católica⁴⁸. En este sentido es destacable que la Iglesia jugó un importante papel en las fiestas religiosas provinciales que aglomeraban a gran cantidad de fieles, estableciendo un férreo control sobre éstas, para evitar expresiones religiosas calificadas como profanas. Es importante destacar que también fue la misma Iglesia, a través de los curas locales, la que intentó controlar las costumbres festivas populares, limitando la procesión a los espacios donde la presencia de los agentes del Estado era mayor. Como recordaba el cura Félix Lepe de Álvarez durante la segunda mitad del siglo XIX: “hubo un tiempo largo en que la tradicional

⁴⁶ Guarda, Gabriel, “La liturgia, una de las claves del barroco americano”. En Bravo, Bernardino, *El barroco en Hispanoamérica. Manifestaciones y significación*, Santiago, Ed. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1981.

⁴⁷ Para el efecto ver, entre otros, a Lafond de Lurcy, Gabriel, *Viaje a Chile [1839]*, Santiago, Ed. Universitaria, 1970; Longeville Vowel, Richard, *Memorias de un oficial de marina Inglés al servicio de Chile durante los años 1821-1823*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Tomo II, 1923; Bladh, C. E., *La República de Chile. 1821-1828*, Santiago, Imp. Universitaria, 1951; Gilliss, James, *United State. Naval Astronomical Expedition to the southern hemisphere during the years 1849-52: Chile: its geography, climate, earthquakes, government, social condition, mineral and agricultural resources, commerce*, Washington, Nicholson, Printer, 1855; Johnston, Samuel, *Cartas de un tipógrafo yanqui*, Buenos Aires, Ed. Francisco de Aguirre, 1967.

⁴⁸ Para este tema, ver el interesante análisis de Serrano, Sol, “Espacio público y espacio religioso en Chile republicano”, *Teología y vida* N° 44, Santiago, 2003, pp. 346-355.

procesión del Niño Dios de Sotaquí solo se hacía en los contornos de la plaza por prudencia y temor de los desordenes de muchos que acudían a la fiesta sólo con fines profanos y depravados⁴⁹.

Desde 1821, el Estado nacional impulsó un ordenamiento del asunto, logrando en 1824 la reducción del número de festividades religiosas, en especial las practicadas extramuros, que en la práctica significó que el obispo Muzzi – jefe de la primera misión apostólica en América independiente– decretara su reducción⁵⁰. En La Serena este fue un importante cambio, pues según Manuel Concha, se podía “asegurar sin exageración” que la mitad del año estaba dedicado a alguna fiesta religiosa⁵¹. Pero, esto no solo se tradujo en reducir el número de fiestas, sino que tuvo su correlato en la apropiación del espacio público, manifestado en un conjunto de argumentaciones esgrimidas para el control de las fiestas asociadas a la idea del orden público que se sustentaba en los excesos cometidos durante el desarrollo de estas, en especial cuando se celebraban fiestas religiosas, las que generaban importantes tensiones entre las autoridades civiles y eclesiásticas por el dominio del espacio público. La temprana legislación diseñada para regular la presencia de la Iglesia en las calles estableció que “Siempre que una procesión se celebre fuera del recinto de una iglesia, debe avisarse su recorrido a la intendencia por medio de la autoridad eclesiástica, a fin de tomar las medidas de orden público que sean conducentes”⁵². Con esta manera innovadora de abordar el control y uso del espacio público, las autoridades civiles supeditaron la Iglesia a las nuevas normas señalando el derrotero de las celebraciones y la preponderancia de lo civil en las calles.

Cabe recordar que otro ejemplo de las luchas por el control del espacio público durante el carnaval fue el juego de la chaya, largamente reprimido mediante decretos, persecución policial y desacreditación a través de la prensa. Considerada una expresión de barbarismos e incivilización que cada año se apoderaba de las calles del centro de las ciudades y villas, recurrentemente se llamó a internar tras las puertas de la privacidad: “que se juegue la chaya en el interior de las casas, pase; pero lo que es en las calles de la población debe ser reprimido severamente”⁵³.

⁴⁹ Lepe de Álvarez Félix Alejandro, *Crónica de la Parroquia de Sotaquí*, Sotaquí, diciembre de 1918. Archivo de la Iglesia de Sotaquí, Manuscrito, s/ N° de Vol., Fs. 186.

⁵⁰ Ver *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Libro XVII, Imp. El Correo, Santiago, 1868, pp. 656-657.

⁵¹ Concha, op. cit., p. 107.

⁵² Echeverría y Reyes, Aníbal, *Recopilación de leyes y decretos*, Santiago, Imp. Nacional. 1888.

⁵³ *La Revista Coquimbana*, La Serena, 18 de febrero de 1871.

La jura de la independencia en la región

El mejor ejemplo para comprender el nuevo giro que se le daba al espacio público fue la jura de la independencia en la región, donde sus ciudades principales fueron escenario de un uso eminentemente civil para espacios antes caracterizados por su significado religioso al igual que en experiencias históricas anteriores, el espacio público colonial fue resignificado en una soterrada, y a veces manifiesta, confrontación por su control. Se buscaba darle a este espacio “un carácter distinto del acostumbrado”⁵⁴, por esta razón se usaron, en el momento de la jura de la independencia en La Serena, las plazoletas de las iglesias más concurridas, las que diariamente y al momento de las misas eran el punto de reunión de los habitantes del lugar. Al momento de la jura, fueron convocados para hacerse ciudadanos y externalizar lealtad a la nación emergente, para eso el escenario debía ser validante y resignificado en su uso.

Para contextualizar de mejor manera el desarrollo de esta celebración en La Serena, es preciso visualizar el escenario del desarrollo de los hechos. Si se apela al *plano de la Bahía de La Serena* levantado en 1790 por el ingeniero Pedro Rico –un experimentado funcionario imperial en este tema, que prestaba servicios a Ambrosio O’Higgins⁵⁵– se puede apreciar todo el entorno en que se emplazaba La Serena y en un extremo el trazado urbano de la ciudad, que aparte de mostrar la distribución de sus calles señala los 10 hitos urbanos más importantes que existían en la ciudad dos décadas antes de los hechos narrados y que persistían como escenarios de la sociabilidad urbana oficial al momento de la independencia. Es muy importante destacar que tras la selección de Rico existe una lectura racional de los puntos en que la sociabilidad lugareña es importante; dentro de las múltiples iglesias eligió las más representativas, que eran gravitantes para los fieles y súbditos del imperio. Los puntos esenciales que destacó en su plano Pedro Rico fueron mayoritariamente del núcleo central: 5 iglesias y la plaza, más cuatro elementos distantes: el *cerrito* Santa Lucía, el almacén de pólvora, las murallas de la ciudad y la iglesia de San Juan, separada del centro por un pequeño accidente geográfico.

⁵⁴ Torres Puga, Gabriel, “Beristáin, Godoy y la virgen de Guadalupe. Una confrontación por el espacio público en la ciudad de México a fines del siglo XVIII”, *Historia de México*, Vol. 52, Ciudad de México, 2002, p. 74.

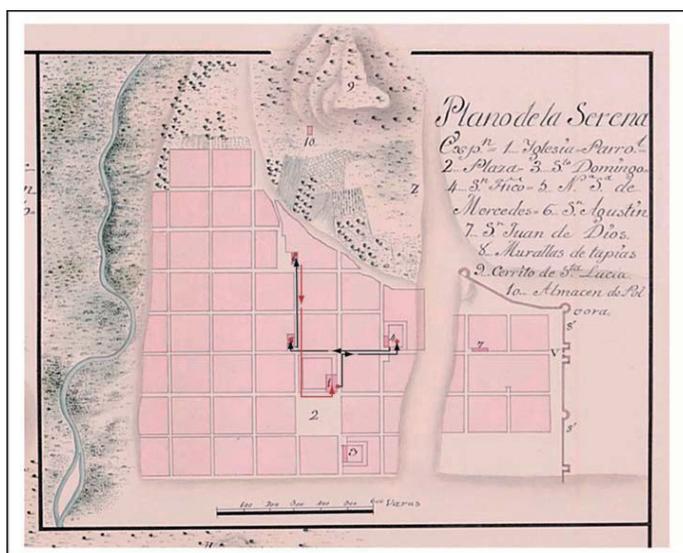
⁵⁵ Pedro Rico fue un amplio conocedor de la zona que recorrió siendo parte de la comitiva de Ambrosio O’Higgins en el verano de 1789 y había realizado el plano del puerto de Papudo, de la villa de La Ligua, del Huasco, Pichidangui y de la costa de Copiapó. Ver Barros Arana, Diego, *Historia General de Chile*, T. VIII, Santiago, Ed. Universitaria, 2003.

Como acontecería regularmente en el futuro, la mañana del 28 de febrero de 1818 el pueblo de La Serena, distribuido en la plaza, centro del espacio público, esperaba la salida del sol acorde con sus jerarquías. Este constituía un hecho fundacional, único y demarcador de la temporalidad de la patria. Esta comunión ciudadana no era casualidad, era parte de un bien pensado rito donde es destacable el simbolismo que encierra el hecho de esperar el fin de la noche para iniciar el nuevo día cantando loas a la patria que nace, un rito de renovación practicado frecuentemente en diversas culturas. La idea de la luz y la patria también fue un recurso iluminista recurrentemente usado, donde el pasado eran las tinieblas, la oscuridad, y el futuro estaba iluminado por la construcción de la patria y la luz de la razón. Este juego simbólico se había plasmado con antelación con la inserción de una locución latina en el primer escudo nacional chileno: *Post tenebras lux*, obviamente en las tinieblas estaba el pasado hispano y la luz era el futuro independiente.

Podemos reconstruir lo acontecido en la celebración de la independencia en la región estudiada a partir de las actas de los municipios más importantes: La Serena y Copiapó, donde el rito conmemorativo de la cercana jura de la independencia realizada en Santiago el 12 de febrero se celebraba con una puesta en escena que probablemente no dejó impávido a ningún habitante de estas localidades. Las órdenes entregadas por Manuel Antonio Recabarren, a la sazón Intendente de la provincia de Coquimbo, formaron un instructivo claro y metódicamente diseñado para proceder a la jura de la independencia por parte de los pobladores. Como señalé, el programa se inició con la espera por parte de la tropa y el pueblo de la salida del sol el día 28 de febrero, momento en que se procedería a las salvas de artillería y al repicar de las campanas de las iglesias de la ciudad, izando la bandera nacional, siendo acompañados por los himnos patrios cantados por maestros y alumnos de las escuelas.

Una vez que este rito finalizó, a las nueve de la mañana, la comunidad marchó a la casa de gobierno local con todas las corporaciones, funcionarios, comunidades y oficiales para dirigirse a la plaza mayor. Tomados los asientos respectivos en el tablado que se preparó con magnificencia, se hizo al pueblo una arenga y el secretario de la intendencia leyó el acta de Independencia; concluida su lectura, el presidente del Cabildo batiendo el pabellón por los cuatro ángulos del tablado tomó juramento al pueblo, preguntándoles a viva voz: “¿Juráis a dios y prometéis a la patria con la garantía de vuestras fortunas, honor y vidas sostener la presente declaración de independencia absoluta del Estado chileno de Fernando VII sus sucesores y cualesquiera otra dominación

extraña?”⁵⁶. Cuya afirmación al unísono fue seguida de nuevas descargas de artillería, repetidas después de que el señor Intendente hiciera su juramento, a quien le siguió el cura párroco y el secretario de gobierno y simultáneamente todas las corporaciones. En este punto es importante resaltar la imbricación entre el ámbito de lo religioso y lo civil que existe en la jura de la independencia: se está directamente jurando a Dios y prometiendo a la patria, habitando en el mundo de la inasible idea de Dios, manifestada en la Iglesia, de allí el Te Deum que sanciona y solemniza la jornada y de la concreta idea que representa la patria mediante su Intendente, quien corporizaba la potestad del Estado. En la provincia, al igual que en las principales capitales de América, la Iglesia con sus diferencias internas, fue el escenario físico e institucional que validó y legitimó el traspaso del poder⁵⁷.



Recorrido realizado durante los actos de la jura de la independencia en el centro de la ciudad, ubicando los tablados preparados para el efecto. Realizado sobre el *Plano de la bahía de La Serena*. Pedro Rico, 1790⁵⁸.

⁵⁶ “Don Manuel Antonio de Recabarren, coronel de los ejércitos de la patria gobernador intendente desta provincia y juez mayor de Minas”, La Serena, 24 de febrero de 1818. AHNMLS, Vol. 12, s/f.

⁵⁷ Para el efecto, ver los hechos desencadenados en Buenos Aires el 25 de mayo de 1810, con ocasión de la misa de acción de gracias por el traspaso del poder a la Junta de Gobierno. Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2004.

⁵⁸ Fuente: Pedro Rico. Plano de la Bahía de la Serena o Coquimbo, con un plano parcial del pueblo de la Serena (detalle), Santiago de Chile, 1789.

En este acto de “duplicación simbólica”, algunos investigadores han querido ver características resabiales de la doctrina de Ernst Kantorowics⁵⁹ de “los dos cuerpos del Rey” donde se fusionaba el cuerpo físico y mortal, con el cuerpo místico inmortal y político⁶⁰. Continuando con la celebración que analizo, se estimuló la participación popular mediante la vieja práctica cultural de lanzar dinero al aire, usada por la oligarquía para premiar la lealtad del pueblo, que en el caso de La Serena⁶¹ fueron medallas conmemorativas de la jura y en el de Coquimbo “selladas en el nuevo cuño de la patria”⁶², al igual como se había hecho en la jura de Carlos IV, en que se repartieron medallas con indígenas representados en su reverso⁶³.

Ciertamente, hasta allí la vida cotidiana de la ciudad estaba desarticulada. Pero, la parafernalia ceremonial recién se desataba. Inmediatamente de descender del tablado, las autoridades enfilaron por las calles de la ciudad siguiendo un derrotero rigurosamente preestablecido, que es de alta importancia analizar, puesto que representa el peregrinaje simbólico que, en una suerte de procesión de la patria, se detiene en estaciones fijadas por tablados en las más importantes esquinas de la ciudad.

Fue en los seis de los siete hitos destacados por Pedro Rico en la trama urbana donde el intendente Recabarren programó los diversos actos que se realizaron para solemnizar la independencia en la ciudad. Desde la plaza se dirigió la comitiva por el lado de la iglesia hasta alcanzar la calle de San Francisco, en cuya plazoleta se ubicó otro tablado donde el presidente del ayuntamiento nuevamente tomó juramento al pueblo, después la comitiva-procesión enfiló por la misma calle hasta la plazoleta de La Merced, donde se repitió el acto y se dirigieron a la plazoleta de San Agustín, en que se repitió la ceremonia

⁵⁹ Conde, Jorge y Edwin Monsalvo, “Juras constitucionales y fiestas cívicas o el tránsito del poder en la Nueva Granada”, en Bragoni, Beatriz y Sara Mata, *Entre la colonia y la república. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008. Ver también Kantorowics, Ernst, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

⁶⁰ Ridolfi, Mauricio, “Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos de Europa liberal del largo siglo XIX”, *Pasado y memoria* N° 3, Alicante, 2004, p. 6.

⁶¹ Manuel Antonio Recabarren. La Serena, 24 de febrero de 1818. AHNMLS, Vol. 12, s/f. otro ejemplar de este bando en AHNMLS, Vol. 18 s/f.

⁶² Peña, Francisco de la, *Mandato de los señores que componen este noble Cabildo*, La Serena, febrero de 1818, ANHMLS, Vol. 44. S/F.

⁶³ Voionmaa Tanner, Liisa, *Escultura pública, Del monumento conmemorativo a la escultura urbana, Santiago, 1792- 2004*, Santiago, Ed. Ocho Libros, 2004.

y desde allí volvió “sobre sus mismos pasos” hasta la plaza mayor, donde se cantó un solemne Te Deum⁶⁴.

¿Fue mera casualidad que el acto de jura de la independencia se fijara precisamente en las puertas de las iglesias principales de la ciudad?; aparentemente no. Considerando la importancia social de los puntos indicados es posible afirmar que la intención de repetir los pregones patrióticos en estos puntos buscó resignificar estas plazoletas y calles en una nueva concepción del espacio público. Si la Iglesia y el Estado imperial hispano habían superpuesto sus mensajes como estrategias políticas de cooptación, el Estado nacional en ciernes irrumpe sobre el espacio público para imponer su impronta, sus ritos y símbolos, configurando una estrategia política y comunicativa que buscaba aumentar su adhesión y representatividad en el conjunto de la población y en la que participaron todas las fuerzas representativas de la comunidad y la Iglesia, bajo la clara amenaza de que Dios y la patria, como señaló el Intendente “os harán cargos”, palabras que acorde con la situación de guerra y enfrentamiento social que solo un año antes había acabado en Chile Central y en el Norte Chico, no podían entenderse solo en el campo de la retórica.

Volviendo a esta procesión de la patria, en una ciudad marcada por una gran presencia de construcciones eclesiásticas, se eligió un cuadrante por donde se realizó una suerte de *vía crucis* de la independencia con una verdadera peregrinación, marcada por las iglesias que definían los puntos cardinales: Nuestra Señora de La Merced, al norte; San Francisco, al sur; San Agustín, al este; para terminar por el oeste con la iglesia matriz, donde ingresó la comitiva-procesión y se realizó un solemne Te Deum que terminó los actos de ese día. Probablemente, elegir la cardinalidad de la cruz de los vientos tampoco fue una decisión producto del azar.

El 29 volvieron las tropas a la plaza y las corporaciones a la casa de gobierno, de donde salieron en dirección a la iglesia catedral donde se celebró una nueva misa de acción de gracias y una oración “análoga a tan elevado objeto”. Después de saludar al Intendente, las autoridades y corporaciones dieron por terminada la celebración oficial.

Si la comitiva-procesión que ocupó el espacio público emulando los actos litúrgicos de los católicos se considera excesiva, las palabras del Intendente vienen a corroborar el sello de importancia que se le impuso a los actos desarrollados aquel día; sus encendidos llamados al compromiso hacían hincapié en el importante paso:

⁶⁴ Recabarren, Don Manuel Antonio de, op. cit., Vol. 12, s/f.

Ciudadanos este día en que empezáis a figurar en las naciones, en que abandonáis el carácter obscuro y humillante de colonos, debe ser marcado con demostraciones que hagan contraste lisonjero con aquellas que se exigía de vosotros cuando se sentaba en la silla de vuestro oprobio algún nuevo tirano: cuidad el aseo, de la magnificencia y el orden. Las calles por donde transite el acompañamiento deben adornarse con el mejor gusto: las puertas, rejas y balcones tapizarse; se enarbolaran las banderas de la patria y habrán dos noches de fuegos de artificiales y tres de iluminaciones. Para que llegue a noticias de todos publíquese por bando y fijese en los lugares acostumbrados⁶⁵.

Pero, la celebración no se limitó al mundo oficial, pues como indicó un testigo en el popular puerto de Coquimbo, “en todas partes y aun en las mas infelices chozas de los arrabales se enarbolaban las banderas de la patria”⁶⁶; el amplio sentido que se le dio a la celebración, que por lo demás daba cuenta de la escasa claridad que existía en torno al uso de los símbolos nacionales, permitió que se usara en la iglesia y después en el tablado que se hicieron los fandangos públicos, la bandera bicolor “de Buenos Aires y la tricolor del Estado de Chile”⁶⁷. Hubo dos noches de fuegos artificiales y cuatro de iluminación en toda la ciudad, concluyendo los festejos con un “lucidísimo” sarao, un baile popular masivo, que se repitió en la plaza mayor por cuatro noches continuas, fiestas que, como señaló el Escribano Francisco de La Peña “tan nunca vista en Coquimbo”, conglomeraron a toda la población del puerto en una celebración de carácter popular donde el pueblo se desbandó en las calles bebiendo, bailando, en que, según el mismo testigo, “todas la bellas patriotas y amados ciudadanos quienes por su orden cantaban canciones aludiendo a nuestra feliz libertad civil y arrojaban instantáneamente monedas selladas en el nuevo cuño de la patria”⁶⁸.

En la zona septentrional de la región, la lejanía de Copiapó y la escasa comunicación expedita con el centro del país se plasmaban en que las noticias oficiales de la jura de la independencia llegaron a la ciudad solo a fines de marzo de 1818, procediendo el teniente de gobernador de la localidad a realizar el acto solemne de comprometer a toda la ciudadanía. Como señala Carlos María Sayago, el viernes 27 de marzo se efectuó el acto oficial con la participación de las autoridades, entre las que se contaban jefes militares, el cura párroco, las comunidades religiosas y todos los representantes del Estado, los que marcharon con el teniente gobernador flanqueado por los dos alcaldes que portaban la

⁶⁵ Manuel Antonio Recabarren. La Serena, 24 de febrero de 1818, AHNMLS, Vol. 12, s/f.

⁶⁶ Francisco de La Peña. La Serena, febrero de 1818, ANHMLS, Vol. 44. S/F.

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ de La Peña, op. cit., ANHMLS, Vol. 44. S/F.

bandera chilena uno y la argentina el otro⁶⁹. La comitiva recorrió el centro y circundó la plaza de la localidad, donde se había instalado el tablado para tomarles el debido juramento a las autoridades. Durante el día siguiente, al igual que en La Serena, se copó el espacio público, repitiéndose el recorrido por las principales calles, para dirigirse por las de Chañarcillo y Colipí al centro de la ciudad, donde se había instalado otro tablado en la plazuela de La Merced, en que masivamente se juramentó al pueblo copiapino que se concentró en la principal plaza de la ciudad.

Para terminar: una pedagogía para la patria

Las prácticas ceremoniales que el advenimiento de la república instalaba en la sociedad regional fueron parte de un diseño más complejo de formulación del nuevo edificio del Estado nacional chileno, donde los esfuerzos se encaminaron al diseño de una pedagogía de la patria que funcionó tanto a nivel formal como informal. En el primer caso, tal función la cumplió principalmente la escuela profusamente valorada durante el siglo XIX, siendo preocupación esencial de las autoridades de los nuevos Estados que la consideraban el espacio de formación de ciudadanos y de socialización de la patria mediante la enseñanza de disciplinas coadyuvantes al tema⁷⁰, una práctica que en todo el país se complementaba con el servicio al ejército como parte del disciplinamiento⁷¹. Desde el comienzo del periodo se realizaron todos los esfuerzos posibles para “hacer patriotas” en las aulas de la república, pues a la par de civilizar y educar en torno a una nueva racionalidad, se pretendía que desde las salas de clases emergieran los futuros ciudadanos conscientes de su pertenencia a una nación resultado del esfuerzo de sus antepasados, en una línea de tiempo cuyos entibos se configuraban en Chile con los primeros líderes mapuches que resistieron al español.

En términos informales, se utilizaron las ceremonias públicas, el culto a los héroes nacionales y “la sacralización de los símbolos e iconos patrios”⁷². Es posible observar en el caso chileno cómo hubo un tránsito desde el lenguaje religioso imperial al uso de un lenguaje cívico secular que recurrentemente

⁶⁹ Sayago, op. cit., p. 227.

⁷⁰ Bertoni Lilia Ana, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Ed. FCE. 2007, pp. 48-49.

⁷¹ Cáceres Muñoz, Juan, *Poder rural y estructura social. Colchagua, 1760-1860*, Valparaíso, Ed. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2005.

⁷² Brenes, Guillermo, “La estatuaría cívica: el caso de Costa Rica (Siglos XIX y XX)”, *Ciencias Sociales* N° 96, San José de Costa Rica, 2002, p. 10.

apelaba a metáforas religiosas para sustentar la solemnidad del momento. Otro tanto hicieron la nueva denominación de calles y la aparición del busto de los héroes en los parques y plazas. Los cambios suscitados a nivel informal consideraron todos los ámbitos, eliminando fiestas, modificando costumbres, en suma, alterando todas las alusiones a la corona hispana que se mantenían desde la Colonia. Chile tiene un nutrido ejemplo de los esfuerzos por imponer una nueva memoria, como se manifestó en 1818, cuando se eliminaron las alusiones en misa que asociaban el culto religioso a la figura de Fernando VII, estableciendo que en el canon se remplazara el *regenostroferdinando* por *et status nostripostestatibus* y que el Viernes Santo se omitieran las oraciones al rey y a la nación española⁷³.

En términos de autoidentificación de los habitantes de la nueva nación se impuso el primer elemento destinado a aglutinar y homogeneizar a los nuevos ciudadanos y consistió en eliminar las taxonomías coloniales e imponer la condición de “chilenos” a todos los habitantes del territorio.

Domeyko narró un hecho que ejemplifica el nivel que alcanzaron los intentos de incidencia sobre los ciudadanos, llevando a las autoridades de Coquimbo a prohibir a los serenos republicanos anunciar las horas de la noche con su conocido grito en tono eclesiástico “Ave María Purísima”, para remplazarlo por la imposición del patriótico grito de “viva Chile, viva Chile”⁷⁴, repetido cada hora en las noches de las ciudades, una situación que aunque fue establecida con obligatoriedad, no persistió debido al aburrimiento de los serenos y habitantes.

Por tanto, visibilizar la adhesión a determinado bando en el proceso de independencia y de construcción del Estado nacional fue recurrente, baste recordar que el dictador Manuel de Rosas gustaba exigir a sus partidarios el uso de la escarapela punzó que representaba a los federalistas y les separaba de los “malditos unitarios”. Una experiencia similar se vivió en el tránsito de colonia a nación independiente, cuando en Chile se le exigía a los habitantes de Concepción usar una imagen del rey de España en el sombrero⁷⁵, una estrategia de visibilidad política reutilizada más tarde por los criollos al fijar la obligatoriedad de que los hombres usaran escarapelas con los colores de la patria, en el mismo

⁷³ Santiago, 2 de marzo de 1818. *Boletín de las Leyes y Decretos de Chile*, Santiago, Imp. de La Independencia, 1810-1818, pp. 255-256.

⁷⁴ Domeyko, *Mis viajes. Memorias de un exiliado*, Ed. Universidad de Chile, Santiago, 1978, pp. 373-374.

⁷⁵ Luis de Álava a Francisco Antonio García Carrasco, *sobre retrato de Fernando VII que debe usarse en el sombrero*. Concepción, 31 de octubre de 1808, ANHFFL, Vol. 27, Pza. 6 s/f.

lugar, además de un conjunto de expresiones que visiblemente representarían la adhesión a la nueva nación⁷⁶.

En la pedagogía de la patria la conmemoración tenía un papel central y que persistió durante el siglo XIX. De otra manera ¿cuál fue la intención de renovar cada año en la misma fecha y a la misma hora el momento en que comienza el hundimiento de una vieja nave en la rada de Iquique?, ¿qué motiva el recuerdo de Chacabuco, Maipú o la batalla de La Concepción? Probablemente, es en un discurso de enero de 1883 del entonces ministro José Manuel Balmaceda, donde la respuesta se presenta con mayor solidez: “la fiesta que presenciamos tiene sentido histórico en la más profunda significación política y social –declamaba Balmaceda–. Ella es la expresión de nuestra adaptabilidad a todas las grandes condiciones que exige la vigorosa constitución de la nacionalidad en el mundo civilizado”⁷⁷.

En efecto, y como antes señalé, el momento festivo de alcohol, baile y risa es necesario para hacer del día de la patria un momento de quiebre con la cotidianidad del resto del año. Como nunca, se permite que la borrachera sea aceptada como exceso de patriotismo y como efecto del gozo de la celebración que aúna y funde en un solo cuerpo a la patria que recuerda a sus héroes del pasado.

Pero, la celebración no acaba en el momento que es aderezada con las loas de estudiantes que sincrónicamente declaman versos ensalzando la sangre vertida por los padres fundadores. Es precisamente el recuerdo de esa sangre lo que realza el rito año tras año, ya sea por las batallas ganadas o los grandes sacrificios de arrojo y valor. Los pesares del pasado fusionan la nación –como escribió Renán– “haber sufrido, haber gozado, esperado juntos [...] el sufrimiento común une más que el gozo. En cuestión de recuerdos nacionales más valen los duelos que los triunfos, pues ellos imponen deberes, piden esfuerzos en común”⁷⁸. Así, desde el pasado la sangre del sacrificio y la inmolación increpan, conminan a replicar su ejemplo ciudadano y exigen solemnidades.

⁷⁶ *Almanak nacional para el Estado de Chile en el año bisiesto de 1824*, Santiago, Imp. Nacional, 1824, 132 pp.; Decreto de uso de la escarapela de la patria, Santiago, 12 de julio de 1812, ANHFFL, Vol. 29, pza. 63, s/f.

⁷⁷ “Discurso del Ministro del Interior José Manuel Balmaceda”, *El Ferrocarril*, Valparaíso, 23 de enero de 1883.

⁷⁸ Renan, Ernest, “¿Qué es una nación?” En Hernández Bravo, Álvaro, *La invención de la nación. Lecturas de identidad de Herder a HomiBhabha*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2000.