



CARRERA DE  
**ANTROPOLOGÍA**

Escuela de Sociedad, Política y Comunicaciones

## Ritualización de las dinámicas de poder entre los grupos de clase en valle de Mamiña a partir de su carnaval.

Nombre Alumna: María Soledad Zúñiga Vergara

Nombre Profesor: Miguel Bahamondes Parrao

Santiago, 2024

## Contenido

Resumen.....	5
Agradecimientos .....	6
Antecedentes .....	9
Problemática.....	11
Objetivo general .....	12
Objetivos específicos .....	12
Hipótesis.....	12
Justificación.....	12
Marco Metodológico .....	14
Marco Teórico .....	19
<b>El ritual en la disciplina antropológica</b> .....	19
<b>El movimiento en la sociedad moderna</b> .....	23
<b>Tradición, ideología y poder</b> .....	25
Desarrollo.....	29
CAPÍTULO I.....	29
Introducción al Valle de Mamiña.....	29
En búsqueda del origen de Carnaval .....	36
El Origen de la Sociedad el Progreso.....	42
El Origen de la Sociedad los Verdes.....	48
La Sociedad de Mamiña del presente.....	66
El carnaval del presente.....	72
CAPÍTULO II .....	81
La Entrada al Pueblo .....	81
La fiesta.....	86
La Romería.....	90
La Amanecida .....	93
Fotografías.....	99
Tentación.....	106
El picante de conejo .....	106
Quema del Mono Carnaval .....	108
Fotografías.....	113
El asado, bienvenida al siguiente Carnaval .....	118

Fotografías.....	120
Conclusión.....	122
Bibliografía .....	128
Anexos.....	134
Tabla de actividades .....	134
Tabla de Asociaciones y comunidades indígenas .....	135

## Tabla de Fotografías

Fotografía 1. Valle de Mamiña .....	30
Fotografía 2. Carnaval 1907 .....	39
Fotografía 3. Lienzo fiesta progresista 2014 .....	99
Fotografía 4. Lienzo Sociedad el Progreso.....	99
Fotografía 5. Lienzo Sociedad Los Verdes .....	100
Fotografía 6. Entrada al Pueblo Sociedad el Progreso .....	100
Fotografía 7. Entrada al Pueblo Sociedad Los Verdes.....	101
Fotografía 8. Romería Sociedad el Progreso .....	101
Fotografía 9. La Batalla del ruido.....	102
Fotografía 10. Juego de la Challa .....	102
Fotografía 11. Vaile el Cachimbo .....	103
Fotografía 12. Encuentro de los Bandos.....	103
Fotografía 13. Sacándole la máscara al dragón .....	104
Fotografía 14. La banda los Malkus .....	104
Fotografía 15. Amanecida progresista 2014 .....	105
Fotografía 16. Refuerzo de carabineros.....	105
Fotografía 17. Amanecida Sociedad Verdista.....	113
Fotografía 18. Pagua Sociedad Los Verdes .....	113
Fotografía 19. Entrega del Picante de Conejo .....	114
Fotografía 20. Repartición Picante de Conejo.....	114
Fotografía 21. La banda Los Cecilios.....	115
Fotografía 22. Última Vuelta de la noche.....	115
Fotografía 23. Procesión Quema mono carnaval.....	116

Fotografía 24. Desenmascarando a la Viuda de Carnaval .....	116
Fotografía 25. Quema del mono carnaval verdista 2014.....	117
Fotografía 26. Quema del mono carnaval progresista 2016.....	117
Fotografía 27. Quema del mono carnaval verdista 2016.....	120
Fotografía 28. Asado Sociedad el Progreso.....	121
Fotografía 29. Asado Sociedad Los Verdes .....	121

## Tabla de Mapas

Mapa 1 Ruta procesión Sociedad el Progreso y Sociedad los Verdes .....	84
Mapa 2 Ubicación Quema del Mono y Picante de Conejo.....	111
Mapa 3 Ubicación Adado Verdista y Asado Progresista .....	119

## Resumen

La presente tesis pretende relacionar la práctica ritual de carnaval con las dinámicas de poder de los grupos de clase de la Sociedad mamiñana. Para ello, se comprendió el carnaval desde una perspectiva que pudiera poner el acento en el ‘movimiento’ de los grupos de poder mamiñanos, y, como éstos utilizan la máscara de carnaval para promover sus intereses, logrando, de esta forma, consolidar un orden jerárquico coherente con el sistema más amplio.

## Agradecimientos

Esta tesis, paradójicamente, se fue armando en un periodo en que el caos inundaba todos los rincones de lo que alguna vez fueron las bases de un mundo que creía incuestionable; en la medida que este documento se iba gestando, también lo hacía un nuevo amanecer, con nuevos horizontes y murallas. No hay ‘mundo posible’ que nazca para bien sin que antes se derrumbe el antiguo y se gatille el olvido; así que en los resabios del ‘mundo que fue’ quisiera rescatar a las personas y espacios que hicieron posible mi desarrollo como estudiante y el proceso de esta tesis.

Nada de esto hubiese sido posible sin aquellos ‘pequeños nidos’, espacios que me brindaron ese ‘mínimo de paz’ para poder avanzar en esta ‘empresa’; la Biblioteca de Santiago y todo el equipo de Prensa y Referencia por su labor en mantener un espacio donde la ‘liminancia del mundo’ pueda tener un lugar seguro; la Biblioteca de Providencia y el hermosa melodía del silencio que calmó mi espíritu mientras el huracán azotaba mis islas; la Biblioteca del GAM y el entusiasmo y compromiso de sus funcionarios en los talleres de fomento a la lectura que realizaban mientras avanzaba en tesis alimentando a la ‘niña curiosa’ que llevo conmigo; el Café Viena y la amabilidad de sus trabajadoras, a ellas, gracias por ese café y el kuchen que servían a mi mesa-de-siempre mientras estaba ‘embutida’ en el proyecto de tesis; el Work/Café Santander de Miraflores por el aroma al café recién hecho, la luz adecuada y la buena música que llenaron de energía los últimos días de esta investigación; finalmente, pero no menos importante, la Biblioteca de UAHC que no solo fue un espacio académico sino laboral, quisiera agradecer especialmente a la Jessica, la Claudia y la Mariana por el apoyo que siempre me dieron cuando trabajé ahí, también a mis compañeros, Omar, Priscilla, Camila, Pamela, Chris, Claudio, Gittel, Tiery y también Osvaldo por la buena onda y el amparo que me brindan hasta el día de hoy.

A mis compañeras de carrera, a María José Espinoza y su entrega a la disciplina, su rigurosidad, medida y prudencia que hasta el último día fue un cable a tierra mientras caminaba por este sendero con los ojos vendados; a Fernanda Zamora, por su hermosa prosa, genialidad y astucia en los momentos en que los designios no llevaban a ninguna parte, gracias por sostenerme y animarme cuando estuve a punto de caer; al Sebastián Ascui, por

su sagacidad y pedagogía para explicar temas peliagudos de nuestra disciplina; a la Carolina Frías por su precisión y nobleza y con quien, junto con María José, nos aventuramos a conocer el desierto, sin saber todo lo que nos brindaría en nuestra formación como profesionales.

A los profesores que tuve la dicha de conocer, al profesor Miguel Bahamondes por el tiempo y la paciencia que ha tenido en el proceso de aprendizaje que ha sido esta investigación, a Guillermo Brinck por la consideración y la escucha, a Adriana Capaldo y Andrea Seelenfreund quienes sin saber gestionaron la posibilidad del tiempo para que pudiera hacer esta tesis mientras los imponderables de la vida cotidiana desarmaban todo orden que intentaba alcanzar, agradecimiento póstumo a Viviana Manríquez por su aporte al conocimiento etnológico y dedicación a la enseñanza, por el cariño y apoyo que siempre tuvo para con sus alumnas; extendiendo especial agradecimiento a los profesores que han entregado sus conocimientos con total abnegación a sus estudiantes sellando con valor y sentido a nuestra disciplina; y a todas las profesoras que han empujado la barrera de lo posible y permitido que más mujeres puedan ocupar puestos en el terreno académico y profesional.

Mi especial agradecimiento a la Nato y la Camila, el team del proyecto FONDART Mamiña-2016, que surgió de la pura improvisación y deseo de querer hacer lo que nos gusta, por su disposición, disciplina y entrega al trabajo realizado, gracias por devolverme la esperanza en la humanidad cabras, son el mejor equipo con el que he trabajado. A la Isa, que, a pesar de la distancia, siguió atenta al desarrollo de esta tesis; la Mika, por conspirar juntas cuando la realidad se volvía insolente, gracias por la ironía.

A la Ayla, por las veces que me esperaste con tus ojitos de ‘¡por fin llegaste humana!’ mientras movías tu cola de acá para allá devolviéndome toda la ternura que las asperezas del día me habían quitado; a mi tía Isabel, por brindarme un espacio en su casa cuando lo necesité; y al Etto, el rottweiler más cariñoso del mundo mundial, por ‘ser presente’ y ‘el lugar seguro’ que me has brindado en los días de tormenta, gracias por ser ritual.

Esta tesis no habría sido posible sin el apoyo de la familia Cautín-Mamani de Mamiña, Raquel, Don Humberto, y sus hijos, Sunny, Tani-Tani y Tamiki, por ampararnos en los días de terreno presentarnos la vida en el desierto y el trabajo político que realizan en este oasis que es el valle de Mamiña.

Esta tesis va dedicada a Ayla y Etto,  
*Por lo que permanece, a pesar de los inevitables cambios*

## Antecedentes

Antes de llegar a Tarapacá, los carnavales ya se celebraban en la Europa medieval. En su estudio sobre la cultura popular en la Edad Media, Mijail Bajtin (2003) menciona que las *carnestolendas* eran festividades que se realizaban previo a la Gran Cuaresma, periodo de reflexión, ayuno, privaciones y penitencia que antecedió a la Semana Santa del calendario litúrgico de la Iglesia Católica. Según Bajtin, era en las *carnestolendas* cuando se permitía imitar el dogmatismo de la iglesia, y personificar al mundo de la nobleza con la crueldad de la sátira. Precisamente, parodiar con la moralidad de las hegemonías, la hicieron acreedora de una gran desaprobación por parte de la Iglesia, y tras el proceso de contrarreforma, de fuerte represión, de hecho, en Tarapacá los carnavales nunca fueron reconocidos por la autoridad eclesiástica<sup>1</sup> al considerarse una festividad pagana que atentaba con la moralidad cristiana y el orden social que promovía el dominio español.<sup>2</sup>

Desde una perspectiva histórica, el sociólogo Juan Van Kessel dirá que durante el proceso de desintegración cultural de las poblaciones aymara en el Tarapacá colonial, “la fiesta prehispánica de la cosecha se ha ido cobijando en una de las dos fechas del calendario festivo cristiano: Carnaval o Cruces de Mayo” (Van Kessel, 2003, p. 220). Siguiendo esta misma línea, las antropólogas Vivian Gavilán y Ana María Carrasco (2009) sugieren que la permanencia del carnaval en los calendarios festivos locales se debería a que estos se ubican en dos momentos significativos del ciclo productivo; por un lado, darían la bienvenida al clima húmedo y tibio previo a la siembra de precordillera (octubre-noviembre) a través del ‘*desentierro de carnaval*’, y, posteriormente, despediría esta temporada con el ‘*entierro de carnaval*’ que coincide con el tiempo de cosecha (febrero-marzo) en la zona precordillerana.

Desde una perspectiva que suscita la funcionalidad de los ritos festivos en el sistema social tarapaqueño, el etnohistoriador Alberto Díaz dirá que el carnaval andino “apela al momento de ‘juego’, donde se trastoca la vida cotidiana y se alteran los roles sociales” (Díaz, A., 2013, p.79). Así mismo, en concordancia con lo que menciona Mijail Bajtin, sostendrá que los carnavales andinos dan paso a la inversión cosmológica del tiempo donde el ‘juego

---

<sup>1</sup> Alberto Díaz, et. al, menciona que el carnaval “En los Andes no fue reconocida por la autoridad eclesial, tanto así que para el Concilio de Lima de 1582 no se incluyó como festividad religiosa” (Díaz, A., et. al, 2013 p. 76)

<sup>2</sup> Véase en Hidalgo, J., Castro, N (1999) “Rebelión y carnaval Ingaguasi (San Pedro de Atacama) 1775 1777”

simbólico' evocaría un estado de 'desorden ancestral' que "elude al caos (crisis) de la realidad social en que vivimos" (Op. cit., p.80). En esta misma línea, Vivian Gavilán (2009) mencionará que el carnaval andino en el sector rural tarapaqueño estaría relacionado a 'jugar con el mal' o 'tentar el mal', un espacio/tiempo liminal que permite la conexión entre lo sagrado y lo profano.

En general, los estudios que tratan sobre festividades andinas se repite la idea de que éstas cumplen la función de revitalizar las comunidades<sup>3</sup>, aun así, esto no explica su permanencia en el tiempo. Los estudios que mencionan a los carnavales, tienen el común denominador de comprender esta festividad como una expresión sincrética imbricada en la productividad agrícola y las condiciones ecológicas de los pueblos que los celebran; por su parte, autoras como Vivian Gavilán y Ana María Carrasco argumentarían que en la sociedad moderna los carnavales irían perdiendo su carácter étnico según el '*grado de secularidad de sus adherentes*', resultado de la cercanía espacial que estos pueblos tendrían con los centros de poder en tiempos coloniales, republicanos y estatales.

El carnaval en que se inmiscuye esta investigación es una festividad inmersa en el proceso ritual del valle de Mamiña ubicado en la precordillera de la región de Tarapacá, a 2.750 msnm, por ende, su recreación obedece a las reglas del devenir de esta zona precordillerana. Al respecto, los antecedentes especifican que el carnaval mamiñano es la antesala al tiempo de cuaresma que recrea un conflicto ritual entre dos facciones llamadas la 'Sociedad el Progreso' y la 'Sociedad los Verdes'<sup>4</sup>; según un informe antropológico realizado para la Asociación Indígena Quechua de Mamiña estas facciones se asemejarían a las "*dos mitades: Arajsaya y Manqhasaya*" (Neira, 2013, p. 9) provenientes de la cosmovisión y ordenamiento jurídico territorial imperial del Tawantinsuyu<sup>5</sup>, sin embargo, esta no sería la única significación que esgrime el carnaval, según la tesis realizada por Pamela Albornoz y Bernardita Mc Phee la división de carnaval "se habría originado por un tema etéreo, los jóvenes habrían sido los 'verdes' y los adultos los 'progreso'" (Albornoz, Mc Phee, 2008,

---

<sup>3</sup> Gavilán y Carrasco, 2009; Castro, 2009; Díaz, 2013

<sup>4</sup> Véase en informe de terreno (2014) "Entre rojos y verdes; la comunidad mamiñana a través de Carnaval"

<sup>5</sup> Van kessel, 2003; Albó, 1987.

p.151), y más recientemente, en un artículo de su autoría Vivian Gavilán dirá que en el carnaval mamiñano

La organización... gira en torno a dos grupos: 'Los Progreso' y 'Los Verdes', en que se agrupan las unidades domésticas consideradas 'mamiñanas', identificadas por sus apellidos y distribuidas territorialmente en el pueblo. El primero integrado por 'los pobres' y el segundo por los 'económicamente más acomodados' (Gavilán, 2015, p. 70).

Expresándose, en esta festividad una distinción étnica, etaria y de clase en el conflicto entre las *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad Los Verdes* en carnaval.

### Problemática

En general, los estudios regionales se han enfocado en sistematizar las festividades andinas en calendarios festivos identificando ahí un fenómeno social que integra aspectos de la actividad productiva, los ciclos climáticos y la vida reproductiva de las comunidades que los celebran. Desde esta perspectiva, se destaca la acción cohesionadora de las festividades andinas como un espacio de resistencia cultural ante la amenaza de los procesos de secularización de la sociedad moderna. Visto así, el análisis antropológico de estas festividades oscurece la posibilidad de profundizar en la relación entre la ritualidad y un sistema más amplio de relaciones humanas en Tarapacá.

Los antecedentes recabados insinuarían que el carnaval mamiñano es una festividad de larga data en el valle, donde, al parecer, se yuxtaponen conflictos de diferentes grupos sociales en el tiempo. Al respecto, la literatura antropológica<sup>6</sup> dirá que las sociedades llamadas primitivas generan rituales para acentuar aquellos conflictos referentes a las tensiones entre jerarquías, roles sociales y estatus con la finalidad de mantener un tipo de orden social, no obstante, esta apreciación oscurece las sonantes contradicciones que tensan las relaciones humanas, y más aún, los inevitables cambios del que, por cierto, carnaval no es ajeno. En este sentido, la persistencia del conflicto ritual entre la *Sociedad el progreso* y la *Sociedad Los Verdes* podría estar indicando alguna necesidad permanente de los grupos que conforman la *Sociedad mamiñana* a coexistir a pesar de los cambios, lo cual converge en la solución de aquellos conflictos que atañen a la convivencia cotidiana. En esta investigación sostenemos que tal

---

<sup>6</sup> Gluckman, 2009; Leach, 1976; Turner, 1999.

necesidad existe, pero que también es consecuencia de procesos de motivaciones particulares. Si esto es así, es necesario indagar cuáles son las fuerzas que realmente dominan el juego de poderes entre las *Sociedad el progreso* y la *Sociedad los Verdes* en el valle de Mamiña, quiénes forman los grupos que alzan sus banderas de lucha en el presente y qué intereses intentan resguardar detrás de la máscara de carnaval.

A partir de lo anterior, la pregunta que orienta esta investigación es,

*¿Qué conflicto es el que expresa la rivalidad entre la Sociedad el Progreso y la Sociedad los Verdes en el carnaval de Mamiña?*

### Objetivo general

Identificar y describir el conflicto que expresa la rivalidad entre la Sociedad el Progreso y la Sociedad Los Verdes en el carnaval de Mamiña

### Objetivos específicos

- Identificar y describir las diferentes fases rituales y actividades de carnaval
- Caracterizar económicamente a los grupos que integran la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad Los Verdes*
- Identificar y describir los aspectos más relevantes en la rivalidad entre la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad Los Verdes*
- Identificar las dinámicas de poder entre los grupos que integran la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad los Verdes* en carnaval.

### Hipótesis

En carnaval, la rivalidad entre la Sociedad el Progreso y la Sociedad los Verdes enmascara el conflicto de clase. En ello, estos grupos de poder utilizan el carnaval como una plataforma de manipulación simbólica para legitimar sus discursos ideológicos en el valle mamiñano. Al hacer esto, el carnaval colabora en integrar la ideología del sistema capitalista en el valle de Mamiña, expresándose esto en una jerarquía coherente a la autoridad del sistema global.

### Justificación

El estudio del carnaval de Mamiña desde una perspectiva histórica proporcionaría una comprensión holística al estudio de la organización política de los grupos en el valle y su relación con el sistema más amplio, aportando, de esta manera, a la profundización en los

estudios del calendario festivo y su funcionalidad en la región de Tarapacá. Así mismo, se evidencia una nueva arista en el estudio de la ritualidad que involucra la relación entre las clases sociales, el uso de las identidades y la organización política de los grupos que habitan esta zona precordillerana, entregando insumos que podrían facilitar la comprensión en la relación entre las comunidades locales de sector rural tarapaqueño, la actividad minera y las organizaciones gubernamentales.

## Marco Metodológico

El abordaje de este estudio es de carácter cualitativo, particularmente, este enfoque se “*puede concebir como un conjunto de prácticas interpretativas que hacen al mundo ‘visible’*” (Hernández, Fernández & Batista, 2014, p. 9), así mismo, la aventura de captar la complejidad del carnaval se forjó a través de una lógica hipotético-deductivo “*o sea, el procedimiento que consiste en establecer una hipótesis y explicar sus consecuencias lógicas*” (Bunge, 1987, p. 31).

Para responder a la pregunta de investigación y los objetivos planteados se decidió optar por una estrategia teórica que pudiese “*distinguir los aspectos o elementos contradictorios sin descuidar sus conexiones, sin olvidar que se trata de una realidad*” (Lefebvre, 1973, p. 27), es así como el método materialismo dialéctico se hace presente en este estudio; persiguiendo la idea de captar las leyes que gobernaban el *devenir* de la *Sociedad mamiñana* a través de su carnaval. Henri Lefebvre citando a Marx dirá “*<<En todas partes, siempre, en toda cosa, hay contradicciones>>*” (Op. Cit., p30), por lo que la impronta de este estudio estuvo sujeta a la búsqueda de aquellas contradicciones, que, aunque originales y específicas no dejaban de estar ligadas a una verdad universal. “*Es necesario descubrir las contradicciones propias de cada realidad, sus movimientos propios (internos), su calidad y sus transformaciones bruscas; la forma (lógica) del método debe por lo tanto subordinarse al contenido, al objeto, a la materia estudiada*” (Op. Cit., p. 31)

Como dijera Henri Lefebvre, “*Quien dice contradicción dice también problema por resolver, dificultades, obstáculos – por lo tanto lucha y acción –, pero también de posibilidad de victoria, de paso adelante, de progreso*” (Lefebvre, 1973, p. 10). Y la elaboración de este estudio pasó por diferentes estadios, sin el ánimo de querer profundizar en ello, me parece sugerente a nivel metodológico plantear sus contradicciones.

La primera propuesta de esta investigación tenía por nombre, “*El proceso ritual en el presente mamiñano vista desde una experiencia etnográfica. Articulación permanente de procesos globales y locales*”, el título en cuestión hacía referencia al inicio de este proceso de investigación cuando estaba en búsqueda de una unidad de análisis que me permitiera comprender el carnaval desde una perspectiva más amplia; así, nace la idea de ver el *presente*

de esta festividad “*como una articulación permanente de procesos globales y locales*” (Friedman, 1998, p. 32), presumiendo la idea de ‘arena global’ desarrollada por Jonathan Friedman<sup>7</sup>. Supuse que este marco me permitía relacionar el conflicto ritual que se gestaba en la *Sociedad mamiñana* en una atmosfera de particular tensión debido a la presencia minera en el valle. Ambos fenómenos, la ritualidad y la actividad minera se urdían en la profundidad histórica de este sector precordillerano y coexistían en el *presente* del valle de Mamiña; mi intención era comprender carnaval inserto en su espacio vital, atendiendo su complejidad, o bien, su *totalidad*.

A propósito de esto último

La dialéctica materialista debe abordar cada fenómeno, cada objeto de análisis y de conocimiento, no sólo para determinar las contradicciones internas que determinan su evolución (sus <<leyes de desarrollo>>). Debe esforzarse por abordar el fenómeno de manera global, comprenderlo bajo todos sus aspectos, considerándolo en su totalidad (Mandel, s/a p. 89)

Finalmente, este estudio se plantea desde la disciplina antropológica, y como tal, pone el acento en la forma en que los sujetos viven, experimentan y piensan su propia realidad. No obstante, como señalará Marx, *los hombres hacen la historia pero jamás en condiciones creadas por ellos mismos*, más bien, se encuentra subordinada a su contexto histórico y las posibilidades de sus condiciones estructurales, siendo este punto donde la antropología tiene una ventaja significativa, puesto que, su labor disciplinar se funda en identificar la forma en que las sociedades objetivan socialmente la tensión entre principios estructurales y sus posibilidades históricas.

Una vez dicho lo anterior, la muestra utilizada en este estudio es **no probabilística**, puesto que la selección de los entrevistados se determinó según la pertenencia o representatividad causada por la intencionalidad de esta investigación (Sampieri, 2014; Padua, 1994). El fenómeno por estudiar es una festividad, por lo tanto, el **universo de la muestra** son los participantes de Carnaval y **la muestra** estaría compuesta por familias pertenecientes a los

---

<sup>7</sup> Para Jonathan Friedman “Lo global se refiere a las estructuras y los procesos donde se dan las prácticas culturales. No es equivalente a la cultura como tal. No hay aquí contradicción entre el reordenamiento global de las realidades sociales y lo que podría caracterizarse como continuidad cultural” (Friedman, 1998, p. 33). En esto, Friedman trata de comprender el presente inserto en una estructura más amplia de relaciones humanas, y la intención de este estudio se encaminaba a velar por aquellas fricciones que surgían entre esta estructura de carácter global con la estructura manifiesta que surgía en carnaval.

grupos de poder que componen la *Sociedad mamiñana* que en tiempos de carnaval se fusionan en la Sociedad el Progreso y la Sociedad Los Verdes, esto es, las familias de la elite local, las familias comerciantes y semiproletarios que viven en el valle. Una característica que cumplen estas familias es que todas han presidido carnaval a lo menos una vez y son activos participantes de la organización política del valle, ya sea como dirigentes indígenas, parte de la directiva de la Junta de Vecinos o Comunidad de Agua.

Adicionalmente, la búsqueda de informantes se realizó según el proceso conocido como *bola de nieve*, que es cuando los propios entrevistados conducen a otros sujetos que consideran representativos según el tema a tratar (Martínez-Salgado, 2012)

El levantamiento de la información se realizó mediante el **método etnográfico**<sup>8</sup>, entendiendo a este, o bien, la etnografía, como, “*el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma*” (Aguirre, 1995, p. 3). Por su parte el método etnográfico tiene la característica de ser ‘*un método abierto de investigación*’ que engloba una serie de técnicas que confieren al investigador la testificación del conocimiento de su estudio, alguna de estas *técnicas no directivas* tales como ‘*fundamentalmente, la observación participante y las entrevistas no dirigidas*’ (Guber, 2001, p. 7)

El Carnaval consta de varias actividades y fases rituales, muchas de estas se realizan de manera simultánea, por lo que no fue posible observar *in situ* cada una de ellas, sin embargo, la ventaja de asistir dos veces permitió identificar el orden de estas actividades, sus similitudes y diferencias. Con todo, el *estar ahí* significó *dejar a un lado* el cuaderno de campo para sumergirse en las bondades y la alegría de esta celebración; *¡es un carnaval!*, por lo tanto, interactuar con sus participantes y estar *dentro* de esta festividad implicó, como dicen en Mamiña, *vivir la fiesta*.

Roxana Guber (2001), afirma que la **observación participante** varía según el grado de involucramiento en las interacciones sociales, sin importar cuanto se *observe* o cuanto se *participe*, ya sea en Carnaval o en la vivencia cotidiana del valle, el *estar ahí* implicó la posibilidad de mimetizarse con el grupo social, sin olvidar, por supuesto, del lugar en el cual

---

<sup>8</sup> Entiendo el método etnografía como una técnica de investigación cualitativa.

se sitúa la investigadora. A propósito de lo anterior, cabe destacar que la holgura con que se dieron estas interacciones solo fue posible gracias al *rapport* inicial con una de las familias mamiñanas, quienes prácticamente nos abrieron las puertas de la comunidad y facilitaron considerablemente el trabajo de campo.

Como se señaló este estudio contó con ‘*técnicas no directivas*’, entre estas, Roxana Guber dirá que la **Entrevista etnográfica**, “*sirve fundamentalmente para descubrir preguntas, es decir, para construir los marcos de referencia de los actores a partir de la verbalización asociada más o menos libremente en el flujo de la vida cotidiana*” (Guber, 2001, p. 34). Considerando ambos terrenos, se realizaron **entrevistas** a 13 personas, con edades que fluctúan entre los 18 a 84 años pertenecientes a familias mamiñanas y que participan del Carnaval. Del total de familias entrevistadas, 6 pertenecen a la Sociedad Los Verdes y 7 pertenecen a la Sociedad el Progreso.

Respecto al **registro fotográfico**, éste se realizó principalmente en el Carnaval, al pueblo de Mamiña y el valle en general. Por otro lado, las notas en **el cuaderno de Campo** fueron de vital importancia para esta investigación.

Respecto a **las fuentes secundarias**, se utilizaron, principalmente, informes de instituciones gubernamentales, tales como: los Estudios de Impacto Ambiental (EIA) año 1997 y 2013; PLADDECOS de la municipalidad de Pozo Almonte; también se recurrió a fuentes de archivo, notas de prensa y documentación local; en ello fue de vital importancia el sitio web Memoria Chilena.

El **procesamiento de los datos** será fundamentado a través de la metodología teórica planteada, es decir, comprendiendo el fenómeno de carnaval en su *movimiento* posibilidad que nos permite enfocarnos en ‘sus’ *contradicciones* internas y relación con otros fenómenos sociales<sup>9</sup>

El **tipo de análisis** a utilizar será el análisis de discurso entendiendo este como, una configuración de relaciones que descansa en la relación entre conceptos que se organizan bajo una estructura en particular. De acuerdo con Terry Eagleton (1997), el análisis de discurso es una forma de concebir los fenómenos sociales subrayando “*a la vez su*

---

<sup>9</sup> Anexo Tabla de actividades.

*materialidad (pues los signos son identidades materiales) y conservar el sentido de que tiene que ver esencialmente con el significado”* (Eagleton, 1997, p. 244). De este modo, los símbolos – que tienen un carácter cognitivo, afectivo conativo – y los signos que se expresan en carnaval más la contrastación entre ‘lo que la gente dice que hace’ y ‘lo que realmente hace’ darán a entender tipos de discursos *oculto* y *público* (Scott, 2004) susceptibles de análisis. A propósito de eso último, James Scott (2004) dirá que el discurso público no representa toda la verdad sobre las relaciones de poder, sino que es la definición de un espacio fronterizo que siempre está en tensión según los conflictos que subyacen en las relaciones sociales entre los grupos dominantes y subalternos, es por esta razón que James Scott profundiza en la idea de discurso oculto como la otra cara de la moneda en las relaciones de poder.

# Marco Teórico

## El ritual en la disciplina antropológica

El estudio de la ritualidad como fenómeno social funda la disciplina antropológica. Ya a finales del siglo XIX, James Frazer realiza una contundente recopilación etnográfica de mitos, rituales y creencias religiosas para fundamentar su teoría de la evolución cultural, más tarde, la investigación realizada por Émilie Durkheim (1993) respecto a *Las formas elementales de la vida religiosa*, aportará con mayor rigurosidad al estudio de la religiosidad; este autor dirá que en las sociedades primitivas la reglamentación del rito sería una expresión del ‘derecho represivo’ que funcionaría para cohesionar al grupo. Al ser sociedades que no se constituyen mediante la división social del trabajo<sup>10</sup>, dependen de la homogeneidad de ‘sentimientos sociales’ para canalizar la energía en las tareas de subsistencia. De este modo, la acción ritual, representaría la norma que ‘mantiene ciertos estados mentales’, de ello, la eficacia del rito no dependerá del poder divino sino de ser efectuado de manera correcta, ya que de esta forma suscitaría ‘*mecánicamente los efectos que son su razón de ser*’ (Durkheim, 1968, p. 39)

Siguiendo el pensamiento teórico de Durkheim, el antropólogo Bronislaw Malinowski (1986) sostendrá que la ritualidad forma parte del acervo cultural que posibilita a las instituciones *funcionar* coherentemente dentro de los sistemas sociales, desde su perspectiva, tanto el mito, la magia y la acción ritual sustentan una función instrumental a la satisfacción de necesidades sociales. Si bien, Malinowski no especifica qué hace del ritual y la magia instituciones significativas, en su célebre investigación en las islas Trobriand, sí logra captar el incrustamiento<sup>11</sup> de lo económico y lo político a partir de estos, dirá que la importancia teórica en el sistema de intercambios trobriandes, *Kula*, se debería a que “*Hemos visto que esta institución presenta diversos aspectos que se entrelazan e influyen mutuamente. Tomando solo dos, la empresa económica y el ritual mágico constituyen un todo inseparable,*

---

<sup>10</sup> La Solidaridad orgánica se genera en sociedades que presentan división del trabajo, el derecho retributivo es característico de la sociedad orgánica (Durkheim, 1968)

<sup>11</sup> Eventualmente, Karl Polanyi presentará un análisis alternativo a la idea de incrustamiento económico en la matriz cultural, política y social en que se producen, dirá que existen diferentes formas de integración del sistema económico en la sociedad, formas culturales que buscan ser asimilables a las significaciones humanas (Polanyi, 2007)

*influyéndose mutuamente las fuerzas de la creencia mágica y los esfuerzos humanos”*  
(Malinowski, 1982, p. 503, Vol.2)

El legado predominante de Durkheim en la escuela británica inducía a observar su objeto de estudio como un encadenamiento funcional de instituciones sociales, particularmente, esta perspectiva teórica metodológica hizo que los antropólogos comprendieran la sociedad como resultado de un mandato moral que cohesionaba a los individuos a vivir en sociedad, de ello, el estado *natural* de los sistemas sociales era el de ‘equilibrio’ estructural. No obstante, era innegable sostener que para ese entonces el mundo estaba experimentando cambios que hacían de la experiencia humana cualitativamente distinta; aparece la era industrial, el surgimiento de las grandes ciudades y las colonias donde los antropólogos hacían sus investigaciones estaban iniciando su paso a repúblicas nacionales, precisamente, fueron estos cambios los que incitaron a la antropología ampliar el eje temporal y espacial desde donde se estaba observando los fenómenos sociales (Leach, 1976), y en ello, considerar una multiplicidad de factores que no siempre se encontraban en un estado de equilibrio estructural, de estos ‘desajustes’, la inclusión del conflicto al análisis antropológico.

Descartando la idea de que los conflictos son síntomas de ‘anomia’ social, el antropólogo Max Gluckman (1958) irá en búsqueda de las formas en que estos son incorporados en un sistema de ordenamiento social. A partir de su estudio del proceso político zulú en África oriental, Gluckman dirá que, si bien, la vida social da origen a los conflictos, la costumbre mediante el ritual parece exacerbar estos conflictos y producir cohesión en niveles más amplios del sistema social. De este modo, el conflicto y su superación ‘ritual’ serían comprendidos como dos aspectos de un mismo proceso social, en que, la fisión y fusión del grupo de lealtades de los ‘subsistemas más pequeños’ son inherentes a la naturaleza de toda estructura social. Max Gluckman dirá que son las contradicciones que se suscitan en la jerarquía y los roles sociales lo que se exagera en el conflicto ritual, relevando, de esta manera, la relación entre los conflictos por intereses sociales y su resolución ritual. A partir de esta suposición, propondrá analizar dichos procesos rituales desde un *modelo de equilibrio* donde metodológicamente se esperaba captar una ‘fotografía’ que revelase el orden estructural de los sistemas sociales, sin embargo, esto último comenzó a generar controversia

en el debate del ‘cambio social’ que incurre en la escuela británica<sup>12</sup>, a saber que al intentar analizar la realidad mediante un *modelo* metodológico que de por sí resaltaba los aspectos funcionales del sistema dejaba de lado aquellas fricciones que gestan el movimiento, por lo que difícilmente podría observar el cambio en las sociedades que se estudiaban<sup>13</sup>.

Al respecto, el antropólogo Edmund Leach (1976) sostendrá que el análisis antropológico a partir de modelos que prevén un estado de equilibrio estructural es completamente ilusorio, puesto que, el ‘sistema de ideas’ con que los antropólogos se enfrentan al campo resulta ser ‘imprecisa’ a las estructuras sociales que se expresan de forma cultural. Posterior a su análisis de los subsistemas Kachin en Alto Birmania, Edmund Leach dirá que la estructura social más bien “*consiste en un conjunto de ideas respecto a la distribución del poder entre personas y grupos de personas*” (Leach, 1976, p. 26), no obstante, este conjunto de ideas no son totalizadoras sino que alberga contradicciones e inconsistencias, las cuales, según Leach, se presentan como ‘*alternativas en el esquema de valores*’ que gobiernan la vida de los individuos dentro de un sistema social a fin. Edmund Leach (1976), llega a sostener que al contrario de lo que se pudiera pensar, estas inconsistencias “*siempre son necesarias para el funcionamiento adecuado de cualquier sistema social*” (Leach, 1976, p. 8), y donde el rito cumpliría la función de ser un ‘enunciado simbólico’ en acción, que ‘dice cosas’ sobre el estatus y los roles de un sistema social, en otras palabras, “*en forma momentánea hace explícito lo que de otro modo es una ficción.*” (Op. cit., p. 38), en ello, se tiene la idea que el rito es la dramatización del mito siendo este el mandato de aquel.

Volviendo a la idea de equilibrio estructural, Edmund Leach aporta un contraste significativo, identificará en el orden político Kachin dos modelos: la ‘democracia gumlao’ y la ‘autocracia chan’ habiendo un tercer modelo, gumsa, que suma características de los polos del sistema, lo relevante de esta caracterización se centraría en que los Kachin oscilan entre ambos modelos ideales según su propio interés, es decir, los kachin no tendrían reparos de pasar de un orden democrático gumlao a un orden autocrático chan si esto les trae beneficios, particularmente, esta apreciación aportará movilidad al debate del equilibrio estructural que comprende la escuela británica, sacándola de su raíz de ‘principios morales’

---

<sup>12</sup> Véase en Evans-Pritchard (1962) “Ensayos de Antropología Social”

<sup>13</sup> Véase en Firth (2010) “La organización social y el cambio social”

Edmund Leach concluirá que “*La estructura, que está simbolizada en el ritual, es el sistema de relaciones “correctas” socialmente aprobadas entre los individuos y los grupos*” (Op. cit.), pero resulta difícil, por no decir imposible llevar una vida social coherente con normas y valores que usualmente se contradicen y tienden a tener igual validez, en este sentido, el antropólogo Víctor Turner dirá que la función de la acción ritual consistiría en que se “*subraye la importancia de un único principio de organización social... bloqueando la expresión de otros principios importantes*” (Turner, 1999, p. 45). Según Turner, esta distinción es necesaria para “*reafirmar la validez de ciertas normas fundamentales, aislándolas de las otras y separándolas de los contextos en que se producen pugnas y conflictos en conexión con ellas*” (Op. Cit., p. 44). Así, el ritual pone “*énfasis dogmático y simbólico... a una única norma, o en un agregado de normas que en un determinado rito aparecen estrechamente, y en conjunto armoniosamente interrelacionadas*” (Op. cit.). En otras palabras, el ritual se prestaría para la manipulación simbólica de los grupos de poder. Este punto es significativo, puesto que, tanto Max Gluckman (2009) como Edmund Leach (1976) han distinguido en el ritual una función normativa y reguladora de un tipo de orden social, pero ninguno de ellos había mencionado antes exactamente qué hace del ritual tan eficaz, pues bien, Víctor Turner sugiere que el ritual ‘funciona’ porque hace de lo ‘obligatorio’ algo ‘deseable’, que “*los símbolos... sacan a la luz las emociones y expresan y movilizan el deseo*” (Turner, 1999, p. 60), en otras palabras, el ritual provocaría la compulsión a la norma.

El antropólogo culturalista Gregory Bateson comprenderá al ritual, la estructura social, su funcionamiento pragmático y el temperamento de una sociedad afín como “*aspectos fundamentalmente inseparables de una cultura*” (Bateson, 1990 p.19). Sin el ánimo de hacer ‘una instantánea procesual’ de una sociedad, Bateson se centrará en el ceremonial Iatmul con el fin de identificar ahí las causas *condicionantes* del ‘orden’ de su organización social a través del ritual. Bateson menciona que la ritualidad mantendría el *status quo* del sistema social mediante la selección y fortalecimiento de ciertos factores etológicos<sup>14</sup> significativos para la cohesión social de la comunidad. A razón de ello, se concentra en aquellas

---

<sup>14</sup> Según Gregory Bateson esto sería el temperamento ideal de una cultura que genera cohesión en el grupo

animosidades que, de no ser refrenadas, provocarían cambios en las normas culturales que inevitablemente implicarían la desintegración del grupo.

En la práctica, Bateson dirá que la convivencia cotidiana entre grupo diferenciados inclusive dentro de un mismo sistema social se sostendría a partir de ciertas dinámicas relacionales que siguen ciertos patrones temperamentales. Estos patrones obedecerían las lógicas de dominación-sumisión, en ello, la expresión ritual generaría ciertos mecanismos para favorecer el contraste *ethológico* que le sea funcional a su organización social, a la vez que refrena otros factores que provocarían el cambio cultural. A diferencia de la escuela británica, Gregory Bateson (1998) agrega que los fenómenos de contacto entre grupos diferenciados dentro de una misma cultura subyacen dinámicas de poder que se encuentran en equilibrio dinámico, de ello, el sistema simbólico colaboraría en contrarrestar la tendencia a la diferenciación preponderadas de forma simétrica o complementaria, pudiendo ver a través del comportamiento de los grupos o individuos indicios a procesos de cambio y su tendencia acomodaticia de mantener el equilibrio del sistema más amplio. Sin embargo, aunque no lo profundiza, Bateson deja la puerta abierta a la asimilación de una conducta hostil por parte de un grupo que impulse la eliminación de uno o ambos grupos.

### **El movimiento en la sociedad moderna**

En la sociedad moderna el mito y el ritual como ordenadores y guías del ser humano y su relación con el mundo pierden legitimidad, por el contrario, en la sociedad capitalista el movimiento se desata. Desde una perspectiva dialéctico materialista Ernest Mandel dirá que el desarrollo global del sistema capitalista “*es una unidad dialéctica de periodos de equilibrio y periodos de desequilibrio, cada uno de los cuales engendra su propia negación*” (Mandel, 1979, p. 27), es decir, que las leyes propias del movimiento del modo de producción capitalista – el afán incesante de la acumulación – conducirían a periodos de desequilibrio. Según George Balandier, en el transcurso del siglo XIX el proceso de expansión del mercado -la industria y las ciudades- traerán consigo ‘*desordenes nuevos y acumulativos*’ (Balandier, 1993, p.145). En el sistema capitalista aparece el capital y el salario, y junto a esto, nacerá un nuevo racionalismo económico de la acumulación con una nueva moralidad, códigos y

simbolismos<sup>15</sup>; de ello, emergerá un nuevo conflicto social en la lucha de clases, – ‘campesinos, obreros, artesanos, pequeños, medianos o grandes burgueses’<sup>16</sup>- categorías que transformarán en lo profundo la división del trabajo, objetivados en un nuevo corpus legal.

Por su parte, la consolidación de la burocracia y la ideología política remplazarán al mito y el ritual, aunque serán incapaces de dar un discurso de orden globalizante (Ansart, 1983; Balandier, 1997). En el fondo, la vida cotidiana en la sociedad moderna se aleja cada vez más de ese holismo cosmológico donde las personas y su rol social eran indivisibles, a razón de ello, el sociólogo Marshall Berman (1998) dirá que en la modernidad ‘*el individuo se atreve a individualizarse*’, abriendo las puertas para que “*nuestros instintos pueden desbocarse en todas las direcciones posibles; nosotros mismos somos una especie de caos.*” (Berman, 1998, p. 9).

En la sociedad moderna actual, el desarrollo global del modo de producción capitalista se encontraría en una tercera fase en que sus contradicciones internas -la acumulación de capital- se ven agudizadas (Mandel, 1979). El crítico literario Frederic Jameson (1995) dirá que, en esta tercera fase del modo de producción capitalista, emerge una nueva pauta cultural, la cual “*constituye una etapa del capitalismo más pura que cualquiera de los momentos precedentes*” (Jameson, 1995, p. 25). Desde su perspectiva, existe una estrecha relación entre la estructura socioeconómica de un momento determinado y las manifestaciones culturales que éste expresaría en el sistema global. En este sentido, el capitalismo tardío, en su afán de integrar a su lógica, ya no solo más territorio, sino toda la gama de la actividad humana desvanece aquellos contrastes que en fases anteriores permitían, al menos, un punto de comparación, por lo que, “*la estructura socioeconómica ha dejado de vivirse como histórica y es contemplada, en cambio, como natural.*” (Jameson, 1998, p.55).

En sintonía con Jameson, el teórico y crítico cultural Mark Fisher (2016) sostiene que la tercera fase del capitalismo que advierte Ernest Mandel, tiene su punto de inicio cuando la lógica de mercado se transforma en *la única vía posible*, obstaculizando el camino a otras alternativas, lo cual decantaría con una suerte de cierre sistémico que, más allá de

---

<sup>15</sup> Véase en Max Weber (1976) “El espíritu del capitalismo”

<sup>16</sup> Véase en Henri Lefebvre (1961) “El Marxismo”

imposibilita lo nuevo como señala Jameson, no permite siquiera *pensar otro mundo posible*. Sin embargo, contradice la idea de que estemos en presencia de una fase más pura del sistema capitalista, según Fisher, no existe una tendencia del capitalismo a purificarse, sino todo lo contrario, *“la rapacidad del capitalismo depende de la utilización de diversas formas de enmascaramiento”* (Fischer, 2016, p. 80). En otras palabras, que el capitalismo enmascare la distribución desigual, el pillaje, el hurto, el saqueo y las colusiones en una sociedad donde el conflicto se centra en la acumulación de capital y la ‘lucha de clases’, ha provocado que la experiencia moderna se transforme en un estado de inestabilidad permanente donde nada parece ser lo que es; de ahí que Mark Fisher (2016) concluya que, al fin y al cabo, *“el capitalismo es lo que queda en pie cuando las creencias colapsan en el nivel de la elaboración ritual o simbólica, dejando como resto solamente al consumidor-espectador que camina a tientas entre reliquias y ruinas.”* (p. 26).

### **Tradición, ideología y poder**

En contraste con lo anterior, George Balandier dirá que la tradición obra con astucia frente al movimiento; las sociedades poco productoras de desorden, aquellas que siguen los mandatos de la tradición, son *“capaces de oponer una fuerte resistencia a las improntas históricas”* (Balandier, 1998, p. 35). Según este autor la tradición estaría gobernada por fuerzas que permiten desarrollar una respuesta adaptativa ante el acontecimiento aprovechando su desorden potencial; en términos concretos, la tradición *“es una herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo, reteniendo solo los momentos fundadores de los cuales obtiene su legitimidad y su fuerza”* (Op. Cit., 35). Siguiendo esta misma línea, el historiador Eric Hobsbawm (2002) dirá que en su intento de estructurar un mínimo la vida social la tradición puede adaptarse a los acontecimientos de la sociedad moderna introduciendo nuevas prácticas que, para no perder su potencialidad simbólica, ficciona su nexo con un pasado fundacional. De este modo, Hobsbawm abre la puerta a la posibilidad de la manipulación simbólica por parte de los grupos de poder, en ello, la ‘tradición inventada’ emergerá en la sociedad moderna con el propósito de fomentar la pertenencia a un grupo, consagrar ciertos valores y normas de comportamiento, o bien, legitimar instituciones, ya sea de estatus o relaciones con la autoridad; por invención, Hobsbawm entenderá que es *“esencialmente un proceso de formalización y ritualización,*

*caracterizado por la referencia al pasado, aunque solo sea al imponer la repetición”* (Hobsbawn, 2002, p. 10)

Para Eric Hobsbawn (2002) la tradición inventada *“siempre dispone de un elaborado lenguaje de prácticas y comunicación simbólica”* (Op. Cit., p. 12). A modo más general, digamos que la comunicación simbólica en el ritual está dotada por códigos y signos que desde la perspectiva de Eric Wolf *“desempeñan una función especial en el ejercicio del poder”* (Wolf, 2001, p. 79). Según este autor, el poder es el que determina cuáles signos o símbolos serán ‘admisibles’ y cuáles serán descartados en la comunicación simbólica, pero más importante aún, el poder es el que asigna a quienes pueden usarlos, siendo el ritual, el elemento unificador, o bien, aquel que consagra o instituye las relaciones de poder entre los grupos que integran la sociedad. A partir de una esquematización de las relaciones de poder, Wolf dirá que el poder estructural en cualquier sociedad moderna -aquel poder que *‘organiza y dirige los escenarios, además de especificar la dirección y distribución de los flujos de energía’* (Wolf, 2001, p. 20)- implica una ideología, y entenderá a esta como aquellas *“configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar poder”* (Op. Cit., p. 82). Más arriba decíamos que los rituales ‘dicen cosas’, pues bien, Eric Wolf dirá que *“Un vehículo de la ideología que suele combinar la comunicación verbal y no verbal, para generar un mensaje de forma condensada, es el ritual”* (Op. Cit.)

Según el crítico literario Terry Eagleton, *“la fuerza del término ideología reside en su capacidad para discriminar entre aquellas luchas del poder que son de alguna manera centrales a toda forma de vida social, y aquellas que no lo son”* (Eagleton, 1997, p. 27). A razón de ello, los grupos dominantes se sirven del discurso ideológico para legitimar su poder ante los grupos subordinados, en ello, la ideología puede prestarse de la racionalización, el engaño o enmascaramiento e inclusive universalización y naturalización de cierto tipo de intereses con el fin de justificar o mantener el poder de las clases dominantes, más aún, estas estrategias buscarían la complicidad de las clases subordinadas en la dominación de la cual están sujetas. A diferencia de las perspectivas que ven el capitalismo avanzado una situación de profunda no significación o sinsentido, para Terry Eagleton la ideología cumple con una función transformadora: acorta la distancia entre el significado y la práctica humana. En el caso del ritual, como anclaje entre el discurso ideológico y la práctica humana, el politólogo

James Scott (2004), dirá que toda intención de legitimación de los grupos dominantes sobre sus subordinados se sostiene sobre demostraciones públicas de poder, entre estas, la práctica ritual vendría siendo una de las convenciones sociales donde se reduce “*la posibilidad de recurrir a la violencia*” (Scott, 2004, p. 74).

Como ya adelantábamos con Gregory Bateson (1998), la relación de dominación y subordinación entre grupos diferenciados es estructural y se expresa culturalmente a través de prácticas formalizadas en el sistema social, en este sentido, James Scott dirá que “*las ideologías que justifican formas de dominación reconocen las posiciones de inferioridad y superioridad, las cuales, a su vez, se traducen en ritos o procedimientos que regulan los contactos públicos entre los distintos rangos*” (Scott, 2004, p. 19), de cierta manera, las ‘relaciones correctas’ que menciona Edmund Leach en su estudio en Alto Birmania, para James Scott no serían más que una forma de disimular, o bien, de enmascarar a través del ritual las relaciones de poder entre los grupos dominantes y grupos subalternos.

Según George Balandier (1998), por su naturaleza simbólica, estos rituales que tratan las relaciones de dominación y subordinación entre los grupos humanos suelen ser edificados como verdaderas dramaturgias del poder. Las fuerzas que subyacen a las relaciones de poder no siempre se sustentan en el mundo de la razón, más que en ningún otro escenario, el ritual ‘*provoca la irrupción de lo imaginario*’ y tiene la capacidad de crear un cambio de estado que cumple una función mediadora, es decir, “*remite a las prácticas que se ocupan explícitamente del orden y del desorden*” (Balandier, 1998, p. 30). Desorden que, según Balandier, trabaja oculto y que el poder -las fuerzas reguladoras del orden en el ritual- ponen atajo. Debido a su capacidad mediadora, Balandier dirá que habitualmente las crisis son generadoras de rituales, ahí “*Lo imaginario y la dramatización ritual hacen surgir de este enfrentamiento una energía capaz de mantener todas las cosas según su ordenamiento y sustentar la corriente de la vida*” (Op. Cit., 34)

Por el contrario, George Bataille (1997) dirá que, en el ritual, -el mundo sagrado-, es donde se admiten los impulsos tumultuosos y las reacciones intestinas que en el mundo del trabajo y las alianzas están prohibidas. Si el ritual reduce la posibilidad de recurrir a la violencia, es porque este mismo es un tipo de violencia controlada. “*En el terreno donde se desenvuelve nuestra vida, el exceso se pone de manifiesto allí donde la violencia supera a la razón*”

(Bataille, 1997, p. 49) esto recaería en aquel tiempo donde se liberan las fuerzas transgresoras, a su parecer, el pensamiento simbólico es un espacio meramente violento. Según Bataille, existiría una relación dialéctica entre el mundo sagrado y el mundo profano: es sagrado aquello que es objeto de una prohibición, y es en el mundo sagrado, donde la violencia es posible, en este sentido, *“La transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social. Por su parte, la frecuencia -y la regularidad- de las transgresiones no invalida la firmeza intangible de la prohibición, de la cual ellas son siempre un complemento esperado”* (Op. Cit., 47).

# Desarrollo

## CAPÍTULO I

### Introducción al Valle de Mamiña

La localidad de Mamiña se sitúa a 2.750 msnm en el sector precordillerano de la Región de Tarapacá; a 75 km. de la ciudad de Pozo Almonte y a 125 km. de la ciudad de Iquique que es la capital de la región. La presencia de este valle fértil protegido por colosos montañosos deviene de quebradas formadas por la erosión de escurrimientos fluviales. Emplazado en la Quebrada de homónima de Mamiña -coordenadas 20° 4' latitud sur y 69, 14' longitud oeste-, limita al “norte con la Quebrada de Quipisca, al sur con la Quebrada de Macaya y Sagasca, al oeste con la Pampa del Tamarugal y al este con la zona conocida como Rincón del Inca en la Serranía de Orayapo” (Capetillo, Lanas, 2013, p. 23). Su emplazamiento geográfico sobre los 2.000 metros de altura posibilita la presencia de lluvias entre los meses de diciembre a marzo, pero estas lluvias no alcanzan a atenuar su condición desértica, por lo que su mayor sustento hídrico proviene de las vertientes de aguas calientes El Tambo (49°), el Socavón (53°) e Ipla (45°), las cuales tienen la capacidad de regar “un total de 50 hectáreas de cultivo” (Op cit.).

El pueblo de Mamiña distribuye sus casas sobre la ladera de los cerros, posición que históricamente le ha permitido controlar su territorio y protegerse de los guaicos<sup>17</sup>; en el bajo valle se extiende la tierra fértil cubierta en gran parte por cultivos de maíz, alfalfa, hortalizas y flores, a propósito del trabajo agrícola, los mamiñanos también mantienen corrales con corderos, chivos, llamos y conejos, siendo este último el de mayor producción en el valle. Estas condiciones de vida se deben a que Mamiña se emplaza en la hoya hidrográfica de Tambillo, la cual se extiende en una compleja red de causes por las quebradas aledañas de

---

<sup>17</sup> Conjunto de piedras que desde las alturas de la cordillera arrastran los torrentes o aluviones.

Imagua y Juan de Morales, siendo este valle “*el espacio habitado más importante de esta hoya*” (Op cit, 24), de hecho, el pueblo de Mamiña, corresponde a uno de los 60 centros poblados rurales de la comuna de Pozo Almonte, capital provincial Del Tamarugal, y según el Plan de Desarrollo Comunal del periodo 2015-2020, sería uno de sus principales centros poblados debido al acceso a servicios *complejos* y cantidad poblacional en comparación a otras localidades rurales de la comuna.



*Fotografía 1: Valle de Mamiña, al fondo se puede observar la distribución de las casas por la ladera y el bajo valle.  
Fuente: Elaboración propia*

En el tiempo de duró esta investigación estaba claro que la vida en el valle estaba cambiando, o al menos, viviendo transformaciones que hacían de la experiencia cotidiana de sus habitantes cualitativamente distinta a la de un pasado no muy lejano. Los mamiñanos veían con incertidumbre como estos cambios estaba destruyendo aquello que ellos consideraban hacía del valle *ser* lo que era. De tanto en tanto, en las conversaciones respecto a carnaval surgía la paradoja de la ‘pérdida’ de la costumbre en la vida cotidiana y el alza de sus

tradiciones festivas, o por lo menos, aquellas festividades que estaban ‘atadas’ al calendario festivo local, según nos afirmaban, estas parecían haber florecido luego de un largo periodo de latencia o como dijera un abuelo mamiñano “*Es que hay fiestas que todos los años se celebran, sobre todo las religiosas, ¡no hay santo que no tenga su fiesta!, y ahora eso se ha intensificado*”<sup>18</sup>.

Al igual que cada pueblo tarapaqueño, el valle de Mamiña cuenta con su propio calendario festivo que se ordena acorde al calendario litúrgico de la iglesia católica, para ese entonces el calendario mamiñano mantenía las festividades de la ‘Pascua de Negros’ el 5 de enero, ‘El Carnaval’ en febrero-marzo, ‘Semana Santa’ en marzo-abril, ‘La fiesta de San Marcos’ el 25 de abril, la fiesta de ‘El Señor de Mamiña’ en mayo-junio y ‘La fiesta de la Rueda’ o de la Virgen del Rosario para el primer y segundo fin de semana en octubre, el ‘Día de Todos los Santos’ 1 de noviembre, día de ‘los Difuntos’ 2 de noviembre, y la fiesta de Santa Cecilia’ patrona de los músicos el 22 de noviembre (Olmos, et al., 2015).

Aunque en el transcurso de la investigación nos mencionaron otras instancias festivas y rituales que en ese momento eran significativas en el calendario festivo local pero que no eran religiosas, así, tenemos que entre enero y febrero se realiza la ‘Expo Mamiña’, una instancia festiva patrocinada por la transnacional BHP Billiton con colaboración del municipio de Pozo Almonte para fomentar el desarrollo comercial de la localidad; la ceremonia del ‘Inti Raymi’ realizada por la comunidad indígena quechua en el solsticio de invierno en junio, y, finalmente, nos mencionaron ‘la Carta a Judas’, aunque ésta no es una festividad propiamente tal, sino un ritual de expiación de culpas que se realiza el día domingo posterior a Semana Santa.

Pronto comprendimos que el calendario festivo de los mamiñanos no necesariamente se centraba en las festividades de su valle, éste también reconocía las celebraciones que se realizaban en las localidades de Quipisca, Parca, Iquiuca y Macaya. Esto lo pudimos apreciar cuando al año 2014 fuimos invitadas a la celebración de la virgen de Lourdes en Quipisca un día antes de Carnaval, en ese entonces, nos aclararon que esta festividad daba inicio al Carnaval mamiñano, y estando en Quipisca nos enteramos que en la localidad de Parca también se hacía un carnaval, el cual, se celebraba el domingo siguiente al Carnaval de

---

<sup>18</sup> Entrevista Armando Capetillo, 2016.

Mamiña<sup>19</sup>. Fue en la celebración de la virgen de Lourdes cuando comprendimos que el carnaval mamiñano, más bien, estaba inmerso en un calendario festivo que comprendía todo este sector precordillerano, además, de percatarnos ahí, en Quipisca, de los vínculos políticos, económicos y de parentesco entre los valles y que el desierto parecía ocultar a nuestros ojos, lo cual, daba cuenta de una complejidad mayor a la investigación que habíamos propuesto en ese entonces, dentro de todo, asistir a esta festividad explicaba muy bien el por qué ante la pregunta, *Aparte de Carnaval, ¿cuántas fiestas se celebran?*, los mamiñanos se afanaron en nombrar celebraciones de otras localidades,

Todo el año, ahora viene la semana santa, después viene la fiesta de San Marcos, después, aquí en Mamiña no, pero en un pueblito cercano está Iquiuca que es en Mayo, después viene la fiesta de El Señor, fiesta de pentecostés en Mayo-Junio, después viene la fiesta de la Rueda en Octubre, de ahí seguimos con Iquiuca nuevamente, y Parca en Diciembre, pero es que, a las finales somos todos uno solo (Ruth Caqueo, 2014)

Entonces, el valle de Mamiña comprendía una unidad territorial más amplia que compartía con las localidades de Quipisca, Parca, Iquiuca y Macaya en este sector precordillerano que según los antecedentes recabados venía de tiempos prehispánicos<sup>20</sup>. Por lo tanto, no fue de extrañar que en Mamiña encontrásemos alférez de festividades que se realizaban, por ejemplo, en el poblado de Iquiuca o que músicos de la banda mamiñana ‘Santa Cecilia’ fuesen de Quipisca, o que ya en la fiesta de carnaval el animador de la noche nombrase apellidos de algunas familias provenientes de Parca y Quipisca.

Una de las particularidades que tienen estas festividades religiosas por sobre otras del calendario festivo, es que son ‘tomadas’ por un alférez, persona que cubre los gastos y organiza la fiesta para luego, estando en ella, agasajar a sus invitados y cuidar que todo se lleve a cabo de manera correcta, esto es, que siga ciertas normas consensuadas socialmente de lo que *es* y *no es* la tradición. Para los mamiñanos, ser alférez de una fiesta representa una forma de ‘devolver’ al pueblo ‘*lo bien que te ha ido*’<sup>21</sup>, en síntesis, es la máxima expresión del ‘Don’, una obligación moral que según sus habitantes toda familia mamiñana tendrá que

---

<sup>19</sup> Informe terreno (2015) “Carnaval de Mamiña 2014, Entre verdes y rojos: la comunidad mamiñana a través de Carnaval”

<sup>20</sup> Véase en Gloria Cabello, et al. (2020) “Petroglifos, geoglifos, rutas y otras marcas entre Mamiña, Quipisca e Iquiuca (Región de Tarapacá, Chile). Usos y desusos a través del tiempo”

<sup>21</sup> Entrevista a Blass Hempeller, 2014

hacer al menos *'una vez en la vida'*<sup>22</sup>, pero como veremos más adelante, esta apreciación parece no representar del todo la relación entre los linajes mamiñanos, particularmente, en ese gesto desinteresado y ceremonioso de las familias que presidían este carnaval encontraba matices y cuya complejidad me gustaría ir debelando con mucho cuidado.

La investigación del carnaval de Mamiña se dio en un periodo en que la organización política del valle estaba en un punto culminante debido a la tramitación del Estudio de Impacto Ambiental para la continuidad del proyecto minero de Cerro Colorado. Esta suerte de *'impasse etnográfico'* fue lo que suscitó relacionar el conflicto entre los mamiñanos a raíz de la presencia minera y el conflicto ritual en carnaval. Aunque, para ese entonces, esta apreciación no estaba del todo clara y sólo éramos testigos de cómo, en palabras de Max Gluckman (2009), el carnaval parecía exacerbar un conflicto de la *Sociedad mamiñana* dividiéndola en facciones, la *Sociedad El Progreso* y la *Sociedad Los Verdes* que, como veremos más adelante, en la liturgia de carnaval, conforman *'una verdadera dramaturgia del poder'* (Balandier, 1993 p. 34). Estas *Sociedades* no eran vacuas, sino grupos morales que obedecían una jerarquía interna que les confería unidad; además, de seguir códigos y reglas que guiaban a sus participantes a través de fases rituales y actividades con *'una abundancia simbólica única'* (Op. Cit.)

Una vez llegado Febrero, los mamiñanos que residen en la ciudad se preparan para subir al valle a celebrar carnaval; esta festividad, son ocho días de celebración que se dividen en dos fases de cuatro días cada uno separados por tres días de descanso. De por sí, el carnaval se encuentra inscrito en los llamados ritual de inversión; esto porque esta festividad pertenece al mundo de la transgresión que antecede al tiempo de cuaresma en el calendario festivo de la localidad de Mamiña. Según la literatura antropológica<sup>23</sup> este tipo de rituales se sitúa en periodos significativos del ciclo reproductivo de las comunidades que las celebran, se les llama de inversión puesto que, valga la redundancia, es un espacio estructurado donde las relaciones cosmológicas, entre el hombre y la naturaleza, de estatus y con la autoridad se invierten. En el calendario religioso, el Carnaval es la antesala al tiempo de cuaresma, de hecho, *'La Amanecida'*, actividad que finaliza la primera fase de carnaval debe coincidir con

---

<sup>22</sup> Entrevista a Ricardo Capetillo, 2016

<sup>23</sup> Gluckman, 2001; Turner, 1988; Van Kessel, 2008; Díaz, 2013.

miércoles de ceniza<sup>24</sup>, no obstante, si miércoles de ceniza llegase a caer en Marzo, los organizadores no dudarán en adelantar la fecha de carnaval a Febrero, esta decisión, según ellos, se hace para evitar el choque entre la festividad y el inicio del año escolar y laboral de las familias mamiñanas que habitan mayoritariamente en la ciudad, aunque para los mamiñanos más ‘acérrimos’ adelantar la fecha sea signo de mal augurio, y digan ‘*No hay que ser mal parir al carnaval*’<sup>25</sup>

Comenzando los primeros días de Febrero el valle se ve irrumpido por la ornamentación de rojo y verde que crea la atmosfera carnalesca en el valle, y, aunque en un primer momento las familias mamiñanas vivan esta rivalidad de forma jocosa y suelen hacerse bromas y travesuras para dar a entender que pronto se dará inicio a la división entre bandos -así también se les llama-, los días previos a la fiesta, es cuando comienza a emerger la rivalidad y la tensión entre las *Sociedades*, ya con solo saber la pompa con que un bando ornamenta el valle anuncia el conflicto que se avecina en carnaval, ante todo, los signos tienen poder, ‘dicen cosas’, y en el conflicto entre bandos la parafernalia de la ‘puesta en escena’ puede tomarse, y, de hecho se toma, como una ofensa, quien primero ha ornamentado el valle con los colores de su *Sociedad* ya ha dado el primer paso en el juegos de poderes que es carnaval.

Por lo pronto, diremos que cuando se trata de carnaval en los mamiñanos surge el orgullo y la férrea defensa a su baile, es común escucharles decir ser progresistas o verdistas *acérrimos* a modo de expresar el entusiasmo y la dedicación con que viven esta festividad. La adscripción a la *Sociedad el Progreso* o la *Sociedad los Verdes* está determinada por la pertenencia familiar, pero lo cierto es que detrás de esto se esconde una forma de esclarecer las relaciones de dependencia en las relaciones de parentesco en el valle. Así como existen orgullosas familias progresistas y verdistas también las hay compuestas por integrantes de ambos bandos “*se casen progresistas con verdistas, siempre ha sido el marido de los verdes y nosotros seguíamos siendo progresistas*”<sup>26</sup>; es de sentido común para un joven mamiñano o mamiñana pensar el día en que deberá elegir en que bando se queda y demostrar ahí ser entusiasta y voluntarioso en las tareas que se le han designado, esto es, la ornamentación del valle, formar parte de la banda, hacer el picante de conejo, atender a los participantes o ser la

---

<sup>24</sup> Tiempo de cuaresma del calendario litúrgico

<sup>25</sup> Entrevista Ruth Caqueo, 2014.

<sup>26</sup> Entrevista a Iris Caqueo, 2014

viuda de carnaval, aunque, para muchos, la mayor aspiración sea presidir algún día la fiesta de su *Sociedad*, aunque esto no significa que por alguna crisis, de hecho ha pasado, alguien o familias completas decidan cambiarse de baile, una forma de cortar lazos y expresar su molestia.

La rivalidad entre la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad los Verdes* es la máscara que los mamiñanos utilizan para generar un ambiente donde predomina la conducta licenciosa, lo grotesco, el ridículo, la agresión y la violencia que en el tiempo cotidiano es silenciado. El carnaval produce un cambio de estado que disipa las diferencias entre las familias y acentúa otras que contribuyen a formar la rivalidad entre las *Sociedades*. Cuando se trata de carnaval, las familias mamiñanas están dispuestas a dejar a un lado las discrepancias para sacar la fiesta de su bando adelante, prácticamente, todas las familias asisten a *su baile*, y esto que pudiera parecer un acto que acata la mera voluntad individual, tratándose de carnaval, resulta ser un compromiso ineludible; se extraña a quien no asiste, pero si alguna familia decidiera restarse de la fiesta se tomaría como una ofensa, puesto que quién presida carnaval cuentan con la asistencia de sus participantes para amortiguar el costo de la fiesta, más importante aún, la cantidad de asistentes es un indicador de éxito de ésta.

Todo aquel que vaya a la carrera de Presidente, sabe que debe ser voluntarioso y entusiasta, demostrar su generosidad con el pueblo y tener una actitud de entrega y sacrificio durante la procesión de carnaval. Si por alguna circunstancia la familia que se ha comprometido a pasar la fiesta no pudiera hacerlo, pedirá ayuda, pero por ningún motivo se desentenderá de su obligación, esto significaría un suicidio social o por lo menos abrir la puerta del mal augurio para aquel que ‘no cumple’. Carnaval es ante todo el escenario de una competencia que corona la exuberancia, el exceso y el ruido, por lo que a mayor cantidad de participantes más posibilidades tiene el bando de triunfar. A razón de ello, sus organizadores harán todo lo que esté a su alcance para incitar la efervescencia, quiérase o no, la embriaguez de la fiesta tarde o temprano hará aumentar la tensión entre la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad los Verdes*, simulando una batalla que, de acuerdo con sus participantes, se celebra solo una vez al año,

Si el pueblo la única vez que se divide de colores es para el carnaval, pero después normalmente todo el año el pueblo es uno, pa’ la fiesta del Señor es uno, para la Rueda es uno, pa’ la... para la fiesta de San Marcos es uno, pero la única vez que se divide es para cuando es carnaval no más, nada más (G. G., Sociedad el Progreso, 2014)

Y, sin embargo, tal división no desaparece terminada la fiesta, sino que permanece latente todo un año hasta despertar nuevamente en tiempos de carnaval. Cuando ya entendemos que verde y rojo son los bandos en carnaval, estos colores comienzan a tomar forma mientras recorremos las calles del pueblo, de improviso resaltan las casas pintadas de verde y otras de rojo; el hotel Heimbel tiene su fachada pintada del mismo verde que los locales donde se celebra carnaval; sobre el cerro más alto del valle, banderas rojas y verdes llevan el desgaste de todo un año acompañando las tumbas del cementerio; y más de algún mamiñano, de forma intencionada o por pereza, no baja la suya propia del techo de su casa.

### En búsqueda del origen de Carnaval

En nuestro primer acercamiento al carnaval mamiñano, interesadas por la división de las familias en bandos preguntamos si acaso esta festividad era semejante al que se realizaba en Cariquima. Esta comparación se daba porque para ese entonces, la idea de sumergirnos en carnaval había surgido como propuesta de terreno la localidad de Cariquima, pero entre la elaboración del proyecto y el viaje propiamente tal comenzaron a surgir dudas, o bien, inconvenientes; la distancia, el dinero necesario para la estadía y el propio desconocimiento de cómo llegar a Cariquima parecían argumentos razonables para barajar una segunda opción, en eso, habíamos oído mencionar que en Mamiña también se celebraba un carnaval en febrero, y según la información que manejábamos en ese momento, el sector precordillerano tarapaqueño estaba habitado por grupos pertenecientes a la etnia Aymara<sup>27</sup>, por lo que supusimos que el cambio de localidad no afectaría considerablemente el eje central de la investigación -que era el carnaval andino-.

Así que nuestra investigación comenzó con un importante sesgo, íbamos con la idea de presenciar una festividad parecida al que Patricia Beltrán (2000) describía en su tesis “Rituales en la comunidad de Cariquima”, en que la división del pueblo en dos mitades durante carnaval expresaba la complementariedad jurídica y territorial entre el Arajjsaya y Manqhasaya (Beltrán, 2000). Esta comparación nos llevó a resaltar preliminarmente las semejanzas en la división entre *Sociedades* del carnaval mamiñano al de Cariquima, sin

---

<sup>27</sup> Véase en Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (ICVHNT), 2008

embargo, a pesar de nuestra insistencia, los mamiñanos mencionaban que ‘*aquí uno sigue las tradiciones de los antepasados*’<sup>28</sup> y todo hacía entender que estas tradiciones no tenían relación con identidad indígena alguna; por lo que, nos recalcan que “... *el carnaval en Cariquima está el Arajsaya y Manqhasaya... y aquí son Los Verdes y los Progreso de arriba y abajo*”<sup>29</sup>, afirmando así que eran dos festividades absolutamente distintas.

Ciertamente en el carnaval mamiñano que tuve la oportunidad de asistir no existían referencias que a viva voz asociaran esta festividad con alguna etnia sea Aymara o Quechua, es más, sus participantes se empeñaban en recalcar los aspectos seculares de esta festividad, por ejemplo, que en su carnaval no había tinkus sino bandas o que el cargo de la fiesta no era alférez sino presidente. A pesar de estas respuestas, en la búsqueda de antecedentes sí había indicios que insistían en relacionar esta festividad con un origen étnico, por ejemplo, tenemos que en su libro ‘Los sones de la identidad. Mamiña tierra musical’, la arqueóloga mamiñana María José Capetillo y Paulo Lanás mencionan que “*Para ningún mamiñano es indiferente la festividad de Carnaval, la comunidad se divide en parcialidades o dualidades llamada El Progreso y los Verdes, defendiéndolas férreamente, siendo un reflejo actual del Ayllu*”<sup>30</sup> (Capetillo, & Lanás, 2012, p. 125), y un año más tarde, en un informe antropológico realizado en respuesta al ‘Proyecto de continuidad operacional de Cerro Colorado’ se refiere a que “*Tradicionalmente en el mundo andino los pueblos se dividían en dos mitades: Arajsaya y Manqhasaya. En el caso de Mamiña el pueblo se divide entre los ‘Verdes’ y los ‘Progreso’, grupos que representan estas dos mitades*” (Neira, 2013).

Por un lado, los antecedentes recabados confirmaban que durante el periodo colonial la conformación del Pueblo de Mamiña habría mantenido la organización dual que caracterizaba a los Señoríos prehispánicos<sup>31</sup>, y según un estudio realizado por Héctor González et. al., en el periodo colonial estos poblados habrían mantenido mayoritariamente funciones administrativas y “*solo era ocupado en ocasiones festivas o extraordinarias... [siendo este espacio residencial] resemantizado, con una conjunción de elementos*

---

<sup>28</sup> Entrevista a Geraldine Garnía, 2014

<sup>29</sup> Entrevista a Humberto Cautín, 2014

<sup>30</sup> De acuerdo con Hans Gundermann (2003) “*El término ayllu presente en la literatura antropológica andina significa un grupo de parentesco bilateral localizado que dispone de tierras explotadas coordinadamente*” (Gundermann, H., 2003: 127)

<sup>31</sup> Véase en Hans Gundermann (2003) La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá.

provenientes de la tradición judeo-cristiana (p. ej., fiestas patronales, carnavales, iglesias, plazas, calvarios) y prehispánica (p. ej., agrupación residencial por ayllu y mitades, culto disfrazado a cerros y antepasados)” (González, et al., 2014, p. 236). Y según la información que mencionaba el estudio arqueológico realizado por Gloria Cabello, et. al. (2020), “En tiempos coloniales, el poblado de Mamiña Iquiuca y Parca eran anexos parroquiales del curato de Tarapacá y contaban con capilla o iglesia” (Cabello, G., et. al., 2020), por lo que es plausible que el Pueblo de Mamiña haya conformado tempranamente un calendario religioso que colaborara en la integración y las resistencias de sus habitantes al orden colonial, pero nada parecía indicar que las *Sociedades* de carnaval fuesen un símil o reflejo de las parcialidades o ayllus aymara.

Quisiera matizar esto con el mayor cuidado que pueda. Primero, siguiendo a Eric Hobsbawn “las <<tradiciones>> que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen” (Hobsbawn, 1983, p. 7), y según los antecedentes recabados en terreno la emergencia de las *Sociedades* en el valle habría surgido durante la expansión del ciclo salitrero en Tarapacá, en los albores de la era industrial cuando las nuevas rupturas promovidas por el traspaso de Tarapacá al Estado chileno remplazan el orden de lo sagrado y lo profano del sistema religioso colonial por ideales cuya realización se interpretaban como desarrollo o ‘progreso’ (Balandier, 1993), por lo que se habría gestado “un nuevo sincretismo religioso, con raíces coloniales, que tomaron en estos parajes una actitud más efectiva y mitológica en oposición a la cognitiva y teológica promovida desde la iglesia chilena” (Figueroa, 2005, p. 192), en este sentido, puede que carnaval haya colaborado en el proceso de adaptación del viejo orden productivo del valle mamiñano “cuando se producen cambios o bastante amplios y rápidos en la oferta y en la demanda” (Hobsbawn, 1983, p. 11) quedando este obsoleto a los acontecimientos de la sociedad moderna.

Mientras entrevistamos a miembros de la familia Capetillo, uno de los linajes mamiñanos que históricamente han presidido esta festividad, nos enseñan una fotografía datada al año 1907, y nos mencionan que la separación de los bandos habría sucedido “una generación antes de la que está en la foto”<sup>32</sup>, lo cual, también coincide con la memoria que tienen en su mayoría los participantes respecto a la aparición de los bandos en carnaval.

---

<sup>32</sup> Entrevista a María José Capetillo, 2016

Si la descendencia de verdista era por parte del abuelo - **¿Y estos abuelos de qué año son?** - Murió como a los 76 años y todavía está la lápida allá en el cementerio, pero murió como el... en estos momentos tendría que tener como sus 150 años. – **Entonces, la diferencia entre la sociedad de los verdes y sociedad el progreso ya existía hace 150 años atrás-** Sí... incluso más antes todavía...es que siempre nos hablan o nos han dicho que antes no era así, que antes solamente estaba la Sociedad el Progreso, entonces nunca hemos sabido o hemos calculado hace cuanto antes era, o sea, como me lo decían tan de manera tan fresca, pensaba que tal vez ese antes eran como el año 50', 1950, por ahí que se había dividido, y no, es más allá... a ver... podría haber sido hace como 200 años atrás (Humberto Cautín, 2014)

Cuando se les pregunta a los mamiñanos sobre el 'origen' de carnaval, existe consenso en que esta festividad 'aparece' en el valle siendo '*un carnaval como cualquier otro*'<sup>33</sup>, esto es, 'el pueblo' que celebra unido; la división, según ellos, 'llegó' posterior a un conflicto, en que un grupo -siempre afuerino- ofendido y/o expulsado decide formar su propio baile para competir con el primero. El primer baile sería la '*Sociedad El Progreso*', y el que se forma después, sería la '*Sociedad Los Verdes*'. Este es el orden que se encuentra en casi, por no decir todas, las versiones del 'origen' de carnaval. Lo anterior daría a entender que carnaval se habría formado a partir de las relaciones de poder de grupos diferenciados en el valle.



Fotografía 2: Carnaval (1907) Sociedad el Progreso baila el cachimbo. Fuente: Familia Capetillo.

<sup>33</sup> Entrevista a Eumelia Bacían, 2014

Para poder entender por qué carnaval emerge como una sola fiesta debemos trasladarnos a los albores de la república peruana. Un reciente estudio realizado por el antropólogo Sergio González (2022) respecto a la persistencia de la ‘aristocracia indígena’ en Tarapacá, comprobaría la existencia de una elite indígena que preside a las leyes republicanas de abolición del tributo colonial para mantenerse vigente en los cargos de alcalde, gobernador y jueces de paz (González, 2022). De acuerdo con los antecedentes recabados por González, el valle mamiñano habría mantenido el cargo de juez de paz durante todo el periodo estatal peruano, dirá que “*los propios valles precordilleranos con su producción agropecuaria permitieron la existencia de grupos sociales de gran peso político (considerando la cantidad de población) para el Perú. Fue fundamental la utilización de los valles como espacio social y económico*” (González, 1987 p. 39)

Al respecto, en la investigación arqueológica realizada por Gloria Cabello et al. se confirmaría que “*A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los poblados de Quipisca y Mamiña aumentaron sus producciones agrícolas, ganaderas, forrajeras, de carne, carbón y leña, las cuales eran trasladadas y distribuidas en recuas de mulas y burros para abastecer las oficinas salitreras*<sup>34</sup>...” (Cabello, et al., 2020 p. 47), esto podría insinuar que el valle mamiñano tempranamente se integró al circuito de caravanas que se dirigían a las oficinas salitreras. Pero existe un detalle no menor, durante la administración peruana las parcialidades, *ayllu Araczaya* y *ayllu Mancazaya* desaparecen de los registros oficiales y se prioriza una autoridad por pueblo<sup>35</sup>. Según Alberto Díaz et al. (2011) los ideales civilizatorios del Estado peruano iniciaron una suerte de ‘democratización’ de los cargos locales y el juez de paz pasando a ser estos cargos representativos de las comunidades en su conjunto, idealmente, rotando cada año de ejercicio. “*Asimismo los jueces fueron considerados como una ‘autoridad’ reconocida por la comunidad dada su condición de ‘buen vecino’, mediador de conflictos intracomunitarios*” (Díaz, et al., 2011 p. 523).

Debido a su ubicación cercana a los cantones salitreros y eje que conectaba los centros poblados de Pica y Tarapacá, el valle de Mamiña se posiciona como Distrito durante la

---

<sup>34</sup> En este mismo estudio se menciona que el valle mamiñano trasladaba sus productos “a las oficinas salitreras de los cantones de Pozo Almonte, La Noria, Alto San Antonio y Huara; Mapocho, Peña Grande y Chica, Don Guillermo, Cala-Cala, Huara, incluso Humberstone” (Cabello, G., et. al, 2020 p. 32)

<sup>35</sup> Véase en González, H., et al., 2014. Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile.

administración peruana, por lo que, tempranamente, la jerarquía interna del valle se acomodará a la estructura del Estado Nación peruano. Una vez que Tarapacá sea integrado al Estado Nación chileno, el valle quedará desafectado de las instituciones gubernamentales que legitimaban la estructura de su jerarquía interna al mismo tiempo que el aumento en la explotación del salitre favorecía la fuga de los campesinos indígenas hacia las oficinas salitreras<sup>36</sup>, siendo esta situación de cambios entre la oferta y la demanda la que gatillaría la emergencia de nuevas tradiciones y la reestructuración del calendario festivo en Mamiña.

Todo proyecto de dominación trae consigo una propaganda que intenta legitimar sus acciones; y el traspaso en la industria del salitre a las factorías inglesas arrastrará consigo una frágil estructura tecnológica<sup>37</sup> que, para sostener en el tiempo la demanda global de nitrato de sodio, alentó la difusión de una idea coherente a la apertura de Tarapacá al mercado mundial, decantando esto, en una solapada pero activa propaganda que buscaba exaltar los ideales de ‘progreso’ y ‘desarrollo’ objetivado socialmente en la idea de la ‘*Sociedad del Salitre*’ y subjetivado en el ‘pampino’ como motor de engranaje del Tarapacá industrial. No obstante, esta propaganda ocultaba la explotación abusiva de la fuerza de trabajo. El sociólogo Juan Van Kessel (2008) dirá que el modelo de explotación colonial en Tarapacá, esto es, el abuso desmedido de recursos humanos, hidráulicos y agropecuarios al servicio de la actividad salitrera fue justificada mediante los ideales de ‘progreso’ como ‘*meta y programa política*’ que perduraría hasta fin del ciclo salitrero. Por su parte, la propaganda de la *Sociedad del Salitre* logrará atravesar las fronteras del tradicionalismo mamiñano y la moralidad y virtudes del ‘pampino’ paulatinamente se incrustarán adaptando creencias y formando un nuevo origen que pudiera justificar la transición de *ser* campesino a *ser* obrero, claro está, ocultando, tras su velo, el proceso de mercantilización de las economías campesinas<sup>38</sup>.

En palabras de James Scott, “*la subsistencia de cualquier modelo de dominación siempre es problemática*” (Scott, 2014, p. 77), y en Tarapacá, las crisis de la industria salitrera, será cada

---

<sup>36</sup> Un dato relevante a esta cuestión nos aporta el estudio realizado por el historiador Luis Castro (2008), en que se menciona el descontento del vicario de Mamiña al intendente de Tarapacá debido a que “Hace más de ocho meses que este pueblo de Mamiña está sin ninguna autoridad. Hace meses se nombró a don Esteban Bacian de Juez, pero hasta la fecha no se hizo cargo de su puesto, está trabajando en las oficinas [salitreras] y no piensa venirse, ni habrá renunciado (ARTIT, vol. 1, Solicitudes 1917. En Castro, L., 2008 p. 227)

<sup>37</sup> Donoso, 2018. Los albores de la industria salitrera en Tarapacá

<sup>38</sup> Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2003.

vez más frecuentes y sostenidas en el tiempo<sup>39</sup>. El periodo de recesión del ciclo salitrero generará una implosiva fe en el ‘progreso’ que en el centro de la sociedad industrial tarapaqueña converge en la conformación de un movimiento emancipador, en tanto, la periferia, incubará las semillas de un nuevo sincretismo religioso con características coloniales; mientras se alzaban las huelgas en las oficinas salitreras, en los valles precordilleranos se forjaba el mensaje del nuevo orden social; pero este mensaje llegará por una vía muy singular: la música, paradójicamente, de las bandas instrumentales del ejército.

### El Origen de la Sociedad el Progreso

En su estudio sobre el surgimiento de las Bandas de Bronce en Tarapacá, Alberto Díaz dirá que el acceso a la instrucción musical de las poblaciones vallesteras y cordilleranas sucederá cuando ingresen al sistema de conscripción militar el cual habría surgido posterior a una “*reforma castrense influenciada por la normativa de reclutamiento prusiana*” (Díaz, 2009, p. 372), según Díaz, esta reforma diversificó el funcionamiento de la institución militar, requiriendo un “*contingente que no solo dominará los armamentos, sino que fuera capaz de asumir los diferentes tipos de oficios que el nuevo sistema logístico castrense requería, como sastres, mecánicos, electricistas, practicantes, cocineros y músicos, entre otros*” (Op. Cit., p. 378). En las poblaciones vallesteras, la conscripción militar se transformará en una estrategia de movilidad social, táctica de supervivencia frente a una sociedad moderna que los denostaba por su condición de campesinos indígenas, cabe recordar, que el valle mamiñano ya se había desarrollado un proceso de nacionalización con el Estado peruano, por lo que hasta muy entrado el siglo XX los mamiñanos continuaban inculcando a su descendencia ‘*un profundo respecto por la nación de los Incas*’<sup>40</sup>. De este modo, la conscripción militar obligatoria buscará

propagar el sentimiento nacional en la población y la reproducción de los vínculos de la Nación. Al mismo tiempo, permite unificar, mediante el uso de la fuerza o el disciplinamiento, el imaginario colectivo de la membresía nacional, imponiendo lenguajes y símbolos que refuerzan la cohesión de la sociedad, asegurando la lealtad de los ciudadanos que comparten tradiciones y normativas desplegadas desde el Estado (Díaz, 2009, p. 372)

---

<sup>39</sup> Miranda, S., Leiva S., (2016). El norte grande durante el ciclo del Salitre...

<sup>40</sup> Véase en Capetillo, M. J., Lanás P., 2012 “Los sones de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical”

Para James Scott sostener la dominación requiere de constantes impulsos de consolidación, perpetuación y adaptación, “*una buena parte de ese trabajo de sometimiento consiste en simbolizar la dominación con manifestaciones y demostraciones de poder*” (Scott, 2004, p. 71). Son las relaciones de poder las que eventualmente necesitan en el escenario público de una máscara que oculte *sus* ‘verdaderas intenciones’ y en Tarapacá, la instrucción musical articuló la creación de las ‘bandas de bronce’ al servicio de desfiles y conmemoraciones gestando una verdadera campaña por asegurar ‘*el imaginario colectivo de la membresía nacional*’.

Los antecedentes aportados por la arqueóloga mamiñana María José Capetillo y Paulo Lanás (2013), apuntarían a que previo a la instrucción militar, en Mamiña, la formación de músicos estaba sujeto en la institución de la iglesia, el cura Juan Kruche será quien a finales del siglo XIX “*vislumbra la potencialidad de los músicos mamiñanos con los vientos, formando una Banda de Bronce con 30 integrantes*” (Capetillo, Lanás, 2013, p. 61). A propósito de esto último, la historiadora C. Figueroa (2005) sostendrá que la iglesia habría sido la única institución del Estado peruano que permaneció vigente en los poblados de la zona vallesteras hasta que fueron ‘tomadas’ por la vicaría chilena posterior a la transición, apareciendo en esta administración como “*una doctrina independiente y las localidades de Parca, Iquiuca, Quipisca y Macaya estaban bajo de su administración*” (Cabellos, et al., 2020, p. 58), el interés cada vez mayor por controlar ciertos poblados estratégicos gravitantes a las factorías salitreras se verá reflejado en las pugnas de poder entre los curas y agentes fiscales<sup>41</sup>, esta situación, en el poblado de Mamiña, traerá como respuesta la resistencia de la población ante las instituciones del Estado chileno apropiándose ellos del ‘*control de la ritualidad de las celebraciones católicas*’<sup>42</sup>, haciendo caso omiso de la autoridad estatal o los sagrados sacramentos.

Para contrarrestar esta carencia de ‘unidad’ que ofrecía la ideología de la sociedad capitalista, emergen nuevas tradiciones que se injertan en la estructura del antiguo orden religioso

---

<sup>41</sup> Castro, et. al., 2014. Párrocos, agentes fiscales y comunidades indígenas...

<sup>42</sup> En el estudio realizado por Castro, L., et. al., se menciona que “*intentaban tomar plena posesión de cada uno de los recintos y los artefactos por el solo hecho de sus investiduras y no por legitimación. Conflictos que se acrecentaban en su connotación sociocultural y política cuando algunos sacerdotes los asumían como graves problemas intrínsecos a la nacionalidad peruana y a la condición indígena de sus feligreses*” (Castro, et al., 2014, p. 42)

colonial incorporando los códigos y simbolismos -para llenar los puntos ciegos o vacíos de la ideología dominante- provenientes de las consignas de ‘progreso’ y ‘desarrollo’ que difunde la propaganda de la *Sociedad del Salitre* y el disciplinamiento musical de la milicia; ambos, se transformarán en técnicas de control social, particularmente, el despliegue de bandas de músicos por las ciudades y oficinas salitreras consolidarán lo que James Scott (2004) dice es el discurso oficial de la dominación; espectáculos, que buscan la ‘interiorización a gran escala de los valores dominantes’ (Eagleton, 1997 p. 61), el ‘espíritu nacional’ que en Tarapacá orientará la fuerza de trabajo hacia la industria del salitre.

El historiador Eric Hobsbawn (2002) dirá que las rápidas transformaciones durante el surgimiento de la era industrial debilitarán los modelos sociales y las instituciones que establecían o simbolizaban la cohesión social, no quedando opción que recurrir a la ‘*gran reserva simbólica*’ de materiales ‘*acumulados en el pasado*’ para adaptar o dar vida a nuevas tradiciones que se pudiesen injertar en las antiguas (Hobsbawn, 2002) y así asegurar la vigencia de las dinámicas sociales sostenidas por las instituciones, el estatus o relaciones con la autoridad. Una autoridad coherente a la ideología capitalista. En Mamiña, el grupo que comenzará a hacer frente a las fracturas y cambios estará conformado por aquellos que “*ejerciendo su soberanía, buscarán en la pampa salitrera puestos de trabajo, más también darán un nuevo significado al ser mamiñano al volver permanentemente al poblado para rituales y fechas importantes como lo eran las festividades religiosas*” (Capetillo, Lanás, 2013). La emergencia de la ‘*Sociedad el Progreso*’ sucederá en este periodo de transición donde la elite local requerirá elaborar un nuevo bagaje simbólico que se injerte en las fisuras del sistema ideológico del Tarapacá industrial para proveerles de lazos de unión entre la sociedad industrial y el valle mamiñano.

Según James Scott (2004, la dominación no persiste por su propia inercia, a diferencia del orden mitológico o religioso, la ideología del sistema capitalista tiene fisuras y contradicciones (Eagleton, 1997), por lo que requiere de un refuerzo constante de sus ideas fundantes, en este sentido, al igual que la propaganda, la milicia se transformará en una técnica de control social, colaborando ambos, en la difusión sistemática de los valores y creencias de los grupos dominantes (Eagleton, 1997). Según Jacques Attali, “*el cambio se inscribe en el ruido más rápidamente de lo que tarda en transformar la sociedad*” (Attali,

1995, p. 14). Así, la instrucción musical logrará cruzar la frontera de las tradiciones locales y se transformará en el nexo entre los valores y creencias que sostenía el sistema industrial tarapaqueño y el espacio festivo local.

A principios de siglo XX parte importante de la primera generación de músicos mamiñanos que reciben la instrucción musical en la parroquia del valle ya hace de la música su única fuente de trabajo, participando de ‘teatros móviles’ que itineran por los cantones salitreros<sup>43</sup>, esta primera generación será la que persuada a una segunda generación de músicos volver al regimiento para perfeccionar su técnica musical; precisamente, es esta segunda generación de músicos mamiñanos la que comenzará a tener puestos laborales en el regimiento y las oficinas salitreras para volver al valle mamiñano y ‘tomar’ los cargos de alferazgo en las festividades religiosas (Capetillo, Lanás, 2013).

Por otro lado, los jóvenes mamiñanos verán que ‘la disciplina’, ‘la unidad’ y ‘el sacrificio’ con que ejercían su formación de músicos comenzará a proveerles de prestigio en el valle. Como dijera James Scott “*tarde o temprano, aquellos obligados por la dominación a usar una máscara se darán cuenta de que sus rostros han terminado por identificarse con ellas*” (Scott, 2004 p. 34). De este modo, el paso por la instrucción musical comenzará a asociarse al contenido ideológico de los grupos de poder; así, ser soldado-musico-obrero del salitre se desplazará a la cúspide de la jerarquía interna del valle mamiñano<sup>44</sup>. En este nuevo orden, los soldados-músicos serán los nuevos custodios del poder, o bien, de las puertas del ‘arriba’ del valle, o bien, donde reside la elite local, transformando la instrucción musical en una forma de ascenso social.

traía bolivianos, les enseñaba por un tiempo a tocar y una vez que aprendieron se los llevaba por un tiempo a tocar, se los llevaba para su banda, él era jefe de contratos, iba de salitrera en salitrera haciendo contratos, él se dedicaba a eso; nunca llevó el trabajo en la chacra esa era mi mamita y esta misma llevaba su cosecha a mula a Pica y las salitreras [...] en el carnaval tomaba a los músicos y salía con El Progreso muy fanático e incluso invitaba a turistas del hotel de los Bonilla Glasinovic a dar vueltas por el pueblo (Capetillo, Lanás, 2013 p. 45).

El proceso de proletarización modificará las relaciones sociales de producción, en la medida que los hombres emigraban al regimiento o las oficinas salitreras en búsqueda de puestos

---

<sup>43</sup> Véase en Capetillo, Lanás, 2012 “Los sones de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical”

<sup>44</sup> *Ibíd.*

salariales serán las mujeres las que comenzarán a tomar las vacantes en el trabajo de arriaje y trasladar parte de su producción agrícola hacía las oficinas salitreras con el propósito de hacer trueque, venderlos o simplemente distribuirlo con sus familiares que trabajaban ahí; probablemente, estos cambios abrirá la puerta a nuevas tensiones dentro de la unidad productiva. En el valle, las poblaciones de pastores provenientes del altiplano seguirán requiriendo de la producción agrícola de la precordillera para su subsistencia, no obstante, comenzarán a ser atraídos por la educación musical ‘custodiada’ por la clase obrera precordillerana en un periodo donde las zonas altiplánicas estaban desafectadas de las instituciones educacionales formales<sup>45</sup>. Prontamente, son estos jóvenes mamiñanos los que comenzarán a remplazar las herramientas agrícolas por el clarinete, la trompeta o el pistón, transformándose estas en sus nuevas herramientas de trabajo, aquello que les dotaba de prestigio. Esta posibilidad, legitimaba un orden jerárquico que era coherente con un sistema industrial tarapaqueño en crisis

La formación musical fue algo esencial para los jóvenes mamiñanos durante la década de 1940 y 1950, en primer lugar, practicar la música permitía tener un oficio que era requerido en constantes ocasiones, lo que habría opciones de ingresos económicos para el músico y su familia. La estabilidad económica era valorada en un periodo regional en crisis post boom salitrero, donde cualquier ingreso extra era apreciado (Capetillo, & Lanás, 2013, p. 41)

En este periodo de crisis, los maestros mamiñanos comenzarán a alentar a *sus* discípulos más ‘entusiastas’ a continuar su perfeccionamiento en la milicia<sup>46</sup>. Por su parte, tomar el camino de la milicia requería del sometimiento de los jóvenes a la rigurosidad de la educación prusiana, la cual, buscaba estampar en cada conscripto el *ethos* del temperamento militar: la obediencia a la autoridad, la disciplina y el sacrificio<sup>47</sup>. A propósito de esto último, es posible que en la relación maestro-discípulo se gestara la semilla del *ethos* que caracteriza el nuevo orden jerárquico en el valle y cuyo asenso en el valle mamiñano se localizará en la idea de *ser* ‘entusiasta’. De este modo, en la instrucción musical que realizaban los maestros a sus jóvenes aprendices ya sean estos sus hijos o sobrinos, solo los ‘entusiastas’ eran disuadidos a perfeccionar su técnica en la instrucción militar, solo los entusiastas lograban formar parte de las filas de las bandas del ejército, solo los entusiastas eran alférez en las festividades, solo

---

<sup>45</sup> Castro, 2004. Una escuela fiscal ausente, una chilenización inexistente...

<sup>46</sup> Véase en Capetillo, Lanás, 2012 “Los sones de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical”

<sup>47</sup> *Ibíd.*

los entusiastas tenían la posibilidad de transformarse en ‘grandes maestros’. Precisamente, será este temperamento el que comenzará a diluirse en el espacio festivo, así, el deseo de inculcar un orden jerárquico en la formación de las bandas de bronce se ritualizará en demostraciones festivas

“... en Mamiña antiguamente cualquiera dirigía, después teníamos el tiempo del respeto por los músicos más antiguos, más viejos, estaban los músicos más jóvenes y el músico más antiguo ese era el que se hacía cargo de la banda y así es hasta ahora” (Entrevista a Emigdio Bacian, en Capetillo, y Lanás, 2012, p. 94)

El etnohistoriador Alberto Díaz (2009) menciona que son los alférez quienes legitiman el espacio para que las bandas de músicos se pudieran integrar en el espacio ritual, e insinúa que “*De no ser así, la banda habría estado vinculada solo a desfiles o eventos, y no musicalizar las costumbres indígenas*” (Díaz, 2009, p. 384). Pero en el valle mamiñano son los soldados músicos quienes a inicios del siglo XX comenzarán a ser los que aumenten el flujo de dinero a través de la nueva riqueza de la actividad salitrera, por lo que, serán ellos quienes a través de sus festividades encarnen la idea del “*progreso de Tarapacá*”<sup>48</sup>, difundiendo sistemáticamente los valores y creencias de los grupos dominantes de la sociedad industrial, cambiando el código musical y los simbolismos en las festividades, dejando entrever un antes y un después en la jerarquía interna del valle que durante la primera mitad de siglo XX comenzará a desplazarse desde la institucionalidad de la Iglesia católica hacia la institución que legitima la sociedad industrial, la milicia. El surgimiento de un nuevo grupo de poder conformado por los músicos – soldados – obreros del salitre transformará cualitativamente la relación entre las parcialidades, y lo que suponemos, se expresa en la forma que los mamiñanos hacen su carnaval.

Lo que contaba mi mamá es que antiguamente existía un solo baile, que era el Progreso, un año estaban celebrando ellos y habían llegado unos bolivianos que se enojaron, hubo una pelea, y ahí se formó el otro baile. El otro baile se formó al lado de Ipla, donde están los baños, no sé cómo se llama esa parte, los antiguos saben cómo se llama. De ahí sacaron ese baile Los Verdes, y de ahí que está dividido el pueblo (Eumelia Bacian, 2014)

Yo creo que... por lo que estamos viendo ahora... esto fue por un error de, no error, sino que fue una división, porque nosotros éramos una familia casi de escasos recursos, incluso ahí los Estica igual eran los que vivían abajo, los Baciares también tenían propiedad abajo, pero no tanto, y estos Baciares que se dividieron también eran

---

<sup>48</sup> Véase en Van Kessel, 2003. Holocausto al Progreso: los Aymaras de Tarapacá

pobretones. Entonces, qué paso, pa' mí, que como allá en los progresos estaban los encopetados, los encopetados eran los que tenían, los pudientes, entonces estos otros que no los dejaban entrar formaron el baile, más menos 150 años atrás. (Humberto Cautín, 2014)

Como vehículo de la ideología, el carnaval mamiñano contribuiría a legitimar los intereses de un grupo o clase dominante (Eagleton, 1997), en este sentido, la *Sociedad El Progreso* sublimaría los ideales de 'progreso' y 'desarrollo' que representaban los soldados-músicos-obreros del salitre del moderno Tarapacá en negación a las poblaciones campesinas o pastoras que provenían del altiplano y residían en la parte baja del valle. Así, el carnaval será el escenario de la incesante lucha por definir una frontera entre los grupos dominantes mamiñanos en el ámbito indispensable de los conflictos ordinarios de la vida cotidiana, o bien, de un orden productivo que se jerarquiza en concordancia con la *Sociedad del salitre*. A partir de este momento, la rivalidad entre las *Sociedades* pasará a ser un factor de restricción en la relación entre los grupos de poder, no obstante, estos grupos de poder conformado por verdaderas coaliciones de parentesco no son estáticos en el tiempo y pasado la recesión del salitre el moderno Tarapacá verá un nuevo amanecer en un próximo ciclo minero sacudiendo el orden en la jerarquía local mamiñana generando nuevos cambios en los grupos de poder, fragmentando a los linajes mamiñanos que desafían a los mecanismos reguladores del orden en el valle mamiñano.

### El Origen de la Sociedad los Verdes

Desde una perspectiva que toma como eje la idea de globalización, el sociólogo Juan Podestá (2018) argumenta que entre los años 1930 y 1990 el Tarapacá rural -enfocando su análisis en la provincia del Tamarugal- experimentó una aceleración de los procesos de desintegración, forzando nuevamente una migración masiva de los pobladores precordilleranos hacia los sectores urbanos. Es en este periodo de crisis cuando la población altiplánica de Cancosa y Lirima baja y comienza a asentarse en las laderas<sup>49</sup> del sector agrícola del valle de Mamiña, mientras los músicos retirados de las filas del ejército pero que habían logrado alguna

---

<sup>49</sup> El vínculo histórico entre Cancosa y el valle de Mamiña queda registrado por René Peri Fagerstrom (1984), "Conocer y charlar con el fundador de un pueblo no ocurre todos los días, menos cuando uno ha ido simplemente a comprarle un chal de lana, en su propia "fábrica", ubicada sobre los andenes más feraces de Mamiña. Allí Antonio Mamani, mi amigo fundador, lleva el vellón de sus llamas y alpacas, los carda, los hila y los teje con técnicas antiguas, como su mirada negra y alegre" ( p. 85)

especialización técnica o rango militar emigran a la urbe o de lleno a otras regiones del país en búsqueda de oportunidades laborales como maestros o músicos<sup>50</sup>. Por consiguiente, las familias provenientes de Cancosa y Lirima comenzarán a habitar y cultivar en las tierras de quienes habían partido gestando coaliciones de parentesco que cada vez mejoran su posición social en el valle asumiendo cargos de alferazgo en las festividades mamiñanas, introduciendo ellos, nuevos simbolismos y significaciones.

Según nos vienen contando nuestros abuelos era un solo bando, que era El Progreso, o sea, era como para reunirse, hacer una fiesta y celebrar el carnaval. Y en el sector de Ipla, llegó gente de afuera, de Cancosa, Bolivia y ellos como que no participaban del pueblo con la gente de aquí,... ellos también querían celebrar su carnaval... sacaron su propio bando y salieron con pasto así como celebran más al interior, con su hoja de chacra, todo de choclo con esas cosas, entonces decían "mira todos de verde" y ellos parecían de verde, verde de sus hojas del valle, y quedaron 'Los Verdes', y los de acá siguieron siendo los rojos del Progreso, y ahí algunos se fueron para el otro lado y quedaron ambos bandos, pero en un principio era uno solo como en todas partes, un solo baile, y ahí quedo, lo que nos cuentan los abuelos, que era así. En este momento están los Cautín, hay Capetillo y ellos son familias mamiñanas desde muchos años. (Iris Caqueo, entrevista 2014)

Según Pierre Clastres (2016), la exclusión del 'Otro' remite, en esencia, a la conservación de la 'unidad' o sentido de totalidad en la relación política con los grupos vecinos, por lo que, la emergencia de la *Sociedad Los Verdes* en este periodo, en palabras de Eric Wolf (1990), podría sostenerse como una acción simbólica de poder de coaliciones de parentesco que comenzarían a corporativizarse buscando resguardar, o bien, competir por los recursos del valle, sean estos agrícolas, humanos o de otra índole buscando en la festividades una forma de legitimar un tipo de asociatividad. En carnaval nada es azaroso, ya sabemos que a principios de siglo XX, las familias corporativizadas en la *Sociedad El Progreso* serían aquellas que tempranamente comenzaron el proceso de proletarización en el valle, legitimando su autoridad a través de la formación de bandas musicales, por lo tanto, si hacemos una lectura el discurso oculto de los símbolos que un grupo elige en su representación, es posible que las familias de Cancosa y Lirima intentaran resaltar 'con su hoja de chacra' el control de un proceso productivo en el valle, ofreciendo resistencia a los cambios de la estructura local precordillerana, por unidades de parentesco provenientes del altiplano que todavía mantenían su vínculo atávico con el trabajo agropecuario y de pastoreo.

---

<sup>50</sup> Véase en Capetillo, Lanas, 2012 "Los sonos de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical"

Siguiendo con Wolf, la posibilidad de corporativizarse en la *Sociedad los Verdes* les habría brindado a las familias provenientes del altiplano un sentido de identidad vinculado con su nuevo hogar en Mamiña.

Aquí, nuevamente observamos el doble juego de motor y engranaje de la costumbre, a saber que los grupos de poder buscarían “*inculcar determinados valores o normas de comportamiento*” (Hobsbawn, 2002, p. 8) a través de las *Sociedades* de carnaval, en este sentido, estas coaliciones de parentesco no solamente distribuían sus recursos de forma diferenciada, sino también, arrastraban una ‘moral’ que los caracterizaba; aspectos valóricos que suponían un tipo de dinámicas sociales, simbolismos y jerarquías respecto a la forma de distribución de estos recursos del valle, estos grupos que posiblemente organizaban el trabajo de forma distinta se corporativizaban en las *Sociedades* de carnaval. La ornamentación también dice cosas respecto a la forma en que se asienta el poder, según pudimos rastrear la idea de traer banderas a carnaval surge, precisamente, cuando las familias de Cancosa y Lirima comienzan a mejorar su posición en el valle, aumentando el flujo de recursos en la fiesta de la *Sociedad Los Verdes* integrando e ‘inventando’ prácticas en carnaval. Puede que sea en este periodo cuando el color de la *Sociedad el Progreso* cambia de naranja a rojo, según nos comentaron, el color rojo habría llegado a mano de los mamiñanos que participaban en los partidos políticos asociados al movimiento obrero en Tarapacá. “*y la bandera antes era salmón, yo no sé por qué se cambió a roja, así que ahora todos seguimos con rojo.*” (Geraldine Caballero, entrevista 2014)

A pesar de ser un territorio rico en recursos mineros, agrícolas y ganaderos; posterior a la crisis del salitre, el Tarapacá rural aumentará sus niveles de pobreza y exclusión territorial (Podestá, 2018, p. 154), en este letargo, el valle mamiñano volverá a ser un espacio central en la subsistencia de las familias mamiñanas diluyendo los factores económicos que alguna vez restringieron las relaciones de clase entre la elite local del valle y las familias provenientes del altiplano, facilitando, de esta manera, las relaciones de cooperación en la distribución de los recursos, probablemente, sea en este periodo cuando emerge un carnaval de consumo mesurado, que se sustenta en el trabajo colaborativo y la rivalidad entre las *Sociedades* no desborda las reglas juego. Al respecto, durante una entrevista, una abuela mamiñana nos menciona sobre la rivalidad en carnaval, “*Me acuerdo cuando estaba chica*

*se disfrazaban y a las 12 de la noche iban al local de Los Verdes, y después Los Verdes iban al local de Los Progresos; así iban todos unidos, no había pelea, nada”* (Adela Aravires, 2014). En retrospectiva, puede que este comentario nos diga más del carnaval del ‘*presente*’ al que se realizaba en un pasado remoto, no obstante, plantea la idea de que la forma en que aparece la violencia en carnaval cambia, que habrá tiempos donde esta puede ser contenida por las reglas del juego y otros en que desafía estas reglas. Por su parte, estos cambios en carnaval no son azarosos, tienen una razón que se cuele en las dinámicas de las relaciones de los grupos de poder del valle que se enfrentan a los cambios de un sistema más amplio de relaciones humanas.

A mediados del siglo XX emerge nuevamente el requerimiento por agrupaciones locales de la región de Tarapacá y la provincia de Oruro de crear un corredor transfronterizo con el objetivo de seguir afianzando sus relaciones comerciales. Esta vez, apoyada por los gobiernos centrales, se impulsa la iniciativa para construir una carretera de carga pesada. La construcción de esta carretera que uniría la ciudad de Iquique en Chile con la ciudad de Oruro en Bolivia sería el primer escaño para la facilitar la integración entre ambos países. En la región, este proyecto logró canalizar la fuerza de trabajo local y renovar la esperanza de ‘progreso’ y ‘desarrollo’ en periodo de crisis económica. Este hito de unión entre ambos países, concluirá con la ‘*caravana de la amistad*’ en 1958, una que parte desde Oruro arribando a Iquique un 21 de Mayo en el ‘Día de las Glorias Navales’ y otra caravana de vuelta a Oruro que llega a la ciudad el 16 de agosto, ‘Día de la Independencia de Bolivia’ (González, 2012).

En ese tiempo estaba conectándose el camino, cuando empezó a trabajar mi hermano con Bolivia por el lado de Cancosa, a mí me tocó trabajar ahí... como capataz empalmar el camino; o sea, llegar con el mismo camino hasta la misma frontera y ahí los bolivianos habían hecho un sendero prácticamente, y una vez que se unió, generó el movimiento acá en la provincia, hicieron una caravana para visitar Bolivia y después se retornaron de Bolivia... esos fueron los primeros encuentros que hubo en el desarrollo de la integración de Bolivia con Iquique” (Armando Capetillo, entrevista 2016)

La construcción de la carretera se transformará en un hito que dará la bienvenida a otra fase del capital en la región de Tarapacá. En ello, la familia Capetillo, perteneciente a la elite local mamiñana habría sido parte de las generaciones que ingresan al exiguo mercado regional de mediados de siglo XX como contratistas en obras y transporte, siendo esta generación la que

vuelve al valle queriendo desempeñar los cargos de autoridad en la organización mamiñana, y por lo tanto, en las festividades locales. A diferencia de sus abuelos, ésta nueva generación de jóvenes mamiñanos se habría formado en la escuela pública<sup>51</sup>, y, aunque esta escuela contara con un orfeón creado por los maestros mamiñanos con la intención de dar continuidad a la educación musical en el valle<sup>52</sup>, la educación formal abrirá las puertas a nuevos códigos y normas sociales susceptible a los cambios venideros, ciertamente, ya no embutidos en la conscripción militar del Tarapacá industrial, sino en las nuevas oportunidades del libre mercado.

El hito de la *'caravana de la amistad'* dará la bienvenida a nuevas fracturas en las unidades de parentesco corporativizadas en elite local, digamos, que esta nueva fase del capitalismo trae consigo su propia melodía para 'ordenar' el mundo. Jacques Attali (1995) dirá que la música utiliza códigos forjados en la historia de los hombres que los crean, por tanto, es a través de estos códigos que las melodías relatan la historia de su tiempo, en este sentido, las nuevas generaciones de músicos -aprendices de los grandes maestros mamiñanos- utilizarán las melodías que traían el nuevo mensaje de 'progreso' y 'desarrollo' para disputar los cargos de poder en el valle, *"De aquí a una fecha hacia atrás en Mamiña había otro tipo de música, cuando se abrió la frontera para hacer el comercio con Bolivia se hizo la primera caravana, hubo un cambio, pero tremendo"* (Armando Capetillo, entrevista 2016).

Según Jacques Attali (1995), la música es *"atributo de poder político y religioso"*, y antes que la música, este poder reside en la capacidad que tiene el músico de domesticar el 'ruido' del mundo para transformar esta disonancia en melodía, una melodía que, debido a sus características, figura coludida con el poder. Cuando la *Sociedad mamiñana* pasa de una estructura esencialmente jerarquizada como es la institución de la iglesia a otra igualmente jerarquizada como es la institución militar, se cambiará la toga por el uniforme militar y los objetos litúrgicos por los instrumentos musicales. El mensaje de la salvación divina será a través de la disciplina, el sacrificio y obediencia<sup>53</sup>. Hacer música se transformó para los soldados-músicos en un atributo de poder que solo unos pocos podían alcanzar, aquellos que

---

<sup>51</sup> Véase en Castro, 2004 "Una escuela fiscal ausente, una chilenización inexistente: la precaria escolaridad de los aymaras de tarapacá durante el ciclo expansivo del salitre (1880-1920)"

<sup>52</sup> Véase en Capetillo, Lanas, 2012 "Los sonos de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical"

<sup>53</sup> Véase en Capetillo, Lanas, 2012 "Los sonos de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical"

se sometían al rigor de la instrucción musical que impartían los maestros mamiñanos. Para los maestros mamiñanos la música era un atributo de *su* poder, daba pruebas convincentes del éxito del proyecto de desarrollo de la nación, por lo que transmitía de buena manera los valores dominantes. Así, fue la música revestida con los signos del poder lo que empezó a localizarse en el cachimbo y las heladas que se transformaron en el '*himno de la identidad mamiñana*'<sup>54</sup>.

También le digo tocaban la samba brasileña, tarantela todo tipo de música del carnaval que sean alegres, porque según nosotros el conocimiento musical, los trotes y la música boliviana son melodías menores y todas las melodías menores son tristes y por eso que el trote comienza como que se van muriendo, y son tristes porque son melodías menores y todas las músicas de tonos menores son tristes, en cambio, toda música con melodías de los tonos mayores es alegre (Entrevista a LC. En Capetillo, M. J. & Lanas, P., 2013 p. 128)

Por lo que, el arribo del 'trote boliviano' a Mamiña no fue bien recibido por los custodios de los ritmos festivos, para los viejos maestros, estas melodías se habían transformado en el 'ruido' subversivo que llegaba a competir en el espacio ritual. Es probable que para ese entonces la música oficializada por los soldados-músicos estuviese asociada a un tipo de contenido ideológico 'elevado' o de una idea de 'verdad' -progreso- que se materializaba en los lazos orgánicos profundos de la elite local. Cuando los jóvenes llegan al pueblo con la nueva riqueza del capital acompañado de los ritmos provenientes de Bolivia, los maestros tendrán la doble tarea seguir desarrollando la música que los representaba como también de defender esta melodía de los ritmos considerados decadentes. De esta manera, los maestros mamiñanos eran depositarios de una 'cultura elevada', pero también de poder político. Los maestros mamiñanos tenían la tarea de confirmar en las festividades la superioridad de la música aprendida en la instrucción militar, al respecto, Jacques Attali escribe que "*la música debe ser una defensa contra la diferencia; para ello debe ser poderosa y protegida*" (Attali, 1995, p. 18)

En este territorio político con límites claros, el 'trote boliviano' comenzará a correr los deslindes para forjar una nueva frontera en el espacio ritual, los ritmos extranjeros se transformarán en la consigna de las generaciones que emancipándose de la instrucción musical de los antiguos maestros mamiñanos logran expandirse hacia el mercado de la libre

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*

competencia de mediados de siglo XX<sup>55</sup>. Al emigrar al sector urbano en búsqueda de oportunidades laborales estas generaciones serán susceptibles a contraer lazos matrimoniales fuera del territorio precordillerano afianzando el trabajo productivo fuera de las fronteras del valle mamiñano, cómo dijera Eric Wolf, “*en situaciones en que la tierra y el trabajo se convierten en bienes de libre disposición, las coaliciones corporativas de parentesco... tienden a perder su monopolio sobre los recursos y las personas*” (Wolf, 1990 p.23). La pérdida de poder de la elite local sobre los recursos del valle y el surgimiento de la clase comercial como un grupo de poder emergente en la *Sociedad mamiñana*, aparece en carnaval como una división intergeneracional entre los ‘viejos maestros’ y los ‘jóvenes’ que traían la nueva riqueza del capital, al respecto, en la tesis de Pamela Albornoz y Margarita Mc Phee (2008) se observa la siguiente cita,

Unos se llaman Los Verdes y otros Los Progreso, antiguamente fijese que los verdes eran la juventud y los progreso eran los viejos, así era antes y después se perdió esa cosa’po, mis hijos se quedaron en Los Progresos, ahora están los viejos y los jóvenes, antes no’po, Los Progreso eran los viejos (Entrevista Adrián Bacian. En Albornoz, P., Mc Phee B., 2008 p. 151)

Las *Sociedades* de carnaval están atadas a los ciclos vitales humanos, por lo que es imposible sostener una distinción etaria en el tiempo, habrá años en que una *Sociedad* se destaque por agrupar mayoritariamente a participantes adultos y el otro a participantes jóvenes, pero más temprano que tarde estos jóvenes se transformaran en los nuevos adultos que colaboren activamente en la organización de su fiesta, llevando ellos a sus parejas, familia o amigos. Si pensamos en carnaval como una estructura que busca ‘fijar’ el estatus o relaciones de autoridad (Hobsbawn, 1983), en coherencia con el sistema capitalista (Eagleton, 1997), la división entre ‘viejos’ y ‘jóvenes’ en carnaval estaría revelando la readecuación de la organización jerárquica del valle en un periodo donde la sociedad industrial tarapaqueña queda atrás para dar la bienvenida a la sociedad de la libre competencia, en ello, la *Sociedad mamiñana* busca a través de la estructura ritual adaptarse al Tarapacá de la libre competencia, reteniendo los cambios, manteniendo cierta jerarquía de las coaliciones de parentesco, no obstante, vemos como este orden cambia según las determinaciones del sistema capitalista.

---

<sup>55</sup> Véase en González, Gundermann, Hidalgo, 2014 “Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los Aymara del norte de Chile”

Por lo general, las tensiones que suceden a los cambios ‘estallan’ en forma de conflictos dentro de las unidades de parentesco que conforman los grupos de poder.

Si estamos de duelo no podemos ir a la fiesta, entonces, **así como abajo** son los Cautines, los Capetillo, **aquí arriba** son los Bacianes, los Caqueo y se siente cuando... [alguien muere], se siente su ausencia. - **¿Los Capetillo viven abajo también?** - Están, pero por pegote, ¿qué significa eso? Que ellos eran verdaderos como nosotros, de cepa progresista, pero en respeto que Don Agustín Capetillo, el papá, patriarca de los Capetillo, murió como cinco días faltando para carnaval, entonces no le entregaron la tarjeta a la viuda invitándola a la fiesta, por respeto que estaba de duelo. Como ella se sintió que no la invitaron se fue a bailar a Los Verdes, pero ella era progresista. Y de ahí que los Capetillo quedaron allá. Esa viuda con sus hijos quedó allá, pero los Capetillo de siempre progresistas, siempre están con nosotros.” (Ruth Caqueo, entrevista 2014)

La viuda del relato se llamaba Micaela Romero, y luego de morir Don Agustín Capetillo, trabajador del salitre vuelve a Mamiña junto a sus hijos desde la oficina La Patria con la intención de administrar la residencial El Favorito, actual vivienda de la familia Capetillo, en este lugar, su hijo, don Armando, nos cuenta que *“desde que tengo conocimiento mis papas eran del Progreso, pero después ya mis hermanos mayores se convirtieron en músicos y se fueron a... [Los Verdes], y ahí se quedaron, y nosotros les seguimos detrás de ellos”*<sup>56</sup>. En ello, la hija de doña Teresa Capetillo, hermana de don Armando. agrega,

Parece que antes la gente más antigua empezó con los Progreso, y sí, cuenta la leyenda que en ese tiempo la gente joven no le gustaba la música que escuchaban los viejos entonces por eso hicieron una fiesta aparte, porque era muy fome estar con los viejos, no fue porque una familia se dividió y quiso hacer una fiesta aparte, no, sino que siempre dice [la mamá] que la gente joven se juntó, y por eso, Los Verdes, porque son los más jóvenes” (hija de Teresa Capetillo, 2016)

Los jóvenes que se cambian a la *Sociedad Los Verdes* tienen razones para adoptar una máscara ante la elite local, en su intento por cambiar su posición social, estas nuevas generaciones de mamiñanos que traen la nueva riqueza del capital irán escalando en las dirigencias de la organización política del valle llegando a crear ‘un movimiento’<sup>57</sup>, esto es, canalizar los recursos y fuerza de trabajo en obras comunitarias destinadas a impulsar el ‘desarrollo’ de la localidad. En Mamiña esto no es nada nuevo, ya en la primera mitad del siglo XX la pompa y la parafernalia de la fiesta ya acompañaba las ‘faenas’ en el trazado de

---

<sup>56</sup> Entrevista a Armando Capetillo, 2016

<sup>57</sup> Entrevista a Armando Capetillo, 2016

senderos y caminos con el objetivo de conectar el valle con las oficinas salitreras y centros urbanos. Según el estudio realizado por María José Capetillo y Paulo Lanas (2013) en este periodo emerge el sueño del *'progreso de las termas'*<sup>58</sup> como un espacio dedicado específicamente al descanso de trabajadores del salitre y extranjeros que visitaban la región. Esta idea será retomada por las generaciones de obreros y comerciantes quienes canalizarán los recursos en la *'urbanización'* de la localidad, esto es, *'arreglos'* *'en la Plaza del Pueblo'*, *'en la subida del Cementerio'*, *'los canales de regadíos'* y la construcción de *'la primera Posta del pueblo'*<sup>59</sup>, aunque, sin duda, lo que implicó un esfuerzo mayor fue la construcción de los Baños Termales de *'Ipla'* y los *'Barros Chinos'*; según quienes fueron parte, *'se juntaron comisiones, se juntaron directivas y se trabajó a full para hacer los baños de Ipla'*<sup>60</sup>. Por su parte, Adrián Bacian, ex trabajador de salitre menciona,

Todos los que trabajábamos en la oficina salitrera juntamos plata hicimos esos Baños... Y ahí se pudo avanzar. Acá en el pueblo, qué moneda iba hacer, poquito. Yo me acuerdo... trabajaba en Humberstone, la familia, todos los que éramos de allá dimos 260 mil pesos para construir los Baños, los de Victoria 200, los de Chuqui 600, y así, juntamos un millón, con esa plata hicimos, ¡nadie nos ayudó! (Adrián Bacian, 2014)

Este movimiento de los obreros mamiñanos se realiza en un periodo en que la inestabilidad económica y reducido presupuesto del gobierno regional dirigido a las poblaciones rurales no hacía más que aumentar los niveles de pobreza y exclusión territorial<sup>61</sup>. En este sentido, la construcción de los Baños Termales en Mamiña se transformó en un hito de *'progreso'*<sup>62</sup>, aquello que alguna vez había sido el sueño de los soldados-músicos en el Tarapacá de la industria salitrera, las generaciones de obreros y comerciantes lo habían hecho realidad. En paralelo a las disputas por el poder no sucede de forma apacible, se ofrece resistencia, y como ya hemos visto, estos grupos recurren a la manipulación simbólica para hacer valer sus intereses y persuadir a la población local a su proyecto de progreso

mi tío Olegario fue el alma de los verdes por muchos años, era como la voz mandante ahí, si el no hacía carnaval no había carnaval, él era... transportista, tenía muchos camiones entonces ellos tenían el baile fuerte, casi toda la gente,

---

<sup>58</sup> Véase en Capetillo, Lanas, 2012 "Los sonos de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical"

<sup>59</sup> Entrevista a Adrián Bacian, 2014.

<sup>60</sup> Entrevista a Armando Capetillo, 2016.

<sup>61</sup> Véase en Podestá, 2014 "Desarrollo, territorio y globalización: el caso de la provincia del Tamarugal en el norte de Chile"

<sup>62</sup> Véase en Capetillo, Lanas, 2012 "Los sonos de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical"

buenas orquestas y en Los Progresos había tres, cuatro viejos, y entre ellos, mi papá. Mi papá, uno que le decíamos el ‘Cochota’ y el Nelson Bacion y el otro se llama Enrique Garnía, por ejemplo, cuando había que dar la vuelta salían los tres con sus señoras nomás y un par de cornetas y un bombo, porque eran fanáticos (Alejandro Capetillo, entrevista 2016)

Dentro de esta generación, la figura de Olegario Capetillo trasciende como un hombre ‘visionario’ que logra hacer fortuna como contratista de camiones; sus actos de generosidad con las familias mamiñanas le dotarán de prestigio en el valle, según su hermano menor, ‘*no hay ningún mamiñano que no tenga algo que fuera de Olegario, una pala, una carretilla*’<sup>63</sup>. En la medida que Olegario Capetillo aumenta la circulación de dinero y mercancías en el valle, paralelamente comenzará a ascender escaños dentro de las dirigencias de las organizaciones política mamiñanas.

Él fue clave en los cambios de Mamiña... en su función que él era dirigente... seguramente fue presidente de la comunidad o de la Junta de Vecinos y en esos puestos siempre él estaba presente, pero siempre secundando un poco, porque era diferente que ahora, no había minera y no había plata (Armando Capetillo, 2016)

Las rápidas transformaciones suceden al debilitamiento de algunos modelos sociales, en este sentido, en el Tarapacá de la libre competencia la jerarquía conformada por los músicos-soldados-obreros del salitre queda obsoleta siendo necesario conformar una nueva institucionalidad coherente con el sistema mayor, esta posibilidad viene de la Ley 16.880 de Junta de Vecinos y Organizaciones Comunitarias promulgada el año 1968. Según nos cuenta Benigna Cautín, dirigente de la actual Junta de Vecinos, por mucho tiempo en Mamiña “*el Presidente [de la Junta de Vecinos] y toda su directiva eran la autoridad máxima*”<sup>64</sup> y su labor se acotaba en canalizar los recursos para resolver los problemas relacionados con los bienes que administraba la Junta, esto es, la Plaza del pueblo o la Sede Social; probablemente, es en este periodo cuando el cargo que organiza la fiesta de carnaval se traslape con el de la ‘máxima autoridad’ del pueblo cambiando la nomenclatura de Alférez a Presidente. Este nuevo grupo -la Junta de Vecinos- afianzará su poder en la construcción de una Sede Social, lo cual, sucederá una vez terminada la construcción de los Baños Termales, en este periodo, es cuando se comienza a cobrar entrada a los turistas que llegaban al pueblo, y con el dinero

---

<sup>63</sup> Entrevista a Armando Capetillo, 2016

<sup>64</sup> Entrevista a Benigna Cautín, 2016

recaudado, financian la construcción de la ‘Sede Social’<sup>65</sup>, esto es, un centro comunitario que reunirá las actividades gestionadas por la elite local organizada en la Junta de Vecinos.

¿el local de Mamiña? Costó, ¡años!, años para construirlo, la Sede donde están ahora los Progreso, ese es la Sede Social de todas las fiestas de Mamiña, ¡años!, Olegario fue artífice de eso que era prácticamente el más pudiente de acá, siempre estuvo cooperando, haciendo cosas y después, bueno, él dijo "esto va a ser para Los Verdes" y quedó ahí para Los Verdes (Armando Capetillo, Sociedad los Verdes, 2016)

La confusión en el relato anterior refleja el conflicto que suscitó la construcción de la ‘Sede social’ en el valle, esto no venía más que a consolidar el poder que se había corporativizado en la Junta de Vecinos, de este modo, la ‘Sede’ pasaría a simbolizar el espíritu de unidad de la comunidad mamiñana; la idea de fijar un ‘local’ donde reunir los ‘bienes’ comunitarios era esencial para mantener la jerarquía local. No obstante, la construcción de un centro comunitario había tensionado la contradicción que existía entre lo que es ‘común’ para la *Sociedad mamiñana* y la división de esta *Sociedad* en la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad Los Verdes* en carnaval. La riqueza que redistribuían las dirigencias de la localidad venía acompañada con nuevas ideas sobre ‘progreso’ y desarrollo’ que entraba a la competencia por la tutela del centro comunitario. Antes de la Sede Social, la fiesta de la *Sociedad El Progreso* y la fiesta de la *Sociedad Los Verdes* se realizaba en grandes ‘caserones’ ubicados en el pueblo<sup>66</sup>. La construcción de la ‘Sede Social’ no hizo más que aumentar la tensión entre los bandos por el control del centro comunitario por hacer *su* fiesta, que probablemente se sustentaba en la idea al ‘derecho’ de los antiguos dirigentes mamiñanos de estar a la cabeza del poder, es decir, quienes se corporativizaban en la *Sociedad el Progreso* y las nuevas dirigencias que se habían corporativizado en la *Sociedad Los Verdes*. Esta disputa por el control de la ‘Sede social’ implosiona en la construcción de un segundo local por Olegario Capetillo.

Ese local lo construyó él, porque él es el alférez, y él la construyó con ese fin, para celebrar el carnaval que él estaba tomando, él tomó la fiesta y se propuso que para el otro año él iba hacer el carnaval, pero en su local propio, y ahí quedó el carnaval (Humberto Cautín, entrevista 2014)

En la actualidad, los participantes verdistas aseguran que Olegario habría construido el local exclusivamente para el ‘baile’ verdista. Sin embargo, su hermano aclara que él “*construyó*

---

<sup>65</sup> Entrevista Adrián Bacian, 2014

<sup>66</sup> Entrevista a don Humberto Cautín, 2014

*para su negocio, porque no se pensaba; no era tan fanático como está ahora ¡y otra cosa!, ¡no había plata!, no había de dónde sacar plata para hacer un local”* (Armando Capetillo, 2016). Sea como fuere, la construcción de este segundo local ubicado en el pueblo, más arriba del actual Sede Social, habría tensionado aún más la competencia entre los bandos. De hecho, hay quienes ven ahí un ‘quiebre’ que se traduce en disputas entre familias verdistas. Según nos cuentan, esta disputa se habría centrado en la prevalencia de un interés personal por sobre el colectivo en el carnaval, “*entonces ya antes, primero no se veía como negocio, [se] daba aporte, ya después se pensó como a negocio, entonces pensaron que ya Olegario iba construir su local, se iba a perder por el negocio”* (Humberto Cautín, 2014).

La construcción del local por Olegario Capetillo viene a coronar la bandera de cambios en la organización en la fiesta. En carnaval, si no hay un Presidente, quedarán a la cabeza de la familias que sin la exigencia del cargo organizarán el baile de su *Sociedad* recurriendo a distintas formas de cooperación para recaudar el ‘fondo ceremonial’<sup>67</sup>, ya sean estos en pago de cuotas, donaciones o la realización de actividades y eventos tanto en el valle como en la ciudad. Según nos cuentan los mamiñanos, hubo un tiempo en que se daba una cuota o se donaba para ‘sacar la fiesta adelante’, estos eran tiempos donde carnaval no tenía tantas exigencias como el que se realiza hoy; primaba la medida del consumo y se priorizaba la cooperación de los participantes de cada *Sociedad*.

Antiguamente no se vendía el trago, no era así, se juntaba un grupo, 'tú, cuánto vas a donar', pongámosle que en esos años diez pesos, entonces todos estábamos de diez pesos, ahora diez pesos no valen nada. Entonces se juntaba y se compraba el trago, pero no para servir a cada momento, sino que pasaba la bandeja, todos se servían un traguito de vino o jugo o bebida, en esos años quizá que sería el trago, la cosa es que así se repartía. Y la plata que se juntaba, se compraba eso y se contrataba, no bandas ni orquesta, se juntaban lo que alcanzara nomás, y eso se bailaba toda la noche y se jugaba con papelillo y con esas cosas, pero no, así como ahora que venden el trago, y el que está pasando la fiesta trae la orquesta mejor, para que esté mejor su baile, antes no era así, ni tampoco se regalaba el picante” (Eliet Estica., 2016)

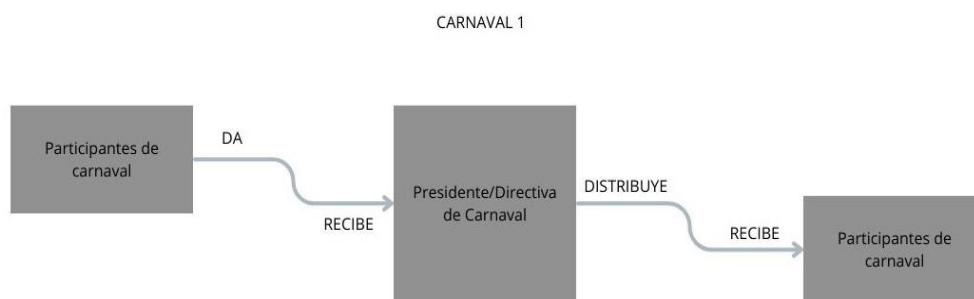
La ‘obligación’ de donar en ‘bienes’ o pagar una cuota en dinero a las familias cabezas de carnaval se compensaba al recibir en la fiesta el ‘trago’ -en el caso de los hombres-, el

---

<sup>67</sup> Se comprenderá el fondo ceremonial de acuerdo la definición de Erick Wolf, entendiendo este como el excedente utilizado para las ceremonias sociales. Toda sociedad produce más allá del mínimo energético requerido, esto para satisfacer aquellos imperativos sociales que son necesarios en la reproducción de la vida social, y muchas veces, esto se materializa en grandes ceremonias que son el escenario ideal para fortalecer o crear nuevos lazos de ayuda mutua (Wolf, 1971)

‘refresco’ -en el caso de las mujeres-, sumado a la música, el baile, risas, etc. Es este, al que los mamiñanos suelen llamar el ‘carnaval de antes’; según ellos, antes de que todo se ‘regalara’. Pero ocurre que en el ‘carnaval de antes’ también se ‘regalaban’ las cosas, de hecho, hasta el día de hoy quien esté a la cabeza de cualquier festividad mamiñana, ya sea Presidente o Alférez tiene la ‘obligación’ moral de distribuir ‘sin mirar caras’<sup>68</sup>. Sin embargo, en carnaval los mamiñanos hacen una excepción que seguramente anuncia los vertiginosos cambios entre la oferta y la demanda de una sociedad de libre mercado. Cuando las generaciones que traían la nueva riqueza del capital postulan a Presidente tomarán control de la distribución de los bienes que se ofrecen en la fiesta, aumentando su cantidad, bloqueando, de esta manera, la posibilidad de cooperar de sus participantes, quitándoles así, el ‘derecho’ de ‘recibir’ por aquello que habían ‘dado’, cortando así, la ‘obligación’ del ‘Don’ en la organización de carnaval, separando aún más el infranqueable abismo entre las familias que si podían presidir la fiesta de quienes no.

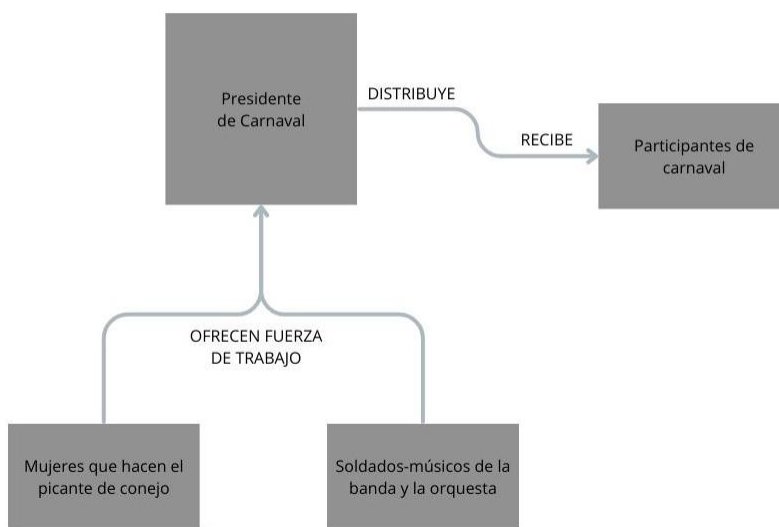
Como en el 60’ 58’ o el 62’, por ahí, por esa época empezaron a traer orquesta, entonces la cuota que se daba ya no daba a vasto para cancelar la banda y la orquesta, entonces ahí empezaron a vender el licor, porque no alcanzaba para cubrir, porque todos no se cuadran, ese es el problema, y eso pasa no solamente a los Verdes sino que en otros bailes (Humberto Cautín, 2014)



*Ilustración 1: Diagrama del 'carnaval de antes', en este periodo la organización de carnaval expresaba una relación de reciprocidad compensada entre sus participantes y la directiva y/o familia a cargo de la fiesta. Fuente: Elaboración propia*

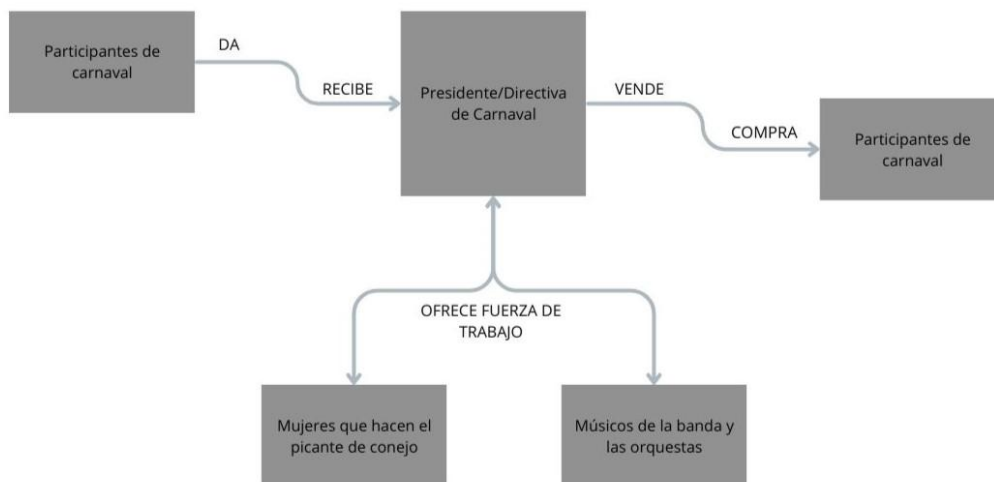
<sup>68</sup> Entrevista a Blass Heimpeller, 2014

CARNAVAL 2



*Ilustración 2: En el periodo que aumenta el flujo de dinero en carnaval se gestan nuevos procesos de mercantilización, bloqueando el 'don' en la organización de la fiesta propiciando relaciones clientelares. Fuente: Elaboración propia*

CARNAVAL 3



*Ilustración 3: El carnaval en la expansión del ciclo salitrero, la clase comerciante aumenta el flujo de dinero haciendo insostenible la organización de la fiesta solo con donaciones de los participantes del bando por lo que la fiesta se mercantiliza Fuente: Elaboración propia.*

En la segunda mitad del siglo XX comenzarán a cerrar las oficinas salitreras, dejando una población considerable de músicos sin fuentes de trabajo. Perdiendo el poder económico y político, a los músicos mamiñanos no les quedará más que ofrecer su fuerza de trabajo a sus nuevos empleadores, la emergente clase comercial. Cuando el nuevo grupo de poder comience a ‘tomar’ las festividades, cambiará el código musical de las melodías que legitimaban a un grupo de poder por otros ritmos que reflejara la nueva alma popular, el ‘trote boliviano’ y la orquesta intensificarán ritmos repetitivos que ya no buscarán la legitimación de una moral y ascenso social a través de la polifonía de su melodía, sino que el olvido del malestar cotidiano y la diversión (Attali, 1995). Hablando respecto a la música en carnaval, nos comentan, “claro, porque el Abel dijo que antes el carnaval tenía todos los días una canción diferente o sea una música diferente entonces eso se ha ido perdiendo” (Ricardo Capetillo, 2016), carnaval comienza a secularizarse. De este modo, la música será el reflejo de la homogenización de un tipo de discurso colectivo, que ya no busca legitimar a un grupo de poder a través del sistema simbólico de la fiesta, sino que la subordinación apacible de los subordinados.

Y que se les ocurrió traer orquesta, fue un tío hermano de mi mamita Zoila Bacían Callpa... Y a él se le ocurrió que el picante se regalara... porque antes las abuelitas llevaban sus ollas de fierro al cerro y el que quería comer picante compraba, ese era el verdadero carnaval, todas las abuelitas que querían hacer iban con su ollita, su arrocito y vendían allá en el cerro el picante, y mi tío cuando se le ocurrió trajo orquesta y que pa’ toda la gente saliera el picante gratis y desde ahí nadie quiso ser menos ni el Progreso, ni los Verdes, todo gratis. Entonces por eso ahora se necesita tener recursos, antiguamente no, entonces diera la fecha que diera el carnaval se hacía como tenía que hacerse, el que quería estar se quedaba (Iris Caqueo, 2014)

El picante de conejo<sup>69</sup> es un estofado caliente que se sirve acompañado de arroz; como bien dice su nombre, su principal ingrediente es el conejo, siendo este plato mamiñano parte de una variedad de ‘picantes’ de la gastronomía del Norte Grande de Chile. La transformación en las relaciones de producción modificará la dieta de los mamiñanos, en ello, el picante de

---

<sup>69</sup> Para el tiempo que se realizó esta investigación, la minera Cerro Colorado había diseñado programas de crianza de conejo en este sector precordillerano e introdujeron cambios en la ‘producción de conejos’ incorporando criaderos, nuevos alimentos y especies (Entrevista a Eduardo Valdés, médico veterinario del proyecto de desarrollo agropecuario en Mamiña, 2016) posiblemente, el aumento progresivo en la producción de conejo en este sector precordillerano haya influenciado en el aumento de la cantidad de platos y días en que se reparte el picante de conejo -los entrevistados mencionan alrededor de 300 a 400 platos solo en carnaval-, en ello, la distribución del plato mamiñano se transformó en una forma de regular la producción de conejos que, en el valle de Mamiña, sigue teniendo una relación virtuosa con el cultivo de alfalfa.

conejo llegará a consolidar un nuevo pacto entre la naturaleza y los hombres cuando estos migran a las salitreras y centros urbanos quedando las labores de pastoreo relegados, prefiriendo la crianza de animales de corral: cordero, conejos, aves, siendo el picante de conejo una nueva convención social de estos cambios.

En carnaval tenían que juntarse los presidente, y esmerarse de que el carnaval fuera bueno y tener visto quienes iban a recibir la presidencia, depende de cómo hubiese estado la fiesta, había grupos, se juntaban diez, quince presidentes con sus respectivas parejas, ellos eran los encargados de pasar la fiesta el próximo año, de juntar plata para financiar la música y servir los platos de picante que antes se servían solamente para el día de la amanecida, era por cuenta de los alférez **-era gratis, o las señoras iban...**- era gratis, porque se encargaban las presidentas, ellas tenían que juntar plata, comprar las papas, los conejos para hacer el picante a la gente que se disfrazaba, que eran pocos prácticamente, serían veinte, quince personas y había todo eso gratis pero era financiado por las presidentas (Armando Capetillo, 2016)

El picante de conejo junto con la kalapurca son platos que se repiten en el menú local, pero a diferencia de la kalapurca -considerado un plato de la cocina aymara-, es al picante de conejo el que pasará a tener una función simbólica para la *Sociedad mamiñana*, puede que esto haya sucedido en un periodo donde las familias se asientan en los centros urbanos e incorporan a su dieta platos locales, adquiriendo el picante de conejo un atributo identitario, por lo tanto, susceptible a ser integrado en el espacio ritual por los grupos de poder.

Una vez que los alférez y presidentes comiencen a centralizar dinámicas productivas y de cooperación, también lo harán con el plato mamiñano, la instauración de nuevas tradiciones tiene como contraparte la resistencia de los grupos subordinados, aún más, si estas nuevas tradiciones restringen el proceso productivo. Por siglos, estos dos aspectos -el mercado y las actividades rituales- han ido armoniosamente de la mano. En este sentido, las descendientes de las abuelas mamiñanas parecieran no olvidar cuando los Presidentes se apropiaron del ‘picante de conejo’ por solo incrementar el prestigio de estos últimos sin haber compensación alguna al ‘despojo’ habido. A su vez, como una forma de manifestar su descontento algunas abuelas se reusaron a recibir el picante de conejo que los presidentes regalaban, más aún, bloquearán a su descendencia el acceso a las actividades donde los Presidentes distribuyen el plato tradicional,

mi mamita decía “no me gusta que vayan ustedes a estar mirando”, porque... hay mucha gente de afuera... Antes de salir ustedes comen. Nos tenía una olla de picante,

así que nosotros todos comíamos... En el cerro si recibíamos a escondidas de mi mamita, porque ella no subía el cerro (I.C. Sociedad el Progreso, 2014)

El picante de conejo tiene una función simbólica en la Pagua, ofrenda que se realiza para atraer el buen augurio y bajar la incertidumbre ante la rivalidad de las *Sociedades*. Conversando con un dirigente mamiñano respecto a las ofrendas que se hacen en las distintas fases de carnaval, nos comenta que la pagua es, más bien, una ‘manifestación’ que se realiza, inclusive, ‘antes de la fiesta, pero entre ciertas personas’<sup>70</sup>, esta afirmación, le lleva a comparar la pagua que se hace en carnaval con el ritual ‘jueves de comadre, jueves de compadre’ que se realiza en Cariquima previo a carnaval. “los alférez lo hacen... yo creo que la gente que tenía el conocimiento anterior hacían ‘jueves compadre y jueves comadre’, se paga antes de carnaval”. Puede que esta comparación sea un detalle, pero el que los mamiñanos carezcan de estos ritos, o bien, los hayan olvidado, confirmaría el temprano proceso de proletarización de la población mamiñana perjudicando la continuidad de las instituciones comunitarias que sostenían un tipo de orden social entre el ‘arriba’ y el ‘abajo’ del valle en relación a la actividad productiva del valle.

Es que eso se practicaba [trabajo comunitario] sobre todo cuando se hacían faenas, aunque nadie cobraba y las mujeres se ponían con el picante a cocinar. Supongamos que iban a limpiar una cocha allá, todos los que tienen chacra iban a trabajar allá y las mujeres preparaban la comida ahí mismo y cuando terminaban de trabajar la hora de almuerzo los hombres salían de la bodega y le daban su comida y después continuaba el trabajo... tu hacías una faena y toda la gente del pueblo iba a esa faena... todos iban a la parte de abajo... pero eso ya se perdió hace mucho tiempo, desde que llegó el dinero sucio... porque acá en Mamiña tú haces un trabajo y te cobran un ojo de la cara (entrevista a Raquel Mamani, 2014)

En el tiempo que se hizo esta investigación, existía la preocupación por el abandono del valle, por mucho que existiera quienes retribuían la pérdida de los cultivos a la contaminación de la reciente actividad minera, otros argumentaban que se debía al descuido de los propios propietarios, o bien, “porque los abuelos se murieron, porque ya no están trabajando la chacra, porque ya nadie se preocupa para ir a regar y abonar, porque qué vamos a pedir que esté todo verde, si no va gente” (Ruth Caqueo, 2014). Puede que la intensificación en el proceso de proletarización a inicios del nuevo ciclo minero en Tarapacá haya incidido en el abandono del trabajo agrícola en el valle, y, aunque esto suceda de manera paulatina y

---

<sup>70</sup> Entrevista a Humberto Cautín, 2014

también existan periodos en que el vergel vuelve, lo cierto es que la perdida de las instituciones comunitarias hará que la actividad agrícola sea cada vez más difícil de sostener en el tiempo, según un dirigente mamiñano “*es que la gente antes se ayudaba el uno al otro, pero yo te estoy hablando del año 63’, 64’, hasta esa fecha todo era distinto, 67’, 68’ que pasó el accidente...hasta esa fecha, el 68’, después todo murió*” (Humberto Cautin, 2014)

El trabajo es lo que constituye a la comunidad, y es posible que, con el arribo de una nueva jerarquía interna, -la promulgación de la Ley de Junta de Vecinos se realiza al año 1968-, y el aumento en el flujo de dinero en los proyectos de urbanización en el valle generará nuevas competencias entre el trabajo apacible de la chacra y empleos en servicio o albañilería en el sector urbano. Llegado a este punto podemos especular que la corporativización de las nuevas generaciones en la *Sociedad los Verdes* intensificó el proceso de proletarización en las familias campesinas, necesario para el nuevo proyecto de ‘progreso’ que estaban llevando a cabo, aumentando la individualización en el trabajo, gestando nuevos conflictos, situación que se intensificará a partir de 1980 cuando surja la era de los megaproyectos mineros “*dando empleo directo a una población que bordea los 5.000 trabajadores*” (Podestá, 2018, p. 158). En esta nueva expansión de la economía regional, aumentará la migración hacia los centros urbanos (ICVHNT, 2008), por su parte, la liberación de la fuerza de trabajo dejará atrás las antiguas instituciones que reforzaban los lazos de compadrazgo/comadrazgos importantes para el trabajo comunitario.

De este modo, Carnaval legitima la autoridad local en el valle, pero el nuevo ‘espíritu’ en la fiesta hará que ésta se transforme en una plataforma donde se publicite la idea de autoridad traslapándose al éxito económico individual. Cuando una familia ‘tome’ carnaval aumentará el flujo de dinero que direccionan a la fiesta, debilitando la antigua moralidad que se sustentaba en las dinámicas de cooperación entre los participantes. Así, el elevado costo de la fiesta condicionará que las clases dominantes tomen nuevamente ‘la posta’ de carnaval, aumentando, nuevamente, el flujo de dinero en la competencia. Para ampliar el abanico de posibilidades en la organización de carnaval, los participantes optarán por dejar el cargo de Presidente a un lado y formarán grupos de trabajo o ‘directivas’ conformados por matrimonios -generalmente de la misma generación- encabezados por un ‘líder’ que tenga mayor acceso a recursos emulando con ello la organización de la Junta de Vecinos.

## La Sociedad de Mamiña del presente

El carnaval aparece en la historia de la era estatal en 1994 cuando se crea la ley indígena 19.253 y en Mamiña emerge la ‘Asociación indígena Aymara de la Sociedad el Progreso’, nuevamente la legitimación de una autoridad promovida por el Estado se traslapa con la estructura de la jerarquía interna mamiñana mediante la institución de carnaval, la *Sociedad el Progreso* es considerado el bando que integra a los mamiñanos *netos*, esto es, los linajes más antiguos de la localidad, si bien, la *Sociedad los Verdes* también está integrado por familias *netas*, la *Sociedad el Progreso* corporativiza a la elite del pueblo o una idea de progreso ‘originaria’ por lo que traslaparse con la Asociación Indígena era un paso coherente en la relación entre el valle y el Estado Chileno.

Junto con la ‘Asociación indígena Aymara de la Sociedad el Progreso’ emergerá la ‘Asociación Indígena Aymara Kespi-kala Mamiña’, esta última agruparía a los descendientes de las familias aymara de Cancosa y Lirima que se asentaron definitivamente en el sector de Ipla. Según la tesis de Albornoz y Mc Phee, en la medida que comiencen a aumentar sus cuotas de poder en el valle estas familias corporativizadas en una Asociación indígena incidirán en el control del “*circuito turístico de la localidad, apropiándose, de este modo, de los paisajes mamiñanos*” (Albornoz, Mc Phee, 2008, p. 122). El control simbólico del territorio por estas familias habría detonado, según las autoras, la emergencia de una distinción étnica Quechua de la elite mamiñana a modo de recuperar -desde el valle hacia afuera- *su* ‘localidad’.

La distinción étnica quechua que toma la elite mamiñana no es azarosa; más arriba mencionábamos cómo en la integración de Tarapacá al Estado chileno habría emergido en las zonas serranas un nuevo sincretismo religioso con tintes coloniales que, en palabras de Terry Eagleton (1997), habrían proporcionado una estructura *ah doc* para la interiorización a gran escala de los valores dominantes de la sociedad industrial, haciendo susceptible la gestación de un nuevo origen de la elite local en una idea de identidad colectiva que vinculaba la ascendencia peruana con las ideas ‘*exageración ideológica de la grandeza del Incanato*’ promovidas la elite limense en zonas estratégicas (González, et. al., 2014, p.242), lo cual

comenzará a tomar consistencia con la formación de una nueva jerarquía interna. Este nuevo origen ideológico permanece en Mamiña durante todo el siglo XX. En su paso por la festividad del Señor de Mamiña, el mismo Orestes Plat señalará que “*A 150 kilómetros al sudoeste de Iquique, un poco al norte de Pica, se encuentra Mamiña (niña de mis ojos), oasis en plena pampa, habitado por familias aborígenes, de ascendencia quichua, que conservan sus tradiciones y costumbres*” (Plat, O., 1951, p. s/n), más tarde, en su libro ‘Los Poblados del Viento’, el militar Rene Fagerstrom (1984) relatará su paso por el poblado de Mamiña anexando un pequeño glosario de términos en aymara, quechua y español<sup>71</sup>.

Si nos sostenemos en los antecedentes anteriores, la conformación de la identidad local habría sucedido como una forma de resaltar ciertas virtudes y ocultar sus tonos deleznable con el propósito de promover ciertos intereses de la elite mamiñana en el espacio local (Eagleton, 1997; Scott, 2014). Ahora bien, la persistencia de esta distinción étnica como identidad colectiva de los grupos del valle podría haberse mantenido por más de un conflicto social. En el periodo que se hizo esta investigación, tal distinción étnica (Quechua-Aymara) entre los grupos se habría acentuado como una estrategia instrumental resultado de los conflictos de clase entre la elite local y la emergente clase comercial que comenzaron a disputar los recursos provenientes de la actividad minera, una vez que la empresa BHP Billiton comprara la mina Cerro Colorado.

Para el mismo periodo que BHP Billiton compra Cerro Colorado, se estaba tramitando la legislación Ambiental en Chile donde se exigía un estudio de impacto ambiental a proyectos de compleja y amplia intervención, concededores de la pronta promulgación de la ley, BHP Billiton se adelanta y comenzará las diligencias para realizar su propio estudio y acercamiento hacia las comunidades posiblemente afectadas con el proyecto minero. En Mamiña recuerdan que BHP Billiton se presenta como el ‘vecino rico’ que viene a ‘ayudar’ a las comunidades afectadas por el impacto minero, trato, que habría sido mediado por la municipalidad de Pozo Almonte y concluye con una festividad donde se firmará un ‘Convenio de relaciones comunitarias’<sup>72</sup>. Este hito, se transformaría en la antesala de la relación entre las dirigencias pertenecientes a la Junta de Vecinos y la compañía minera BHP

---

<sup>71</sup> René Peri Fagerstrom, 1984. Los Poblados del Viento.

<sup>72</sup> Entrevista a Humberto Cautín, 2016

Billiton. Para las dirigencias mamiñanas, este trato extendía un compromiso entre las partes, en ello, la minera comienza a dialogar con la comunidad mamiñana a través de ‘representantes’, que, si bien en Mamiña encabezaban la dirigencia de la Junta de Vecinos, no era un requisito exclusivo puesto que la legislación exigía el diálogo con los representantes de las comunidades indígenas.

Los primeros escozores comenzaron toda vez que la Junta de Vecinos no pudo acceder a los recursos provenientes de la minera debilitando su institucionalidad en el valle. Para postular a proyectos de urbanización o reconstrucción, esto es, ‘*la Plaza del pueblo, la Sede Social*’<sup>73</sup>, o los Baños Termales, la Junta de Vecinos requería de los ‘título de dominio’ de los bienes que administraba, al no contar con ello, provocó un atochamiento de los recursos provenientes de Cerro Colorado, lo que suscitó la entrada de representantes de otras organizaciones: el Club deportivo, el Centro de Madres o la Comunidad de Agua, más la proliferación de Asociaciones Indígenas con el objetivo de destrabar los recursos provenientes de la minera<sup>74</sup>, particularmente, las Asociaciones indígenas funcionaron como una forma de institucionalizar los grupos locales con el propósito de dialogar con la actividad minera, de este modo, al año 1999 se forma la ‘Asociación indígena quechua canteros de Mamiña y al año 2002 se forma la ‘Asociación indígena Los Verdes de Mamiña’.

En paralelo al proceso de organización comunitaria, el inicio de las faenas en Cerro Colorado aumentó la población minera y de subcontratistas en la zona superando con creces la oferta hotelera que el valle podía brindar. Esta situación promueve la construcción de hoteles en el sector bajo del valle. Siguiendo la misma lógica de corporativización de los grupos locales, al año 2005 los Hoteleros formaron la Asociación Gremial Hotelera de Mamiña con 8 socios<sup>75</sup>, aumentando la tensión entre las familias campesinas y los hoteleros, es en este mismo periodo, año 2005<sup>76</sup>, que las familias mamiñanas acusan comenzará el ‘boom’ fuerte’ de la presencia minera en el valle, o bien, cuando Mamiña se transforma en campamento minero.

---

<sup>73</sup> Entrevista a Benigna Cautín, dirigente Junta de Vecinos, 2016.

<sup>74</sup> Anexo Tabla de Asociaciones y Comunidades indígenas

<sup>75</sup> Base de datos Asociaciones Gremiales, en <https://www.dateas.com/es/explore/asociaciones-gremiales-chile/asociacin-gremial-hotelera-y-de-turismo-termas-de-mamia-5038> (visto el 3-11-2021)

<sup>76</sup> BHP Billiton compra Cerro Colorado al año 1997 y el inicio de las faenas en la mina será al año 2002, instancia que aumentará la oferta hotelera en Mamiña.

primero cuando llegó la primera minera Río Algom, vino, la construcción tuvo un tiempo la gente acá, cuando se construyó, después ya hicieron su campamento toda la gente se vacían y Río Algom, venía con una misión especial, de que no iba a tocar Mamiña como campamento minero, no lo tocó, lo tocó claro al principio, cuando llegaron a construir, pero luego de que avanzaron con sus cosas ya no llegaban acá **-Y cuando comenzaron a invadir Mamiña** -cuando vendieron a BHP-Billiton (Humberto Cautin, 2014)

La presencia del Hotelero comienza a escocer aún más la relación entre los ‘afuerinos’ y los ‘oriundos’ organizados en la Junta de Vecinos. Ante la negativa de los linajes mamiñanos de seguir agrupados en una organización que integraba también a los Hoteleros, en su mayoría ‘afuerinos’, se produce una fractura entre los ‘favorecidos’ y ‘no favorecidos’ de la actividad minera. Esta pugna de poder por canalizar los recursos provenientes de Cerro Colorado, hará que los linajes mamiñanos descendientes de la antigua elite local ‘migren’ desde la Junta de Vecinos a la Comunidad Quechua de Mamiña, creada el año 1998, pero que recién comenzará a tomar cupos de poder dentro de la organización mamiñana con la intensificación de la presencia minera en el valle y las negociaciones para canalizar los recursos del ‘convenio’ que habían firmado con las comunidades; para ese entonces las familias que se corporativizan en la Comunidad Indígena estaban a la búsqueda de canalizar los recursos en la reconstrucción de las Termas Barros Chinos<sup>77</sup>, lo cual, está relacionado al proyecto de progreso histórico de estos linajes mamiñanos.

Yo iba a una reunión de la Junta de Vecinos, después iba a la de la Comunidad Indígena, y yo decía, pucha, los que más están disfrutando son los hoteleros o las personas que no son de acá, aprovechan, y nosotros ¿qué estamos recibiendo?, nada (Benigna Cautín, 2016)

Para el año 2014 la Asociación Gremial Hotelera de Mamiña aumentará a 15 socios<sup>78</sup>, así mismo, la presencia del hotelero suscitó un nuevo proceso de mercantilización de la cadena productiva del valle, canalizando la fuerza de trabajo hacia una nueva demanda en servicio, construcción, transporte, entre otras, intensificando, nuevamente, la competencia entre las familias. La intensidad del trabajo sostenida por aquella moral que prometía el ‘progreso’ de las Termas para reactivar el mercado local, se resquebraja ante la realidad de la acumulación de sólo algunos. En efecto, el aumento de la población minera en el valle hizo que la

---

<sup>77</sup> Entrevista a Pedro Cholele, ex dirigente Junta de Vecinos, 2016

<sup>78</sup> Base de datos Asociaciones Gremiales, en <https://www.dateas.com/es/explore/asociaciones-gremiales-chile/asociacin-gremial-hotelera-y-de-turismo-termas-de-mamia-5038> (visto el 3-11-2021)

acumulación del capital se concentrase en las familias hoteleras y comerciantes, desplazando los pequeños productores agrícolas que se favorecían con la llegada del turismo en una competencia equilibrada.

[El Hotelero] sacando provecho... que estaban todos los mineros acá..., porque era una entrada mensual que recibían, millones de pesos, en cambio, cuando acá en Mamiña había turistas, tu tenías que presionar... te va llegando la plata así lento... Entonces ese es el cambio que nos ocasionó a nosotros, por ejemplo, antes la gente criaba mucho burro, y también hacían turismo... sacaban a pasear al turista en burro o unos vendían su leche de burro en vasito, eso era una manera de vivir, si antes había mucho turismo, eso espantó la minera, el turismo (Benigna Cautín, 2016)

Siguiendo a Max Weber (1991), el aumento en el flujo de dinero hará que aumente la competencia entre las familias campesinas que sostenían su trabajo dentro de una moral que podríamos categorizar de 'economía tradicionalista', cuando la actividad minera estaba lejos de ser el gigante amenazador de hoy en día y las familias de pequeños productores tenían una relación virtuosa con la clase comerciantes y sus residenciales, siendo estos espacios un lugar para vender sus productos y ejercer trabajos de servicio cuando era necesario. Una vez que aumenta la oferta hotelera en el valle se generará una ruptura en la relación simbiótica que existía entre estos y los pequeños productores, prefiriendo el trato con otros comerciantes externos para el abastecimiento de productos primarios, por su parte, el quiebre de esta relación hará que aumente la competencia y el individualismo en las relaciones de clase campesina con el propósito de obtener beneficios de la oferta creada por BHP Billiton en el valle

todos quieren crecer, pero para ellos, para uno mismo, no quieren crecer para, eso es lo que ha pasado, esa repartija de la Fundación Chile, unos más, unos menos... al final fui a llorarle para que me hiciera esa conejera... 'usted no puede' me dijo, 'si yo crío más conejos que ustedes' le dije yo, y no me dan, PC tiene una conejera, tiene Hotel, y recibe por el Hotel, recibe por todos lados, no, le dije, está mal pelao el chancho (Humberto Cautín, 2014)

Este quiebre con el tradicionalismo económico se transforma en el momento propicio para dar rienda suelta a moral que buscaba la intensificación del trabajo individual teniendo como *leit motiv* el 'lucro' en términos globales. A modo de respuesta a la situación anterior, las familias campesinas agrupadas en la Comunidad Indígena realizarán esfuerzos para que Cerro Colorado reduzca la cantidad de población minera en el valle a modo de equilibrar la competencia entre los hoteleros y los pequeños agricultores que viven del turismo, generado

conflicto entre los linajes mamiñanos comerciantes favorecidos con la presencia de los mineros en el valle. El aumento en el flujo de dinero intensificó el conflicto entre los ‘favorecidos’ y ‘no favorecidos’ por la actividad minera, fragmentando cada vez más la organización política que se expresa en la creación de nuevas Asociaciones y/o Comunidades indígenas<sup>79</sup>.

Acá están agradecido, de que gracias a Cerro tenemos luz eléctrica, tenemos pavimentación, gracias a Cerro todos los hoteles están ocupados con mineros, claro, se pierde el turismo, pero es una por otra, o sea, porque ellos quieren que Cerro se vaya... como ya están conformes con la luz y el camino y el alcantarillado también, [pero]... en el caso de nosotros, si no hay Cerro para qué dos vendedoras, si se va Cerro de los Hoteles, para qué va a tener trabajando por turno, mucho mejor un solo turno, menos personas, y claro, no tenemos mucha gente de aquí del pueblo que trabaje en Cerro (Ruth Caqueo, 2014)

La presencia minera había intensificado el conflicto entre las clases sociales mamiñanas aumentando el resentimiento social hacia los ‘afuerinos’ que habitaban en el valle. Al respecto, una comerciante proveniente de Camiña nos afirmaba que “*a toda la gente que no somos de aquí nos discriminan, que somos afuerinos, y por eso no tenemos derecho a nada.*”<sup>80</sup>, no tenemos cómo saber si estas recriminaciones fueron una constante en el trato con los afuerinos, pero si podemos especular que desde la llegada de la actividad minera intensificó el proceso de diferenciación de las clases sociales (Bateson, 1997), haciendo que los grupos se acorazaran con el objetivo de retener los recursos estipulado en el ‘convenio’ entre las organizaciones mamiñanas y la minera aumentando el abismo que existía entre ‘oriundo’ y ‘afuerino’. Para la clase campesina<sup>81</sup> y la elite local el ‘afuerinos’ se ‘aprovechan’ de los recursos del valle, no obstante, los mamiñanos dependían de los ‘afuerinos’, ya sea, turistas, mineros y comerciantes para mantener el comercio local que les brinda su subsistencia.

---

<sup>79</sup> Anexo planillas Comunidades y Asociaciones indígenas mamiñanas.

<sup>80</sup> Entrevista a Rita Viza, 2016.

<sup>81</sup> Considero a la ‘clase campesina’ en términos marxistas con relación a las relaciones de producción, a saber, la dualidad de clase-en-sí y clase-para-sí desarrollada por Marx, entendiendo esta última como una conciencia colectiva de la acción política del campesinado. Al respecto, Hamza Alavi afirmaría que la transición del campesino a grupo político se encontraría “en los escenarios contingentes a las cambiantes coyunturas de los movimientos y las circunstancias sociales” (Alavi, 1976, p. 58), encontrándose estos mediatizados por los lazos primordiales como lo son el parentesco.

## El carnaval del presente

Para el tiempo que fuimos a carnaval, Blass Heimpeller era Presidente de la *Sociedad los Verdes*, reconocido hotelero, construyó su empresa de turismo y transporte durante la expansión de BHP Billiton a Cerro Colorado. Para ese entonces, la familia Heimpeller era dueña de uno de los hoteles que alberga a subcontratistas y trabajadores mineros. En el valle, esta familia es considerada ‘afuerina’, lo cual viene a poner una cuota más de tensión al conflicto entre ‘afuerinos’ y ‘oriundos’ en el valle. Ya sea porque llegamos en un momento álgido en los acuerdos entre la minera y la organización política mamiñana -hace pocos días atrás se había llevado a cabo la firma del convenio entre BHP Billiton y las organizaciones mamiñanas poniendo fin a los acuerdos de mitigación por el impacto ambiental- o bien, porque el ‘anonimato’ de las máscaras de carnaval suelen permitir se digan cosas que usualmente se encuentran censuradas en el espacio público, las familias corporativizadas en la *Sociedad el Progreso* no tenían escrúpulos en decir lo que pensaban respecto a la llegada de la familia Heimpeller a la Presidencia de la *Sociedad Los Verdes*. Una mamiñana progresista nos dice,

Ellos están pasando el carnaval, pero no es que sean dueños del carnaval... en Los Verdes son algunas personas muy cerradas, es como ‘mi fiesta y yo hago lo que quiera en mi fiesta’ entonces en el Progreso afortunadamente como que se ve más la tradición... nosotros lo que queremos es rescatar la tradición (Ruth Caqueo, 2014)

Esto pone en evidencia que en carnaval las familias mamiñanas no solo se dividen para realizar lo que en apariencia es un juego de alta complejidad, sino que la rivalidad entre las *Sociedades* regularía el conflicto histórico entre dos fuerzas contrarias de la estructura local que está contenida en el conflicto de los grupos de clase en el valle, por un lado, la elite que insiste en mantener una idea de tradición esgrimiendo un discursos que elevan el espíritu interno de ‘no perder lo que nos dejaron nuestros abuelos’<sup>82</sup>, reteniendo y ofreciendo resistencia aquellas acciones y discursos que expanden las ideas de maximización económica, viendo carnaval como un nicho comercial o propensa a aumentar el ‘lucro’ individual.

---

<sup>82</sup> Entrevista Ruth Caqueo, 2014

Al tiempo que visitamos el valle, la familia Heimpeller llevaba 9 años a la presidencia de la *Sociedad los Verdes*. Según nos cuenta Blas Heimpeller, patriarca de este linaje familiar, llegó a Mamiña hace 48 años al momento en que se hacían obras en el pueblo, “*en el tiempo que mi papa hizo el retén no había carnaval, eso empezó después con Olegario Capetillo que es de acá, ese local [la sede de los Verdes] era de él*”<sup>83</sup>, Olegario Capetillo era amigo de su padre y posteriormente fue su patrón; en efecto, no tenemos cómo saber si antes de Olegario el carnaval se hacía o no, pero si podemos sospechar que desde que ‘toma’ carnaval, el ‘espíritu’ de la fiesta cambia, introduciendo elementos para adaptar esta festividad a los tiempos modernos. Por su parte, la familia Heimpeller busca legitimar la presidencia de la fiesta verdista a través del parentesco ficticio del ‘patronazgo’. Sobre las críticas de lo que es y no es tradición, menciona que el carnaval “*es igual que ahora, como es ahora y como lo estamos haciendo nosotros, lo que me enseñó Olegario, y lo que vi con él*”, por lo demás, cuenta con el beneplácito de la familia Capetillo que en tiempos de carnaval se unen en la *Sociedad los Verdes* para sacar la fiesta adelante, de hecho, el mismo Armando Capetillo piensa que si bien Olegario pasaba buenos carnavales “*pero no tan buenos como los que hace el Lalo Heimpeller*”.

Respecto esto último, es posible que la relación clientelar con Olegario Capetillo le haya favorecido a posicionarse en el valle de Mamiña, y posteriormente, prosperar en el rubro de transporte y turismo en la expansión de la actividad minera, “*nosotros empezamos sin nada y yo tengo una empresa de transporte gigante, y acá en Mamiña... llevo seis años trabajando*”. El sentido de lealtad que tiene Blas Heimpeller por quien fuera su patrón, pareciera no solo trascender en la forma que él ‘pasa’ carnaval, sino también en sus actos de generosidad con la comunidad mamiñana, que él mismo considera es una ‘devuelta’ a lo que Mamiña le ha ‘dado’.

Usted va a pedir una cooperación [y preguntan] qué es lo que necesita, les dice, por ejemplo, vamos hacer un plato único y no tenemos para comprar la carne, ya llega con la caja de carne, ¿qué es lo que más necesita? aceite, papa, cualquier cosa que le pida, él da, como manos abiertas, por ejemplo, todos los años, no sé ahora... porque estaba levantando su hotel, ya no invitaron a los abuelitos, no sé por qué razón, [pero] todos los años invitaban a los abuelitos para tiempo de navidad... para año nuevo, un almuerzo y les hacía sus inmensos regalos a todos nosotros, nosotros recibimos regalitos gracias a ellos. Pero acá, por ejemplo, que haiga (sic) hecho la coca cola que

---

<sup>83</sup> Entrevista a Blas Heimpeller

tantos años estuvo acá en Mamiña, jamás hizo un regalo así a los abuelos (Señora Ninfa, 2014)

Precisamente, es la ganancia que la familia Heimpeller obtiene a partir de sus negocios en Mamiña lo que prolonga las proclamaciones de generosidad con el pueblo, “*Si yo siempre he dicho que cuando uno da, Dios te devuelve el doble, y aquí en Mamiña siempre nos ha resultado*”<sup>84</sup>. En este sentido, Blas Hempeller se enorgullece de poder retribuir al pueblo por lo que ha ganado y critica a sus congéneres de no hacer lo mismo, menciona que, sin ser una obligación, “*las fiestas deberían ser hechas por los hoteleros, los que ganan*”<sup>85</sup>, pero, precisamente, son los hoteleros los grandes ausentes en carnaval. Frente a esta situación debo reconocer que no indagué más allá de esta incongruencia entre lo que decían los mamiñanos al afirmar que toda la comunidad iba a carnaval, pero en conversaciones con ciertos comerciantes, dijera que no asistían a la fiesta los dirigentes de la Junta de Vecinos, y hoteleros dijera no participar argumentando su molestia por las peleas que se formaban en la fiesta y la borrachera que no aportaba en nada productivo a la localidad<sup>86</sup>, también había dirigentes que decían haber ‘desaparecido’ por un tiempo de carnaval o estar fuera del pueblo, este es el caso de Armando Capetillo quien mencionara, “*estuve un periodo fuera de Mamiña y me alejé de las actividades, por lo menos del carnaval*”<sup>87</sup>, estar fuera del valle no restringe la participación a las festividades, sino, todo lo contrario, la organización de las festividades es lo que ejerce la fuerza coercitiva para que los ‘ausentes’<sup>88</sup> vuelvan al valle. Como mencioné, para ese entonces no relacioné la inasistencia a carnaval con los cargos que estos asumían o habían asumido en la organización política del valle o que fuesen hoteleros, por lo que, a mi parecer, es una hipótesis plausible pensar que la violencia que se genera en el conflicto ritual es aquello que estos dirigentes y hoteleros parecen percibir como una amenaza a su integridad, y que suelen enmascarar con el desagrado a la violencia y la borrachera que es parte de toda fiesta.

Por su parte, las familias mamiñanas existiría un resentimiento soterrado hacia la familia Heimpeller por la apropiación que han hecho de ciertas simbologías locales: el color verde o

---

<sup>84</sup> Entrevista a Blass Heimpeller, 2014

<sup>85</sup> Entrevista a Blass Heimpeller, 2014

<sup>86</sup> Entrevista con Pedro Cholele, 2016

<sup>87</sup> Entrevista Armando Capetillo, 2016.

<sup>88</sup> Los ‘ausentes’ es un término desarrollado por Patricia Beltrán (2000) “Rituales de la comunidad de Cariquima”, para categorizar a la población local que reside en la ciudad y vuelven solo para las fiestas.

la lagartija endémica del valle como insignes corporativos de su empresa familiar, ¿Será posible que carnaval bulla las tensiones de intereses en conflicto?, esto es, la contradicción que existe entre el buen recibimiento que las familias mamiñanas a las ‘donaciones’ de la familia Heimpeller y el resentimiento por la apropiación de los bienes simbólicos y materiales que ellos realizan. En palabras de James Scott (2004) el discurso colectivo que se ritualiza en el conflicto de carnaval podría estar dando cuenta de cómo un linaje de la clase comerciante llega a competir por cuotas de poder, provocaría en el bando progresista animosidades que exaltan la tradición o los lazos de parentesco con los linajes mamiñanos.

Ahora observa el pueblo, ve carteles verdes, porque el caballero tiene hoteles, una flota de hoteles, flota de vehículos... En cambio acá, en nuestra sociedad, somos como diez familias que están a cargo, que trabajan el plato único, que trabajan rifas, completadas, trabajan el churrasco todas estas cosas para poder tener esa plata para la orquesta, la comida, el alojamiento, pero ellos lo tienen todo, tienen el hotel, piezas, traslado, una flota de buses, entonces por eso mismo te hacen ver que están bien y lo único que uno pide es que la fiesta sea en paz y tranquilidad para realizar lo que a nosotros nos dejaron (Iris Caqueo, 2014)

Estamos en presencia de dos grupos que tienen diferentes formas de reunir el fondo ceremonial para Carnaval, sin embargo, aquí el resentimiento hacia los poderosos estaría dando cuenta de la asimetría de poder en las relaciones sociales entre clases. Rara vez los grupos subordinados pueden sacar, sin restricciones, sus recriminaciones hacia las clases dominantes, por esta razón, nos preguntamos si acaso la pomposidad y la parafernalia con que la familia Heimpeller toma la fiesta verdista es una estrategia para amortiguar la violencia y canalizarla hacia el conflicto ritual entre las *Sociedades*, por otro lado, apelar a las tradiciones también se transforma en una ‘bandera de lucha’ para los linajes mamiñanos agrupados en la *Sociedad el Progreso*.

Mucha propaganda, mucha pompa, antiguamente no se ponían ni banderas, las banderas rojas y las banderas verdes salían cuando comenzaba el carnaval. Pues ahora se acostumbró a poner en las casas, ya aceptable, por años se pone en las casas quien es progresista, quien es verdista y usted observará que hay puras banderitas verdes. Nuestros abuelos nos dijeron, nos enseñaron, tanto como uno respeta la fiesta religiosa, uno tiene que respetar esta fiesta pagana porque esto es pagano, el carnaval es pagano, con eso no se juega (Iris Caqueo, 2014)

La resistencia en el discurso aparece toda vez que ya se han integrado los cambios ideológicos del sistema capitalista en la estructura local: carnaval es una festividad que se basaba en el cálculo de capital, en sí, legitimaba el lucro de índole capitalista, aunque estos intereses de

acumulación se ocultan a través de los actos de generosidad, las donaciones que realiza esta familia hacia el pueblo en general. En carnaval,

El que no tiene la generosidad del Lalo Heimpeller, porque el Lalo Heimpeller es verdista; los progresistas, viste tú... los verdes están mejor que los Progreso, y el año pasado prácticamente murieron los Progreso, porque no han tenido el aporte que pone el Lalo. El próximo año si no está el Lalo, los Verdes van a estar en la misma calidad que los Progreso (Armando Capetillo, 2016)

Salvo el parentesco ficticio con Olegario Capetillo, la familia Heimpeller no tiene lazos de alianza ni de filiación con las familias mamiñanas; por otra parte, pareciera que la generosidad con el pueblo no ha sido moneda suficiente como para corporativizar a las familias en la organización de la fiesta verdista sin que ello signifique aumentar el costo de ésta, por lo que han optado por ‘pasar’ carnaval prescindiendo de la colaboración de otras familias recurriendo solamente a la familia nuclear y el reclutamiento de sus trabajadores.

A veces te sale más barato que tu cocines que traer la gente, porque viene una familia, dos familias y tienes que darle comida, almuerzo ¿y vienen 20, 30 personas? Por eso nosotros cocinamos solos, estamos acostumbrados, nosotros cocinamos, repartimos, van los niños, van ellos que son los trabajadores, nos acompañan a todo (Lito Heimpeller, 2014)

Toda familia sabe que tomar carnaval está lejos de ser, por mucho que se quiera, una festividad que garantice un margen de ganancia a favor, por lo que mayoritariamente se opta por el trabajo colectivo para sacar carnaval adelante, no obstante, pareciera que el aumento en el flujo de dinero en la fiesta hizo que aumentara la controversia respecto a los actos de generosidad de la familia Heimpeller, puesto que al negar la presencia de otras familias mamiñanas en la organización de la fiesta no permite el trabajo comunitario que es el ejercicio metabólico de toda cohesión social. Hoy en día, la reciprocidad parece no ser una estrategia que requiera la familia Heimpeller para su subsistencia, por lo que la parafernalia de la fiesta, los festines y los gestos de generosidad de la familia Heimpeller irían en búsqueda de algo más.

En palabras de Marvin Harris la carrera de los grandes redistribuidores aparece toda vez que las condiciones reinantes proporcionen la posibilidad de aumentar la producción, cuando “*el esfuerzo suplementario realmente aporta alguna ganancia*” (Harris, 1993, p. 21). En los

tiempos de bonanza de Cerro Colorado, cuando ‘*los hoteles estaban llenos de contratistas*’<sup>89</sup>, pasar carnaval significaba un negocio rentable para quienes podían tener un buen capital inicial: “*nosotros hicimos un carnaval que vendimos y ganamos como 15 millones de pesos en 3 - 4 días*”<sup>90</sup> nos comenta Blas Heimpeller. En otras palabras, el aumento de la población minera en el valle había hecho que carnaval se transformase en una actividad de provecho económico, cualquiera que tuviese la posibilidad de ‘emprender’ en la fiesta, esto es, tener el capital y la experiencia en negocios, podía hacer un carnaval buscando, en el balance final, superar el capital inicial. Sosteniéndose en la idea de favorecer el turismo en el valle y ser un aporte al mercado local, el nuevo espíritu de carnaval instó la publicidad de la fiesta en redes sociales y otros medios de comunicación disponibles, promoviendo en estos espacios las orquestas que animarían la fiesta, motivando la llegada de afuerinos a carnaval, aumentando la tensión con los linajes mamiñanos que se preguntaban “*por qué tanta propaganda, viene mucha gente de afuera que no deja realizar nuestras costumbres*” (Iris Caqueo, 2014), particularmente, en las familias progresistas, esto es, los ‘*mamiñanos netos*’ existe un discurso generalizado de culpabilizar a los afuerinos por la violencia en carnaval, señalando que son estos los que inician las peleas en la fiesta.

la rivalidad ha sido por la gente que viene de afuera porque en el fondo antiguamente nosotros cuando empezaba carnaval nos saludamos nosotros entrábamos a los Verdes, entrábamos al Progreso, terminábamos juntos en la plaza bailando, no había competencia de las bandas mayores, era más austero y después llega gente de afuera que viene por los conjuntos, la orquesta, cuando yo hago carnaval contrato un conjunto electrónico y siempre contrato el mejor para competir con el de allá, se metió eso y siempre el mejor tiene arrastre de personas que lo siguen a ellos y esas personas lo siguen acá (Ricardo Capetillo, 2016)

En palabras de Gregory Bateson (1997) el aumento del flujo de dinero en carnaval hará que la rivalidad entre las *Sociedades* se intensifique, diferenciándose progresivamente hasta llegar a un punto límite, aquí el autor sostiene existen dos posibilidades, uno es el cambio: carnaval moriría para dar vida a una organización de otro orden; o bien, se buscarían mecanismos para nivelar la relación entre los grupos, legitimando de esta manera el orden establecido; el segundo, sería el que se aprecia en las actividades recíprocas que describe Alejandro Capetillo, cuando la violencia de carnaval no desbordaba las reglas del juego y la

---

<sup>89</sup> Entrevista a Blas Heimpeller, 2014

<sup>90</sup> Entrevista a Blas Heimpeller, 2014

fiesta se abre la posibilidad de que los grupos puedan crear actividades donde sublima la reciprocidad. Si observamos carnaval desde una perspectiva más amplia, bien podríamos decir que es el factor económico el que intensifica la diferenciación simétrica de los grupos, -como veremos en el siguiente capítulo- cuando la competencia está álgida y la pelea en la sede anticipa el caos los presidentes optarán por cancelar la vuelta para evitar así un enfrentamiento directo, esto, podría ser la única estrategia, además de la superstición, que permitiría la sobrevivencia del carnaval en tiempos violentos.

depende de cómo uno lo tome, por ejemplo, si hay una familia que lo está pasando con fe, te va a devolver, pero si lo toma para ir a pelear o hacer mucho más que el otro..., en vez de decir "estoy pasando carnaval porque así es la tradición que me dejaron mis antepasados" ahí es la diferencia...pero de que sí, se devuelve si uno lo hace bien, con creces y también con (...), por ejemplo, ahora hay una familia que no va a venir a carnaval porque ellos tuvieron diferencias, hubieron problemas, discusión, hubieron peleas, entonces ellos dicen que fue un castigo lo que les pasó -¿**Qué les pasó?** -perdieron a un familiar... ellos lo tomaron así, que fue un castigo, entonces no van a venir para carnaval (Ruth Caqueo, 2014)

Es en estas conversaciones cuando carnaval aparecía como una figura autónoma, dotada de vida propia que tenía la posibilidad de ‘devolver’ o ‘castigar’ según se respetara o no la línea consensuada que divide la transgresión de toda festividad a la prohibición. En palabras de George Bataille (1997) las maldiciones usualmente recaen cuando se trasgrede ‘lo prohibido’. En sí, el carnaval es una forma ordenada de transgredir ‘lo prohibido’, pero qué sucedía en la creencia de que carnaval ‘devolvía’ una ganancia o beneficio para las familias que lo presidían, acaso obedecía a los altos estándares del ‘Don’ de Marcel Mauss (1979) en que la fuerza de la ‘cosa dada’ obliga al receptor a ‘devolver’ el ‘Don’ de otra forma o era una suerte de autoengaño que legitimaba la acumulación a través de la mercantilización de carnaval.

hay gente que cree en el carnaval... dicen que carnaval a ellos les devuelve el doble sin... así como gastan después le devuelve. Igual que para las fiestas patronales, también dicen los que pasan con fe, dicen que el santo... para el próximo año le devuelve el doble sin que les cuelguen plata, sin nada. O sea, acá el que recibe la fiesta tiene que ser bien valiente, porque acá no te devuelven nada, o sea, es la creencia, la fe de las personas que saben que ellos lo están pasando con fe y que para el otro año le va a ir bien y que van a tener el doble de todo lo que invirtieron (Gudelia Cautín, 2014)

Pero esta idea no era homogénea entre sus participantes, al insistir a qué se referían cuando decían que carnaval ‘devuelve el doble’ existían discrepancias entre sus participantes, por un lado, había quienes nos indicaban que carnaval ‘devolvía el doble’ al siguiente año revitalizando otros aspectos de la vida familiar<sup>91</sup>, pero también había quienes nos decían que eso no era así, por el contrario, que en carnaval “*uno tiene que trabajar el doble de lo que diariamente se trabaja*”<sup>92</sup> y no entregaba beneficio alguno salvo quizá el reconocimiento de las familias, cosa no menor en un valle donde ser alferez de la fiesta patronal o presidente en carnaval es una forma de ‘ganarse’ su lugar dentro de la *Sociedad mamiñana*. En ello, nos topamos con quienes nos decían eso de que carnaval ‘devolvía el doble’ era algo que inclusive iba en contra de la tradición: “*respeto al carnaval, llevo las tradiciones y costumbres, pero de lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, porque lo respeto, la fe la tengo a mis santos patronos*” (Iris Caqueo, 2014).

El ‘devolver de carnaval’ estaba atado a diferentes normas morales, por un lado, para las familias progresistas les era imperioso hacer carnaval según las reglas consensuadas por la antigua elite local, los ‘abuelos’ fundadores de su *Sociedad* a quienes ‘Dan’ en carnaval y los que seguramente ‘devuelven’ según se siga haciendo la fiesta a partir de sus normas, la tradición que en palabras de Eric Hobsbawn (1983) son inventadas y retribuidas a un pasado originario, particularmente, estas familias estaban en contra del exceso y la exuberancia del carnaval timoneado por la familia hotelera, ¿Será posible que los hoteleros mistificaran la acumulación a través de carnaval como forma de legitimar su riqueza en el pueblo? En la idea de que carnaval ‘devuelve el doble’ se contraría el conflicto subyacente al proceso de racionalización de las clases dominantes, por un lado, estarían las familias corporativizadas en la *Sociedad el Progreso*, las cuales mantienen una concepción tradicionalista de la festividad favoreciendo de esta manera el control de los recursos, y por el otro lado, se encontrarían las familias corporativizadas en la *Sociedad los Verdes*, que para legitimar su poder mistifican el lucro, causando una suerte de autoengaño de que carnaval ‘devuelve el doble’.

---

<sup>91</sup> Entrevista a Blass Heimpeller, presidente de la Sociedad los Verdes, año 2014.

<sup>92</sup> Entrevista a Geraldine Caballero, presidenta de la Sociedad el Progreso, año 2014.

Son estos discursos ideológicos los que se urden en el conflicto ritual entre la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad Los Verdes* que visitamos el año 2014 y se mantenía para el año 2016, por lo general, estos conflictos van acompañado de situaciones abstractas cuyas respuestas no siempre se encuentran dentro de los límites de la razón. De ahí la necesidad del exceso y la exuberancia. En este sentido, el carnaval pavimenta un camino donde es posible liberar las energías intestinas, en palabras de George Bataille (1997), la *Sociedad mamiñana* -así como toda sociedad- estaría compuesta de manera simultánea o sucesiva del mundo profano y el mundo sagrado; si en virtud del ‘progreso’ se alzan las prohibiciones que hacen posible el trabajo colectivo; en el mundo sagrado del ritual, emerge el espíritu transgresor. A continuación, se verá como en el carnaval la *Sociedad mamiñana* estratégicamente puede organizar la guerra diferenciándose en dos *Sociedades* que compiten por cuál de estas hace más ruido; transgredir el límite de la violencia y dar muerte; en el tiempo de lo sagrado y del sacrificio.

## CAPÍTULO II

*“no ocurre nada esencial en donde  
el ruido no esté presente”*

**Jaques Attali (1997)**

*“¡Carnaval!*

*Ha llegado carnaval*

*Las quenas graban su anuncio*

*Las cajas abren su son*

*Fiesta de aloja moviendo*

*El valle con su bom-bom, bom-bom*

*¡Vamos cholita!, ¡vamos a bailar!*

*Que ya galopea carnaval*

*Infierno largo, vamos a olvidar*

*Que ya galopea carnaval”*

**Julio Sosa, Carnaval**

### La Entrada al Pueblo

Pasado las tres de la tarde otra vez los petardos hacen eco en el silencio del valle anunciando que carnaval está por llegar, las *Sociedades* se preparan para ‘*la entrada al pueblo*’, y quienes se han comprometido con alguna tarea asignada o pagada se preparan para asistir a sus respectivos puntos de encuentro. Los participantes de la *Sociedad el Progreso* tienen su lugar de reunión en la Sede del pueblo, mientras que los participantes de la *Sociedad los Verdes* se dirigen al bajo del valle, sector que en Mamiña llaman Ipla, específicamente, a la entrada del hotel Heimbel perteneciente a la familia que preside la fiesta. Ahí les espera la familia que preside su fiesta y la banda, algunos llevarán cotillón o se disfrazarán para animar las vueltas por la plaza. Aunque no es una obligación, en ‘*la entrada al pueblo*’ se espera que una vez llegado a la plaza, las familias que presiden la fiesta repartan cerveza, vino, bebidas o jugo a los participantes de su bando mientras las parejas se juntan para bailar el cachimbo; el convite, dependerá de los recursos y capacidad organizativa que tenga cada familia, puede variar año a año, no obstante, detrás del velo de la fiesta se oculta la competencia entre las *Sociedades*, y la abundancia con que se realice esta primera actividad marca un precedente en la rivalidad entre las *Sociedades* que se irá intensificando en el correr de los días.

Cada día de carnaval las *Sociedades* darán dos o tres vueltas por las principales calles del pueblo, las *Sociedades* detendrán la procesión en la plaza y al compás de la banda los participantes se juntarán para bailar tres veces cachimbo, gritarán consignas, los niños tirarán challa y petardos, algunos alzarán luces de bengala y fuegos artificiales de color verde o rojo según corresponda a cada *Sociedad*. Una vez que la marcha llega a la Sede, la banda seguirá tocando el ritmo de carnaval mientras los participantes entran y dan dos o tres vueltas en círculo. Cuando la banda cierra la melodía marcial, los participantes se detienen y aplauden; con la alegría de la misión cumplida retornarán a sus respectivas actividades cotidianas antes de volver para la siguiente vuelta.

Febrero	Primera fase de Carnaval								Segunda fase de Carnaval									
	15	06	16	07	17	08	18	09	22	13	23	14	24	15	25	16	26	17
Sociedad el Progreso	Entrada al Pueblo						Amanecida				Repartición Plato mamiñano				Quema del mono Carnaval			Asado
	Romería																	
	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA
Sociedad los Verdes	Entrada al Pueblo		Romería				Amanecida				Repartición Plato mamiñano				Quema del mono Carnaval			Asado
	Convite																	
	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA	FIESTA

Tabla 2: Calendarización de Carnaval

Estas vueltas dan inicio al carnaval de cada día, también son el preámbulo a cada actividad y el epicentro del enfrentamiento entre bandos que comienza desde el atardecer hasta que termina la fiesta en la madrugada del siguiente día, su repetición, tienen la función de formar la frontera entre lo sagrado y lo profano, de la transgresión y la prohibición en carnaval.

En cada vuelta, los bandos irán presididos por un integrante masculino -abanderado- de la familia que preside la fiesta, atrás, le seguirá a paso de trote su familia y el resto de sus participantes, algunos disfrazados otros vestidos con los colores de su bando agitando sus banderas o gritando consignas, mientras los niños y adolescentes tiran challa o petardos, por supuesto, le acompaña una banda de bronce compuesta por 15 o más músicos. Con su ritmo

marcial, la banda es la encargada de cohesionar al grupo, pero más importante, de canalizar la violencia que se va acumulando en el correr de los días de carnaval.

La efervescencia en la marcha va de la mano con la incertidumbre de un posible enfrentamiento entre bandos, preguntamos si alguna vez carnaval había escalado a una batalla entre las *Sociedades*, pero con risa nos aseguran que eso ‘*no pasa*’, aunque muchas veces esta afirmación se contradecía con el temor de algunos participantes al observar que el bando contrario ya había ornamentado las calles del pueblo antes que ellos o cuando la publicidad de carnaval excedía los límites del valle o cuando la amplificación del ruido de un bando sobrepasa al otro. Los símbolos tienen poder, y cuando hablamos de la agresión simbólica en carnaval este comienza toda vez que las *Sociedades* revisten al pueblo con los colores rojo y verde; estos colores no son inocuos, y con el tiempo han llegado a representar en sí mismos toda una visión de mundo: tradición, riqueza, rango o autoridad. Teniendo claro la transgresión que representa, la familia Heimpeller no ha tenido reparos en ornamentar de color verde todo aquello que le ha sido posible, aumentando la tensión y encendiendo las alarmas en el bando progresista.

Es notable que la violencia tenga su lugar en carnaval y al mismo tiempo sea susceptible de del rechazo de sus participantes, “*la prohibición, al señalar negativamente la cosa sagrada... tiene poder para producirnos un sentimiento de pavor y de temor*” (Bataille, 1997, p. 49), por lo que el temor de los mamiñanos en carnaval podría representar la frontera entre ‘lo sagrado’ y ‘lo profano’, en otras palabras, es el temor a que las reglas de la violencia sean traspasadas a un supuesto ‘punto de no retorno’ (la frontera) lo que vigilan sus participantes. En este sentido, los presidentes son particularmente cuidadosos en evitar cualquier enfrentamiento que pueda incendiar los ánimos en las vueltas, es por ello, que cuando la tensión se condensa en el ambiente festivo y los rumores del día anuncian una posible vendetta, acordarán salir en horarios diferidos para evitar alguna insurgencia, pero esto también tiene sus limitaciones, si las familias que se enfrentan en carnaval tienen lazos de parentesco será más fácil para los presidentes acordar ciertas reglas e inclusive instaurar formas de cooperación entre ambos bandos, pero si esto no es así, y más aún, como se vive en este carnaval, en las familias que presiden persiste una diferenciación de clase, la falta de

lazos de parentesco no hará más que aumentar el proceso de diferenciación en la simetría entre las *Sociedades* en carnaval.

En carnaval, la plaza del pueblo pasa a configurar el espacio sagrado donde el ‘arriba’ y el ‘abajo’ del valle se enfrentan; para evitar que la violencia desborde, se creará una línea imaginaria en la mitad de la plaza que simbolizará la frontera entre las *Sociedades*; a la *Sociedad El Progreso* le corresponderá el lado sureste de la plaza, espacio que representa la inversión del ‘arriba’, en tanto, la *Sociedad Los Verdes* le corresponderá el lado noroeste, que representa la inversión del ‘abajo’ del valle. En carnaval, cruzar esta línea atenta contra las reglas de la transgresión. Así, cuando los bandos se encuentren, sus participantes evitarán el enfrentamiento directo concentrándose en *su* baile, es decir, en el ritmo banda y el baile del cachimbo en su lado de la plaza; solo los niños tienen la libertad de transgredir la línea divisoria, lo hacen jugando, persiguiéndose de un lado a otro tirándose espuma o challa.



Mapa 1: en rojo la ruta que realiza la Sociedad el Progreso; en verde, la ruta que realiza la Sociedad Los Verdes. Las Marcas señalan la Sede de cada Sociedad en el mapa. Uno a cada extremo. En la plaza está delimitado el espacio y frontera de cada Sociedad según el color de cada cual. Fuente: Elaboración Propia

En los carnavales que me tocó ver, la última vuelta del primer día de carnaval los bandos dejarán la rivalidad a un lado para realizar un encuentro de fraternidad y parabienes en alguna de las esquinas de las angostas calles del pueblo, aquí, los Presidentes tendrán que sortear el ruido y la efervescencia para realizar un abrazo fraterno, particularmente, esta acción provoca

la emocionalidad de algunos participantes, quienes lloran mientras los Presidentes o sus hijos en representación de estos se abrazan y desean buena suerte en la competencia de carnaval, quizá la emocionalidad en el encuentro, además de tocar las fibras de la nostalgia, se deba a que este abrazo fraterno pone en evidencia ‘lo sagrado’, el deseo de ‘unidad’ de la *Sociedad mamiñana*. Por lo demás, este acto será la única vez en todo carnaval que las bandas entonen al unísono la melodía del cachimbo mientras los participantes acceden al llamado y bailan todos juntos. Una vez finalizado, los bandos continuarán su recorrido en direcciones opuestas. La separación entre los bandos aparece el exceso y la efervescencia. En el preciso instante de la separación, las melodías vuelven a ser disonantes y la agitación aumenta; quizá es la violencia necesaria para escindir a los ‘hermanos’ y crear nuevamente la guerra entre la *Sociedad El Progreso* y la *Sociedad Los Verdes*.

La primera vuelta de cada día será de menor número en comparación a la última, esto porque al anochecer se espera el arribo del resto de las familias mamiñanas, muchos de ellos trabajan en la ciudad de Iquique, Alto Hospicio o Pozo Almonte y suben con sus familias y/o invitados una vez terminada la jornada laboral. De ello, que sea la última vuelta la que acumula mayor efervescencia en cada jornada de carnaval, aunque esto también se deba porque cada noche la guerra toma otra forma, la de la fiesta.

## La fiesta

*“Vamos subiendo la cuesta  
Que arriba mi calle  
Se vistió  
De fiesta*

*Hoy el noble y el villano  
El prohombre y el gusano  
Bailan y se dan la mano  
Sin importarles la facha”*

**Joan Manuel Serrat, Fiesta**

En Tarapacá, *‘no hay Santo que no tenga su fiesta’* nos decía don Armando cuando le consultamos por las festividades religiosas. En sí, el pueblo de Mamiña cuenta con un robusto calendario religioso que avanza sucesivamente a la vida productiva del valle. Según George Bataille, la fiesta *“es una negación a los límites de una vida ordenada por el trabajo”* (Bataille, 1997, p. 85), momento en que los mamiñanos liberan el exceso y la exuberancia que han tenido que privarse para poder hacer sostenible el mundo de los acuerdos. Se menciona que el mundo de la fiesta es ese momento del ciclo reproductivo de toda *Sociedad* donde se consume lo que se ha acumulado, en este sentido, podríamos afirmar, sin preámbulos, que carnaval es una festividad donde las familias que presiden redistribuyen lo que han acumulado todo un año, si bien, esto es lo que caracteriza toda fiesta religiosa en la zona andina, lo que singulariza a carnaval de cualquier otra fiesta patronal en el valle es que ahí es donde los mamiñanos liberan lo grotesco, lo obscuro, el ridículo, la agresión y la difamación carnavalesca. En palabras de George Bataille, *“en tiempos de fiesta lo que está habitualmente prohibido puede ser permitido, o incluso exigido, en toda ocasión”* (Bataille, 1997, p. 50), en este sentido, la fiesta de carnaval tiene su propio sello, es la organización de la guerra, o bien, la guerra organizada.

Se oculta el sol, y los presidentes se preparan para tener todo dispuesto en la Sede, ya está la orquesta haciendo los últimos arreglos para animar la noche, el montaje de la amplificación y la iluminación están casi listos, las mesas ya reservadas con los nombres de las familias mamiñanas se ordenan a los costados dejando espacio para la pista de baile y en el bar ya se

encuentra la oferta de cervezas y destilados. Esto último transcendental, es la venta de alcohol lo que amortigua en parte el gasto de la fiesta, aunque también es el inhibidor por excelencia a la hora de acortar las distancias sociales entre los participantes. Las libaciones son parte esencial de las celebraciones a santos patronos y vírgenes de los calendarios festivos, usualmente, el alcohol es lo primero que el alférez considera en el gasto de su fiesta y lo primero que reparte a sus asistentes. No hay festividad que tenga algo carnavalesco sin alcohol, aunque no por ello está desprovista de dinámicas de poder ¿cómo saber si el ‘trago’ ofrecido en la mesa es con la abierta intención de agasajar a los invitados o humillar a los que se considera inferiores? Asociar la borrachera a un cambio de estado que solo se vive en la solemnidad de las ceremonias religiosas y las festividades en general, es reducir su acción, el trabajador mamiñano bien puede estar tomando su cerveza al costado de la plaza y dice ‘*estar de fiesta*’<sup>93</sup> para dar a entender que acabó su jornada y se presta al tiempo del ocio y la contemplación del mundo. No existe mamiñano que desee estar borracho porque piense que así podrá tomar reprimenda de este o aquel -aunque exista excepciones-, pero si sabe que está en carnaval, y carnaval es el espacio de la agresión permitida, y más vale te pille con unos grados de alcohol en la sangre que sobrio.

La fiesta es la instancia donde los mamiñanos se ‘dicen cosas’ que son silenciadas en el espacio cotidiano; es posible escuchar comentarios mordaces de una mesa a otra que rápidamente serán ahogadas por las risas, pequeñas riñas que a la brevedad serán aisladas y contenidas por los hombres de la familia que preside la fiesta, o bien, se producían discusiones que serán amortiguadas por el ruido de la orquesta y las miradas de indiferencia del resto de los participantes, quienes preferirán ignorar los hechos y continuar conversando o bailando según se prefiera.

Son contados los que se enojan y... cuando va un verdista a los progresos les quieren pegar, pero eso ya no corre, pero siempre hay gente que, y sobre todo cuando están copeteao, también sale un curaito que dice ser verdista y no quiere que vengan los del progreso, pero ya es muy generalizado porque no sabe uno quienes son del progreso y quienes son de los verdes (Armando Capetillo, 2016)

En los carnavales que asistí, que un participante fuera a la sede del bando contrario se consideraba faltar a una norma tácita, aunque no faltó que algún dirigente borracho se armara

---

<sup>93</sup> La vez que intentamos entrevistar a un obrero, quien nos habían dicho sabía trabajar la piedra que se extrae de la cantera, y luego de presentarse cerveza en mano dijo no estar disponible por ‘estar de fiesta’.

de valor y quisiera desafiar a sus oponentes visitando la sede del bando contrario aunque sepa será interceptado a golpes a pasos de cruzar la frontera. Más que en ningún otro momento, es posible que en la fiesta un dirigente impugnado viva las agresiones de algún participante como consecuencia de sus faltas a la probidad. La libertad de la agresión y la violencia podría ser la razón por la cual los mamiñanos que integran el gremio de hoteleros o alguna dirigencia en las organizaciones políticas se abstengan de asistir a Carnaval, salvo los que están dispuestos a ‘presidir’ la fiesta, aquí, ser Presidente funciona como una forma instituida de ‘*disfraz político*’ (Scott, 2014) que permite a las familias de las clases dominantes disimular su presencia atenuando la violencia y la agresiones que pudieran recibir por ello.

Es exactamente el anonimato lo que le permite a los mamiñanos tomar vendettas personales y decirle a sus enemigos lo que se han tenido que tragar todo el año, como alguna vez mencionó una mamiñana, ‘*en carnaval, los que se tienen sangre en el ojo se buscan*’<sup>94</sup>, y no es difícil que en algún momento de la noche nos encontremos con alguna agresión o riña. Aunque también es cierto que las relaciones de parentesco entre los linajes funcionan como atenuantes de la violencia, sin embargo, no todos los participantes a la fiesta conocen los códigos o se encuentran ‘atados’ a una red de parentesco que pueda responder por ellos o ellas cuando la borrachera termine en algún acto impulsivo que geste una escalada inesperada de violencia, si bien, el carnaval es, por excelencia, una ocasión para las recriminaciones, el ‘afuerino’ que no entienda ‘su lugar’ difícilmente se someterá a las reglas del ‘juego’ y responderá con mayor agresividad al golpe o la ofensa recibida en vez de elegir el sometimiento. En este sentido, la música de la orquesta pareciera tener el papel de canalizar la violencia en la sede, la melodía de la cumbia crea el guion que ordena los movimientos del cuerpo y libera la energía; su función de ‘domesticar’ toda intensión de subordinación ante posibles riñas en el local pareciera colocarlo en un eslabón imprescindible de toda fiesta, de hecho, la mayoría de los asistentes si no está en la mesa riendo o discutiendo; está bailando.

Una vez fuera de carnaval sus participantes hablan en retrospectiva respecto a la violencia y la competencia promulgando que el ‘verdadero’ sentir de esta festividad es la ‘unidad del pueblo’, y recuerdan aquellos tiempos en que la máscara de carnaval era suficiente para acentuar la frontera entre ambos grupos y les permitía acortar la distancia que les separaban.

---

<sup>94</sup> Conversación con Raquel Mamani, 2016

Al carnaval que asistí, no era descabellado que el rumor de una posible vendetta animara a los presidentes llamar a carabineros para que custodiaran la salida del local estacionando una patrulla a la entrada, paradójicamente, durante el día la violencia es rápidamente enjuiciada, si al día siguiente se le pregunta a algún participante por un hecho de violencia en particular, es muy probable diga ‘*es gente de afuera*’ o culpen al otro bando de ‘*armar el boche*’, y si se insiste en que el interpelado es un familiar y que la pelea ocurrió en su *Sociedad*, responderá evadiendo entre risas mientras hace un gesto queriendo decir ‘*son cosas de carnaval*’.

## La Romería

*“toda sociedad se encuentra en el tiempo,  
está comprometida con una historia,  
el tiempo también está en ella:  
adquiere en ella una omnipresencia,  
ejerce en ella una acción constante”*

**George Balandier, 1993**

La primera fase ritual en la procesión de carnaval es la Romería, en esta actividad los participantes suben al cementerio ubicado sobre uno de los cerros que protege al valle para solicitar la protección de los antepasados fundantes de su *Sociedad*. Esta petición que se canaliza para el resguardo de la unidad y fraternidad de la *Sociedad mamiñana* en carnaval se hace extensiva para todo el año. No hay nada más violento que la muerte, por tanto, es la muerte la bisagra que abre la puerta al tiempo de lo sagrado.

La Romería inicia a la entrada del cementerio, a través de un discurso inaugural que realizará el familiar o líder elegido por su oratoria, en su discurso, intenta enaltecer la idea de fraternidad y unidad, mientras tanto, a un costado se realiza una Pagua, ofrenda que consiste en verter el primer plato de picante de conejo, cerveza y challa a un hoyo que se escarba en la tierra, pero en la escena, más que un acto solemne, la Pagua pareciera ser un gesto técnico que acompaña el discurso de apertura a carnaval. Finalizado el rezo, se entra al cementerio en silencio. Una vez dentro, la banda volverá a entonar las melodías carnalescas mientras las familias se dirigen a las tumbas de sus difuntos y remplazan las banderas desgastadas por el tiempo por unas nuevas, dando así, la bienvenida a un nuevo año de carnaval.

Mientras los participantes abanderaban las tumbas de sus muertos, la banda y la familia que preside la fiesta rodean una tumba, la melodía fúnebre termina, para dar segundos de silencio -el silencio en el desierto tiene un sonido particular y se hace más evidente arriba en el cementerio- que anteceden el ritmo de la cumbia, alguien dice *‘la peineta era su tema favorito’* y otra grita *‘¡Viva el progreso!’* y le sigue un *¡Viva!* colectivo, hay quienes lloran y otros corean la canción mientras mujeres que creemos son parientes cercanos al difunto cavan la tierra al costado de la tumba para luego verter picante de conejo. En carnaval, la muerte se experimenta con el dolor de la pérdida y la efervescencia de la fiesta; la familia del difunto, le reza y le llora; se habla por él, de quien era él, de cuáles eran sus logros y sus anécdotas, pero de un momento a otro la pena del duelo se transforma en la alegría, el ritmo de la cumbia

resuena y tanto hombres como mujeres vierten cerveza y vino a la tumba del difunto; *‘le gustaba el vino a mi compadre’* se le alcanza a escuchar a alguien antes que los platillos y las trompetas vuelvan a irrumpir el silencio.

Es el sinsentido de la muerte lo que hace se revele su elemento sagrado, la apertura a la transgresión y la violencia, podríamos suponer que el conflicto entre las *Sociedades* expresa la necesidad de domesticar el desorden de la muerte y hacerla servil a su *Sociedad*. En un estudio respecto a las fases rituales del duelo andino realizado en el sector precordillerano de Tarapacá, Argimiro Alaéz (2001) menciona que en Mamiña se ejecuta uno de los rituales mortuorios de *‘muy rico simbolismo y muy complejos en su realización’*, se menciona la necesidad de los lugareños de *‘querer morir en el valle’*, vinculado esto al sentido de trascendencia que se les otorga a los antepasados en toda fiesta patronal<sup>95</sup>. Sin embargo, en carnaval, cuando se challa *‘al más nuevo que llega al cementerio’*<sup>96</sup> es a través de este que se actualiza el *‘contrato’* entre los participantes pertenecientes a cada *Sociedad* y un orden que se vislumbra en el tiempo de las fundaciones.

Llegado a este punto, debo confesar que no vi la Romería de la *Sociedad Los Verdes*, aunque según nos comentaron sus participantes esta no parecía diferenciarse mucho de la Romería progresista, con la salvedad de que en esa oportunidad además de challar al último *verdista* fallecido también se challa la tumba de Olegario Capetillo, esto, que podría parecer una consideración de la familia que presidía la fiesta *verdista*, pone de manifiesto cómo los lazos de parentesco consanguíneos o ficticios con los ancestros fundantes de la cada *Sociedad* legitiman simbólicamente a las familias que presiden la fiesta. En este sentido, *“la inserción del orden simbólico (el que rige las figuras ancestrales) y la inserción en el orden social (el que rige las figuras notables) es solo una”* (Balandier, 1998 p. 36)

Cada *Sociedad* esgrime una *‘verdad’* que adaptan a las circunstancias del *presente*. Cuando las *Sociedades* suben al cementerio para abanderar a sus antepasados, esta acción también *“quiere expresar permanentemente la verdad, la del orden del mundo desde el origen”* (Balandier, 1998 p. 87). En un sentido más amplio, podríamos decir que a principio del ciclo anual los mamiñanos suben al cementerio en búsqueda de una verdad que dramatizan en

---

<sup>95</sup> Véase en Alaéz A. (2001) *“Duelo Andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios”*

<sup>96</sup> Entrevista Humberto Cautín, 2016

carnaval, elaborar un discurso ideológico que dialogue con el presente. Y este discurso, tiene estricta relación con la época de las fundaciones, en este sentido, la *Sociedad El Progreso* subirá al cementerio el primer día de carnaval representando simbólicamente el amanecer de la *Sociedad mamiñana* protagonizado por los fundadores de su *Sociedad*, es decir, la antigua elite forjada en el ciclo del salitre, en tanto, la *Sociedad Los Verdes* subirá al cementerio antes del mediodía del segundo día de carnaval, que en la procesión representa simbólicamente el ocaso de la elite de los soldados músicos y el amanecer de la clase comercial en el valle.

## La Amanecida

*“Si se perdiera acaso la palabra perdida,  
si se gastara acaso la palabra gastada  
Si se escuchara acaso y se dijera  
La palabra no dicha ni escuchada;  
Aún seguiría siendo la palabra no dicha, la Palabra no escuchada,  
La Palabra sin palabra, la Palabra dentro  
Del mundo y para el mundo;  
Brilló la luz en las tinieblas y  
Contra la palabra el mundo inquieto seguía dando vueltas  
Alrededor de la Palabra silenciosa”*  
**T. S. Eliot, Miércoles de ceniza**

La tensión acumulada durante los primeros días de carnaval tiene su cénit en la ‘Amanecida’, momento en que los bandos se reúnen en la plaza durante la madrugada -idealmente del miércoles de ceniza- para enfrentarse en una batalla de harina, challa y espuma que dura hasta el amanecer. La Amanecida es la última noche del primer ciclo de carnaval, después habrán 3 días de descanso antes de seguir con 4 noches más de celebración. Podríamos decir que la Amanecida es la noche en que se está más cerca de la prohibición; es cuando se hace la guerra, por tanto, es cuando más cerca se está de la muerte.

En los carnavales que asistí, las familias mamiñanas esperan de esta noche triplicar la población habitual en el valle; al atardecer, ya comienzan a llegar uno tras otro los vehículos de familiares y lugareños de Quipisca, Parca o Macaya, aunque como nos enteramos después, también suben seguidores a las orquestas contratadas solo para esta noche, de hecho, las familias que presiden carnaval suben la apuesta del espectáculo e intentan promocionar la orquesta que han contratado por redes sociales y medios de comunicación local, mientras más conocida sea la orquesta, mayor será la cantidad de asistentes en la fiesta.

En tanto las familias que presiden la fiesta se dedican buena parte de la tarde en abastecer el bar del local, organizar el cotillón, los disfraces y las bolsas con challa, se puede observar cómo algunos de los residentes del pueblo improvisan stand de ventas en sus casas, mientras tanto, las familias que presiden la fiesta no solamente deben organizar el local sino también reunir lo necesario para la puesta en escena en la plaza: escenario, iluminaria y amplificación, lo cual requiere del apoyo de la familias y amistades para llevar a cabo todas las tareas a tiempo. Al entrar a la sede progresista vemos como están listas los fondos con el picante de

conejo que según nos advierten se ofrecerá a quienes colaboran con el espectáculo: a quienes montan el escenario, la iluminación, los músicos, las personas que se disfrazan, etc. Detrás de este movimiento, se oculta la expectación de esta noche, mientras los organizadores de la fiesta van de un lado a otro, en las esquinas de la plaza y la salida del minimarket se puede ver cómo los entusiastas participantes se agolpan y encienden los rumores preguntándose qué orquesta tocará en esta fiesta o aquella, si hay alguna vendetta o cual *Sociedad* ganará la contienda.

En esta noche la rivalidad entre las *Sociedades* aumenta, es común escucharles injuriar al bando contrario en nombre de sus ‘abuelos’ o de prometer venganza cuando presienten que su *Sociedad* va perdiendo apelando a que este es *su* carnaval y tienen tanto derecho como aquel en seguir *su* fiesta, pero sobre todo, existe cierto temor a la posibilidad que esta noche la violencia se desborde. George Bataille (1997) dirá que solo violamos la prohibición si la emoción de esta transgresión es positiva, por tanto, el temor a que algo ocurra va de la mano con su negación, es decir, el aspecto lúdico que toma esta noche de carnaval. Entonces, en la ‘Amanecida’, es cuando la máscara se hace más gruesa y es común ver adultos disfrazados dando vueltas por el pueblo disfrutando tanto o más que niños y adolescentes; esta noche aparecen los corpóreos, el cotillón, los colores rojos o verde, las pelucas de payaso, etc. Aunque realmente son ellos: los niños y los adolescentes, quienes tienen el ‘permiso’ de tirar petardos, espuma y challa sin ser sancionados; los adultos, más se dedicarán a gritar consignas, agitar las banderas y bailar el cachimbo en la plaza.

De uno en uno comienzan a llegar los Bacián, Caqueo, Capetillo, Paycho, Cautín, al local que ya cuentan con sus mesas reservadas, y van alzando sus manos al momento que el animador de la noche nombra sus apellidos e incentiva a los solteros y solteras a buscar pareja y sumarse a la pista de bailar. Pasado las tres de la madrugada cajas con bolsas de challa y harina comienzan a circular entre los asistentes quienes sacan entusiasmados una de cada una y las guardan en sus bolsillos mientras siguen bailando, algunos indiferentes otros inquietos. La orquesta sigue tocando los hit del momento, de pronto alguien hace un movimiento brusco y por un segundo todos se tensan, luego hay risas y seguir bailando, hasta que llega el momento en que ocurre: alguien lanza el primer ataque de harina hacia algún desprevenido, y al segundo la fiesta se transforma en un campo de batalla Algunos gritan o corren, la edad

no importa, niños, jóvenes y adultos se persiguen unos a otros para tirarse harina unos a otros, dentro de poco, todos los participantes, incluido los abuelos, tendrán sus rostros blancos y la pista de baile estará cubierta con una capa blanca que difuminará el ambiente toda vez que la gente salta, baila o corre, mientras el animador de la noche insta a los asistentes sentados en las mesas a unirse al juego.

Antes de comenzar nos habían comentado que el '*tirarse harina*' tiene sus reglas, primero, y la regla más importante, es que se challa al género opuesto; segundo, nos advierten que la harina se tira en la cara, pero sin dañar los ojos; y tercero, se aconseja tener la boca cerrada porque la harina puede provocar asfixia. Es imposible cumplir alguna de estas reglas. Quizá sea que esta noche de carnaval más que otras "*la prohibición esté ahí para ser violada*" (Bataille, 1997 p. 47), pero pareciera que challarse antes de salir a la plaza al mismo tiempo que aumenta la efervescencia, pone a prueba la animosidad de los participantes, y el juego funcione más para regular y canalizar la violencia que desbordarla. El '*juego profundo*' comienza en una tercera vuelta que se realiza excepcionalmente en la madrugada, se espera que los símbolos y los signos sean representaciones lo más fiel al espíritu de cada *Sociedad*, es por esta razón que en esta noche reina el elemento sorpresa, lo inesperado y la novedad.

Lo que sigue es esencial.

La tercera vuelta *progresista* comienza presidida por uno de los integrantes varones que preside la fiesta llevando una bandera roja más grande que la habitual, seguido de sus participantes y la banda. Antes de iniciar la Amanecida nos mencionaron que para esta noche presenciáramos lo que sus organizadoras decían era un 'rescate' de las tradiciones del carnaval *progresista*, suponíamos que esto tenía que ver con el lienzo desplegado en una de las casas de la familia que presidía la fiesta (fotografía N° 3) donde se podía leer "*reviviendo las tradiciones de nuestros abuelos y antepasados*", expectantes pensamos que quizá presenciáramos algo que revelaría el *ethos* de la 'identidad andina' en carnaval, sin embargo, en esta tercera vuelta lo que apareció fue un dragón chino manipulado por tres niños que lo hacían contornear al alrededor de la marcha aumentando con su presencia la efervescencia de los progresistas, debo confesar que para ese entonces no le di mucha importancia a la presencia de este animal mitológico más allá de la desilusión por no encontrar los referentes étnicos que tanto esperábamos con mis compañeras ver en carnaval, sin entender la

profundidad del mensaje que ahí se representaba nos producía extrañeza que un dragón chino fuese parte de la tradición del carnaval progresista. Por muy secularizado que pareciera, carnaval era un ritual que instituía ciertas ideas respecto a cómo debía ser la relación entre *Sociedad mamiñana* con el mundo; más tarde preguntamos el porqué de un dragón chino en carnaval a lo que nos respondieron “*Él es como el símbolo de los progreso...el dragón*”<sup>97</sup> entonces si este era el símbolo del ‘progreso’ de alguna manera este animal mitológico consagraba a la *Sociedad el progreso* en carnaval.



Fotografía 3: Lienzo desplegado en la casa de la familia que preside la fiesta progresista 2014

Si nos basamos en los datos históricos, su presencia podría estar relacionado a la llegada de migrantes chinos al valle, que, según la memoria de sus habitantes, visitaban Mamiña motivados por el uso medicinal las aguas termales, y muy particularmente el barro, de ahí que, según la leyenda, uno de los Baños Termales más populares tenga por nombre ‘Los Barros Chinos’<sup>98</sup>. En un plano simbólico, la presencia del dragón chino en la ‘Amanecida’ representaba la fuerza y bravura colectiva en medio de una batalla subterránea a la algarabía

---

<sup>97</sup> Entrevista a Geraldine Caballero, 2014

<sup>98</sup> La influencia de la población china en el valle de Mamiña se puede observar en el relato fundacional de los Barros Chinos, nombre que los lugareños pusieron al centro Termal, debido a la migración de familias chinas que habrían llegado a Tarapacá en la expansión del ciclo salitrero y que habrían visitado el valle para curar sus dolencias físicas utilizando el barro de las aguas termales. Véase en Fagerstrom, R., 1984 p. 149)

y efervescencia del momento que más tenía relación con el espíritu de la *Sociedad el Progreso*. Por mucho tiempo, la construcción de las termas se consideró un objetivo de ‘progreso’ para la comunidad mamiñana que veía en ello la oportunidad de mejorar las condiciones del comercio local a través del rubro del turismo, por tanto, la presencia de este dragón chino, venía a representar, en efecto, a los antepasados que alguna vez habían alzado las banderas del progreso en el valle.

Unas cuadras más arriba, pero esta vez al año 2016, del local *verdista* salen sus participantes presididos por el hijo del presidente de la fiesta; muchos disfrazados, lanzando fuegos artificiales y luces de bengala que pintan de humo verde la noche precordillerana. La marcha avanza sin inconvenientes por las calles del pueblo, sin embargo, a pasos antes de llegar a la plaza, desde la entrada al pueblo se aproxima un microbús obstaculizando el avance, al comienzo pensábamos que era uno de esos buses contratados por Cerro Colorado para el transporte de los mineros, sin embargo, para nuestra sorpresa comienzan a bajar jóvenes vestidos con chaquetas blancas y sus instrumentos al hombro, son la banda ‘los Malkus’ que una vez abajo se incorporan rápidamente a la banda *verdista* para engrosar sus filas. De un momento a otro, ya no son 15 músicos sino más de 30 los que avanzan hacia la plaza seguido del vitoreo y la euforia de sus participantes quienes les dan la bienvenida abanderando el camino.

Si los signos ‘hablan’ del poder, redoblar la dotación de músicos inesperadamente durante la última vuelta previo a la Amanecida, simbólicamente, se comprende como un intento de derribar a su rival en esta noche de carnaval. En la historia de carnaval, cuando las clases comerciales modificaron el orden de la jerarquía entre las *Sociedades* -dominado anteriormente por los músicos-soldados agrupados en la *Sociedad el progreso*-, pasaron ellos a ser los instigadores de las festividades mamiñanas contratando las bandas y orquestas de músicos desempleados. Cuando el presidente de la *Sociedad los Verdes* aumenta a mitad de la madrugada la dotación de músicos con una reconocida banda a nivel regional, esta demostración de poder enmascara el proceso de mercantilización de los músicos en el escenario festivo, en tanto, un animal mitológico puede ser una estrategia de ‘*preservar la apariencia para ocultar la pérdida de poder*’ (Scott, 2004 p. 78)

Los mamiñanos no tendrían temor de la violencia de carnaval si no supieran a ciencia cierta que puede llevarlos a lo peor, y cuando se roza el límite de lo prohibido inmediatamente las familias que presiden la fiesta tomarán la difícil decisión de parar *su* baile; y si la tensión persiste, decidirán no ‘amanecer’ aunque ello signifique ‘perder’ en la competencia. Es por esta razón, que en periodos donde las relaciones entre las clases están exaltadas rara vez los bandos se encontrarán en la plaza, para cuando esto suceda, será la batalla de quién hace más ruido el que gane: tener la mejor amplificación, disponer de una buena orquesta y sacos de harina en cada esquina. Decíamos que esta noche es posible transgredir las prohibiciones, quizá el aumento de la violencia sea la razón por la cual aumente la dotación de carabineros que parecen vigilantes mientras las *Sociedades* celebran. Esta noche, los bandos pueden cruzar la frontera que divide la plaza, a un así, son los jóvenes los más entusiastas en buscar alguna víctima o salir arrancando cuando sabe que es el objetivo de alguien, en general, la mayoría de los participantes ya con el rostro blanco del juego previo pareciera prestar más atención a la orquesta contratada para la ocasión que nuevamente concentra a las multitudes en la pista de baile.

Según cuentan los mamiñanos es común que el rumor de una posible vendetta o una riña - protagonizada, según ellos, casi siempre por afuerinos- sea excusa suficiente para detener la Amanecida de la *Sociedad* e inclusive solicitar a carabineros bloqueé la entrada del local con el propósito de evitar la salida de los participantes a la plaza. En palabras de Bataille (1997) cuando la violencia desborda la transgresión organizada es cuando se hace más vívida el temor a la muerte, haciendo aparecer los últimos recursos que tienen los presidentes para evitar ‘lo peor’ en carnaval, una forma de proteger la fiesta, y mantener la relación entre la transgresión y lo prohibido en carnaval según sus límites; es inconcebible una trasgresión ilimitada, la guerra tiene sus reglas.

## Fotografías



Fotografía 5: Lienzo Sociedad el Progreso 2014 ubicado en la plaza ornamentada con banderines rojos y verdes. En el lienzo se puede apreciar en transparencia la imagen de dos dragones. Fuente: Elaboración propia.



Fotografía 4: Lienzo Sociedad Los Verdes 2014, ubicado en una de las calles del pueblo ornamentada con banderines rojos y verdes. Al centro del lienzo se puede apreciar la imagen de una lagartija. Fuente: Elaboración propia.



Fotografía 7 Entrada al pueblo de la Sociedad Los Verdes, la marcha avanza desde el sector de Ipla hacia el pueblo. Fuente: Elaboración propia.



Fotografía 6: Entrada al pueblo de la Sociedad El Progreso, avanza por la calle Tarapacá con dirección a la plaza, al centro, el Presidente abanderado, acompañado de los niños y mujeres con flores. Esta primera vuelta la marcha progresista no se detendrá en la plaza a bailar cachimbo, sino que subirá directo al cementerio hacer su Romería. Fuente: Elaboración propia.



*Fotografía 9: La batalla del ruido; encuentro entre la Sociedad El Progreso y la Sociedad Los Verdes en la esquina de la sede verdista. Mientras vayan pasando los días aumentará cada vez más la tensión. Fuente: Elaboración propia.*



*Fotografía 8: Romería Sociedad El Progreso, las familias cambian las banderas desgastadas por unas nuevas en las tumbas progresistas. Fuente: Elaboración propia.*



*Fotografía 11: Baile del Cachimbo en el lado progresista de la Plaza; última vuelta de la noche. Fuente: Elaboración propia*



*Fotografía 10: Juego de la challa previo a la Amanecida de la Sociedad Los Verdes; luego se hará la última vuelta de la madrugada; si la Sociedad logra superar la tensión de la noche sin riñas podrá Amanecer con su fiesta en la plaza. Fuente: Elaboración propia*



*Fotografía 12: Los bandos se encuentran en la última vuelta de la noche. La familia que preside la Sociedad Los Verdes hace una barrera con las banderas para evitar algún enfrentamiento. Fuente: Elaboración propia.*



*Fotografía 13: Sacándole la máscara al Dragón. Los jóvenes que manipulan el dragón que fue presentado como un 'rescate' de la tradición de la Sociedad el Progreso el año 2014. Fuente: Elaboración propia.*



*Fotografía 14: La banda Los Malkus se unen a la banda verdista en la vuelta previa a la Amanecida. Fuente Elaboración propia.*



*Fotografía 15: Amanecida progresista 2014. El generador no funcionó, se quedaron sin amplificación así que tuvieron que improvisar. Los progresistas fieles a su baile se mantienen en su lado de la plaza bailando hasta el amanecer. Fuente: Elaboración propia*



*Fotografía 17: Amanecida sociedad Verdista, al fondo se puede apreciar la iglesia, los amplificadores sobre tarimas y la harina que tiran a los participantes.*



*Fotografía 16: Para la Amanecida del año 2014 se solicitaron refuerzos de Carabinero.*

# Tentación

Luego de un descanso de 3 días, comienza la segunda fase de carnaval al cual los mamiñanos denominan ‘Tentación’. Esta fase es la versión espejo de la primera, las vueltas de los bandos se realizan con menor intensidad y público, salvo para aquellos días en que acompaña fases rituales de carnaval: la repartición del plato mamiñano, el entierro de carnaval y el asado del día siguiente son momentos de relajo en que la rivalidad entre las Sociedades se disipa para dar la bienvenida al tiempo sagrado del calendario religioso de cuaresma marcado por las normas que ordenan y cohesionan la vida social en el valle.

## El picante de conejo

*“Vamos bajando la cuesta  
Que arriba en mi calle  
Se acabó  
La fiesta”*

**Joan Manuel Serrat, Fiesta**

**¿Cómo se hace el Picante de Conejo?** – el picante lleva dos kilos de papa, dos cebollas, condimentos, primero se destroza el conejo, se limpia con agua con sal tres veces, luego se deja estilar, después, se pica la cebolla a cuadritos, el perejil, el ají, el locoto se le echa a gusto... eso se fríe con el ajo y la cebolla... ya que está bien frito se le echa el ají color y se va echando las presas. Mientras se echan las presas, se va revolviendo, porque eso tiene que dar un hervor... se le echa el comino y se va dando vuelta hasta que bote el hervor el conejo, luego se echa la sal... En la medida que se va secando se le echa el agua, que tape el conejo y se cosa... [Una vez] que el conejo esté a punto, se agrega las papas picadas a cuadritos y las otras apretadas, se da vuelta, y se le echa un poco más de perejil encima y se le da vuelta hasta que hierva, el conejo no tiene que quedar ni muy calduo ni muy espeso, término medio. (Gudelia Cautín, 2016)

La repartición del picante de conejo se realiza el primer día del segundo ciclo de carnaval, siguiendo el orden jurídico espacial del ‘arriba’ y el ‘abajo’ que distingue la asimetría entre las mitades, la *Sociedad el Progreso* repartirá su picante de conejo en la cima del cerro España, en tanto, la *Sociedad Los Verdes* reparte su picante a la entrada del pueblo. En esta actividad, se espera que la generosidad de los presidentes alcance para todo aquel que quiera recibir este plato mamiñano, este es ofrecido tanto a las familias que participan de carnaval

como a vecinos, mineros, turistas y vagabundos que suelen quedarse en el valle durante la temporada estival.

Después de la segunda vuelta, las *Sociedades* suben a sus respectivos puntos de encuentro donde disponen del fogón y dos fondos, en uno se prepara el picante de conejo y en el otro el arroz que acompaña a este estofado; un mesón, donde se distribuyen las bandejas de plumavit y vasos de plástico con vino o bebida y algunas sillas distribuidas alrededor para que las abuelas y abuelos que invitan especialmente a esta actividad puedan sentarse. Al llegar, los participantes bailarían el cachimbo y la cueca, mientras a un costado las mujeres encargadas de la preparación del picante realizarán una Pagua, que nuevamente se observa como una acción técnica que acompaña la actividad. Algunos mamiñanos mencionan que la Pagua es algo que ‘*siempre se hace*’, por lo que suponemos este tipo de rito acompañaba el quehacer cotidiano en el valle, “*cuando se sembraba, las abuelitas... sacaban el primer plato de picante, con todo, para la chacra*”<sup>99</sup>, quizá esta es la razón por la cual las abuelas son las invitadas de honor toda vez que la entrega del picante de conejo se ritualiza en carnaval. Eric Hobsbawn (1983) dice que existen ciertas convenciones rutinarias que para su preservación en el tiempo adquieren un carácter ritual, en este sentido, una vez que aumenta la emigración hacia la ciudad a mediados de siglo XX, el picante de conejo podría haber sido susceptible de simbolizar la cohesión de la *Sociedad mamiñana*. Aunque para algunas mujeres este reconocimiento que se observa en el discurso público, enmascare la reticencia de algunas abuelas que deciden no participar de esta actividad mientras miran con desagrado desde la puerta de sus casas a quienes bajan del cerro con 3 o 4 bandejas de plumavit al hombro.

Una vez que termina la repartición del picante de conejo se dispone todo para hacer la entrada al pueblo; la escena se repite, cada bando baja encabezado por su presidente abanderado, luego le siguen sus participantes quienes gritan consignas mientras agitan las banderas, aparecen luces de bengala o antorchas en el caso del bando progresista, por cierto, acompañados por los niños y jóvenes quienes tiran petardos y fuegos artificiales, luego de bailar cachimbo y cueca comienzan a dar la última vuelta por el pueblo antes de llegar a su sede y comenzar con la fiesta.

---

<sup>99</sup> Entrevista a Humberto Cautín, 2014

## Quema del Mono Carnaval

*“Porque yo sé que el tiempo es siempre tiempo  
Y que el espacio es siempre sólo espacio  
Y que es actual lo actual sólo en un tiempo  
Y sólo en un espacio  
Me alegra que las cosas sean tal como son y  
Renuncio al rostro bienaventurado  
Y renuncio a la voz  
Porque no he de esperar ya retornar jamás  
Me alegro en consecuencia, al tener que construir algo  
De qué alegrarme.”*

**T. S. Eliot, Miércoles de ceniza**

La ‘Despedida de Carnaval’ se dramatizará a través del ‘sacrificio’ de Carnaval, personificado por un muñeco masculino, este será acompañado por los participantes y la banda de su *Sociedad* hasta llegar al Cerro España donde será quemado. Cada *Sociedad* ‘sacrifica’ su Carnaval, la *Sociedad el Progreso* lo hará en la cima del cerro España donde antes realizó la ‘Repartición del Picante de Conejo’, y la *Sociedad Los Verdes* quema su ‘mono’ en el mismo cerro, pero en una planicie que se ubica más abajo. Esta noche nuevamente vemos subvertir el universo de lo sagrado, el mono Carnaval, un muñeco hecho de trapo vestido con jeans, chaqueta y botines, a veces con sombrero, una vez con chaleco reflectante y casco blanco, enfiestado siempre, es trasladado por cuatro hombres en una camilla o una silla por las calles del pueblo acompañado por la banda mientras los participantes cantan

*“Lloro por quererte, por amarte y por desearte  
Lloro por quererte, por amarte y por desearte  
¡Ay, cariño! ¡Ay mi vida!  
Nunca, pero nunca me abandones cariñito  
Nunca, pero nunca me abandones cariñito”,*

A su alrededor van animando los jóvenes quienes se dedican a tirar petardos y fuegos artificiales, pero a diferencia de las noches anteriores, los participantes no van disfrazados ni gritan sus consignas sino que toda la atención va enfocada en las ‘Viudas’, hombres

travestidos de mujer que personifican las esposas o amantes de Carnaval. Para personificar a la Viuda estos hombres -elegidos por su histrionismo- se maquillan en exceso, usan tacos y medias negras, vestido negro ajustado, peluca, velo negro y siempre una cartera que a veces utilizan para golpear al ‘mono’ o a cualquier participante hombre desprevenido. Las viudas caminan tras el ‘mono’ carnaval exagerando el llanto y alaridos haciendo del drama de la muerte una parodia. Aunque aquí el consumo de alcohol ayuda bastante para mitigar las inhibiciones en el comportamiento ilícito, tanto para quienes hacen de viudas y amantes de carnaval como el resto de los participantes varones que se someten a su bufonería.

Para la *Sociedad* esta dinámica tiene un efecto catártico. Cuanto más grotescas sean las simulaciones de actos sexuales con el mono carnaval, mayor es el entusiasmo de sus participantes, particularmente, las mujeres ríen y animan a la viuda abordar a los varones -generalmente jóvenes- de su familia, el varón en cuestión, si quiere salir airoso de la acometida deberá someterse de buen ánimo a sus provocaciones. La viuda aprovecha el atrevimiento para purgar todos los excesos y las aberraciones cometidas por los participantes durante carnaval. Así, de manera extravagante y desmesurada va intercalando las provocaciones hacia los participantes varones con episodios de llanto excesivo y escenas grotescas de cúpula en el mono carnaval, a la vez que le golpean y lo ‘culpan’ por todas las ‘desdichas’ sucedidas en el valle desde su llegada.

Durante el tiempo que estuve en el valle, en ningún momento vi que alguna mujer se comportara de manera exagerada o atrevida como lo hiciera la viuda, es imposible que en el cotidiano del valle alguna mujer quisiera utilizar tacos y mucho menos llevar un vestido ajustado, por el contrario, las mujeres en el valle son mesuradas y van vestidas con la comodidad que les permite el trabajo en la chacra o el mercado. En ningún momento, salvo el tronar de las explosiones de la minera, el silencio del valle se vio interrumpido por algún alarido, griterío o pelea, durante mi estadía en Mamiña pocas veces la vida apacible del valle se vio interrumpida por el ruido. Cualquier conversación a un tono medio razonable que se pudiera dar en la ciudad en Mamiña irrumpe el silencio en una distancia considerable, por lo que si se quiere mantener la privacidad es necesario el tono moderado y el movimiento armónico con el desierto. Salvo cuando están de fiesta, se podría considerar que el cotidiano en el valle mamiñano es de un temperamento moderado, más en el caso de las mujeres, donde

la exaltación puede considerarse caótico y ser sancionado con mayor severidad. Quizá sea un detalle, pero en la fiesta llamaba la atención que a las mujeres les preocupara ser denunciadas por abandono de menores, como si esto realmente fuese una amenaza por encontrarse de fiesta mientras sus hijos duermen seguros en sus casas, esto podría dar cuenta que la transgresión no es igual para hombres y mujeres, en palabras de Bateson (1997) se mantiene en contraste entre los *ethos*; en la fiesta, hay mayor sanción al comportamiento excesivo de las mujeres, por ello, el palabrerío deslenguado y desmesura de la viuda durante Carnaval también da cuenta de la prohibición hacia el *ethos* femenino, representa lo que las mujeres ‘no deben ser’.

Esta no será la última vez que los mamiñanos se vean enfrentados a un ritual de expiación de culpas finalizado el tiempo de cuaresma la *Sociedad mamiñana* se reunirá en la plaza para escuchar la ‘Carta a Judas’ donde, digamos, se leen a *vox populi* las transgresiones cometidas en el tiempo profano, dando un espacio nuevamente a la transgresión<sup>100</sup>.

Una vez que las *Sociedades* llegan al Cerro España se baila cachimbo y cueca mientras se reparte nuevamente el picante de conejo a los asistentes. En este interludio, que puede estar animado por una orquesta, la banda o algún animador, se proclamarán a los nuevos presidentes de carnaval, aunque, hoy en día, es común que la misma familia que preside la fiesta tome nuevamente la posta del siguiente carnaval, o bien, decida conformar un grupo integrado por parientes de distintos linajes. Luego que todos se hayan servido el picante de conejo, llega el momento de despedir a Carnaval; la banda se ordena y comienza a tocar la marcha fúnebre con dirección a la planicie donde se quemará ‘al mono’. Las viudas nuevamente son las protagonistas, con bufonería comienzan a proferir en voz alta la riña de aquellos, la borrachera de aquel, el atrevimiento de estos, la infidelidad de este y así sucesivamente, como un rezo de expiación de culpas que tiene su punto de encuentro en el ‘mono’ a quien se le llora y se le golpea. Cada vez que la camilla donde llevan al mono es puesto en el suelo las Viudas escenifican actos sexuales y entre alaridos exclaman que no se vaya, a la vez que se queja por los engaños y las traiciones cometidas, el lenguaje mismo se desborda.

---

<sup>100</sup> Según nos comentaban esto se volvió hacer en el valle hace poco



Mapa 2: Al costado izquierdo abajo, en verde, las marcas donde se quema el Mono de carnaval verdista, al costado derecho arriba, donde hacen la repartición del picante de conejo. La Sociedad el Progreso realiza la Quema de su carnaval y la repartición del picante de conejo en la cima del Cerro España. Fuente: Elaboración propia

La ‘Viuda’, que en la estructura social se encuentra en una posición de inferioridad toma el discurso de la comunidad entera para canalizar la agresión y levantar la prohibición de dar muerte (Bataille, 1997), los mamiñanos saben que para volver al tiempo de los acuerdos y el trabajo carnaval debe morir. Una vez que se llega al sitio del cerro elegido para quemar el mono, carnaval se deposita en el suelo en tanto se va armando una pila de madera, mientras la música de la banda lo acompaña y los participantes observan, alguien se encarga de rociar al mono con algún acelerante y le prende fuego, no hay nada ceremonioso, pero no por ello deja de ser espectacular. Rodeado por su *Sociedad* el fuego se alza y la violencia que estaba atada al carnaval se desencadena: al muñeco le han introducido petardos que comienzan a explotar en la medida que son alcanzados por el fuego. A pesar del peligro y el estremecer de la *Sociedad* testigo de cada uno de estos verdaderos bramidos que emergen del fuego, la ‘Viuda’ parece ignorar el peligro y sigue bufoneando, saltando de un extremo a otro a través del fuego, tirándole piedras y latas de cerveza mientras fuego sube y consume totalmente a carnaval.

“La contemplación de la muerte los devuelve a la experiencia de la continuidad” (Bataille, 1997 p 61)

Puede que haya un discurso final de parte de los Presidentes como también que inmediatamente inicien la retirada hacia la plaza del pueblo. Este discurso, que solo presencié

una vez en la *Sociedad el Progreso* se hizo al finalizar la quema del mono por el presidente de la fiesta, quizá la intención era entregarle un final ceremonioso al carnaval aprovechando que había un número importante de participantes. El acto comienza con la Viuda. La *Sociedad* se reúne en círculo no muy lejos de donde se quema el carnaval, al centro del círculo la viuda continúa la parodia, deslenguada sigue bufoneando con los progresistas quienes disfrutan cada uno de sus atrevimientos, es en este momento cuando me tocó presenciar como un niño de no más de seis años escondido detrás de sus padres es expuesto por ellos a los atrevimientos de la viuda, pero cuando se le acerca con su tono picaresco el niño con evidente temor la insulta y se vuelve a esconder, teniendo la complicidad de sus padres y la *Sociedad*, la viuda elige a otra víctima, pasado el instante llega el momento de parar la parodia para dar paso al presidente quien toma la palabra, en su discurso, menciona la importancia de prevalecer las tradiciones y la unidad de la *Sociedad mamiñana*, dando los parabienes respectivos a un buen inicio al ciclo que se avecina y felicitando a la *Sociedad* por pasar un carnaval sin grandes inconvenientes invitándolos a seguir disfrutando de lo que queda de la noche.

Al bajar del cerro hacia la plaza existe en el ambiente un ánimo distinto, quizá la embriaguez de superar a la muerte o el éxtasis de haber presenciado por un instante ‘lo sagrado’ es lo que hace que al bajar los ánimos se apacigüen, aunque por mucho la escena en la plaza se repite, y las *Sociedades* se reúnen en su lado de la plaza para bailar cachimbo animados por la banda, no hay nada excepcional, aunque esta vez pareciera que la línea divisoria que en un principio dividía a las *Sociedad* se comienza a difuminar y se hace más fácil cruzar de un lado a otro, particularmente para los niños y las viudas que continúan con la parodia entre ellas o a los asistentes que siguen enfiestados.

## Fotografías



*Fotografía 18: Mujeres de la Sociedad Los Verdes haciendo la Pagua antes de repartir el Picante de Conejo a los participantes. Fuente: Elaboración propia.*



*Fotografía 19: Entrega del picante de conejo progresista en la planicie ubicado arriba del Cerro España. Fuente: Elaboración Propia*



*Fotografía 20: Repartición del picante de conejo verdista, a la salida del colegio ubicado en cerro España. Fuente: Elaboración propia*



*Fotografía 21: La banda los Cecilios acompañado por los participantes de la Sociedad El Progreso que después de repartir el picante de conejo bajan el cerro España con antorchas. Fuente: Elaboración propia*



*Fotografía 22: Última vuelta de la noche, la Sociedad El Progreso pasando por fuera de la sede de Los Verdes, algunos niños y adultos disfrazados, al costado izquierdo un hombre agitando la bandera roja a la entrada de la sede verdista, situación que puede verse como una ofensa por el bando contrincante. Fuente: Elaboración propia.*



*Fotografía 23: Procesión quema del mono carnaval verdista 2014, el mono carnaval va en camilla, mientras es acompañado (esta vez) por sus viuda, amante, empleada y abuela. Fuente: Elaboración propia*



*Fotografía 24: Desenmascarando a la Viuda de carnaval, Viuda progresista carnaval 2014*



*Fotografía 25: Quema del Mono carnaval verdista 2014. Al fondo las abuelas y abuelos sentados esperando les sirvan picante de conejo. Es en este momento cuando se presenta la nueva 'directiva' o familia que presidirá el próximo carnaval. Fuente: Elaboración propia*



*Fotografía 26: Quema Mono Carnaval progresista 2016, el mono es cargado por cuatro hombres mientras pasa por la plaza con dirección al Cerro España. Fuente: Elaboración propia*



*Fotografía 27: Quema del mono Verdista 2016. Fuente: elaboración propia*

## El asado, bienvenida al siguiente Carnaval

*“Y con la resaca a cuestras  
Vuelve el pobre a su pobreza  
Vuelve el rico a su riqueza  
Y el señor cura a sus misas”*  
**Joan Manuel Serrat, Fiesta**

El último día de carnaval concluye de forma ceremoniosa con los parabienes respectivos para la comunidad ante el nuevo ciclo que se avecina, no obstante, la festividad realmente no concluye ahí, sino al día siguiente, cuando los futuros presidentes invitan a los participantes de su bando a un asado en el bajo valle. Así como ha sido todos los días de carnaval, cada *Sociedad* partirá desde su Sede guiados por la banda que dará una vuelta por la plaza del pueblo y bajará al valle donde se encuentra todo preparado para repartir el asado a los asistentes. La *Sociedad El Progreso* realiza su Asado en la ladera a un costado del camino con dirección a Ipla, mientras que la *Sociedad Los Verdes* realiza su Asado más abajo a un costado de la cancha de futbol (ver fotografía). Este asado corre por parte de los Presidentes del próximo carnaval o en su caso de la directiva que ha decidido tomar la posta para el siguiente año. En cada punto de encuentro, los organizadores del próximo carnaval tendrán improvisado iluminación, asiento para los abuelos, las parrillas y una mesa con bandejas de plumavit para repartir el asado a los asistentes, también un lugar donde se ubicará la banda o la orquesta según las posibilidades de cada organizador.

Como es de esperar, la actividad iniciará con el baile del cachimbo y la cueca, mientras los organizadores terminan los últimos preparativos, también, harán una pagua, y el primer plato del asado las mujeres lo entierran a un costado del fogón, sin tanto alarde, es un gesto técnico que como hemos visto acompaña toda entrega ritual de este plato en carnaval, luego sus organizadores se disponen a repartir el asado, primero a las abuelas y abuelos, luego, al resto de los asistentes. A este punto, no deja de sorprender la rapidez con que los futuros presidentes se organizan para adecuar un espacio que en estricto rigor no existe -a las faldas de una pendiente o al lado de las aras de alfalfa- con la finalidad de agasajar a sus invitados. En esta actividad, se espera que los futuros presidentes o la directiva deje por hecho demostrado ante su *Sociedad* el compromiso de recrear el próximo carnaval, no obstante, todo pareciera indicar que este compromiso es doble; al asistir a este festín, los participantes

del bando también se comprometen con la familia o grupo que ‘toma la fiesta’ para el próximo año.



Mapa 3: En la imagen la marcación de color rojo es donde la Sociedad El Progreso realiza su Asado, y a un costado de la cancha, la Sociedad los Verdes realiza el suyo. Fuente: Elaboración propia

Lo anterior tiene una explicación muy sencilla, quienes han presidido esta festividad saben que carnaval es una de las celebraciones más costosas y demandantes del actual calendario festivo, por lo que no siempre el ingreso familiar genera el excedente para costear el total de la fiesta, a razón de ello, es habitual que sean grupos los que recurran a diversas actividades de cooperación, plato único, cenas bailables, bingos, cuotas -esta última es la forma que

prima en la actualidad-, etc., con el objetivo de obtener lo que en palabras de Wolf (1971) sería el fondo ceremonial de carnaval.

Tal como nos dice Marcel Mauss, “*no son los individuos sino las colectividades las que se obligan mutuamente (las que cambian y contratan)*” (Mauss, 1979, p.159), y ante la incertidumbre del mañana, es imperioso que se mantenga la cooperatividad del grupo durante el año, de este modo, el festín alienta a los integrantes de cada bando a sellar su compromiso con su *Sociedad* a inicio del ciclo del calendario festivo del valle. En palabras de Bataille (1997) en la comida que procede al sacrificio vemos aparecer la prohibición; la *Sociedad* lo ha logrado, ha separado del trabajo la violencia, pudiendo mirar el futuro con ilusión y vislumbrar un buen porvenir para todos.

### Fotografías



*Fotografía 28: Asado Sociedad El Progreso, se realiza a un costado del camino en el bajo valle, aun así, dispuesto más arriba que el Asado de la Sociedad Los Verdes. Fuente: Elaboración propia.*



*Fotografía 29: Asado Sociedad Los Verdes, se realiza a un costado de la cancha de futbol, en la imagen se puede ver parejas bailando el cachimbo mientras los organizadores reparten el asado a los asistentes. Fuente: Elaboración propia.*

## Conclusión

A nuestra llegada el año 2014 el carnaval se realizaba en una atmosfera de particular tensión debido a la tramitación de la consulta indígena por la continuidad del proyecto minero de Cerro Colorado, precisamente, cruce en el conflicto de intereses entre los grupos mamiñanos y el conflicto ritual que se gestaba en carnaval fue lo que me llevó a relacionar ambos fenómenos. Pensando que existía una suerte de denominador común entre ambos conflictos, en una segunda oportunidad elevé la hipótesis de que “*los conflictos en la vida cotidiana eran regulados en tiempos de Carnaval*”<sup>101</sup>, sin embargo, había concluido que “*si bien, existen conflictos que dividen a las familias y tensionan el vivir cotidiano del pueblo, estas tensiones no se resuelven en carnaval*”, por cierto que no las resuelve, sin embargo lo que no podía comprender en ese momento era que la guerra de facciones en carnaval tenía su propia naturaleza y conectar ambos fenómenos requería de cierta distancia o al menos la búsqueda de una unidad de análisis más amplia, precisamente, fue esta inquietud la que guio el desarrollo de esta tesis.

Pensando que el carnaval era ese manto blanco donde la *Sociedad mamiñana* dramatizaba su historia profunda, nos sumergimos en la rivalidad entre la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad Los Verdes* suponiendo que este conflicto daba cuenta de las conexiones entre el Mamiña del presente y un sistema más amplio de relaciones humanas (Wolf, 2005). En ello, para saltar de la particularidad de la evidencia etnográfica a una significación ‘global’ de estos hechos se requirió profundizar en el discurso *emic* de sus participantes y sacar a la luz una explicación *etic*, lo que sin duda implicó ‘observar’ el proceso ritual de esta festividad en un rango temporal más amplio. Si el carnaval manifestaba las contradicciones estructurales dentro del valle mamiñano, era imperioso reconocer los grupos que elevaban los estandartes en la guerra de facciones e ir en búsqueda del conflicto que subyacía detrás de carnaval, de ello, la hipótesis de esta investigación se orientó en suponer que el conflicto ritual más bien enmascaraba las dinámicas de poder entre grupos de clases de la *Sociedad mamiñana*.

En efecto, el enfoque de esta investigación subrayó las dinámicas de poder de los grupos mamiñanos, visto así, el carnaval se presentaba como una forma cultural en que se

---

<sup>101</sup> Informe terreno “Las rítmicas del tiempo, tiempo cotidiano y tiempo festivo en la localidad de Mamiña”

manifestaba los conflictos entre grupos de poder. A diferencia de las investigaciones anteriores, el propósito de esta tesis fue al menos matizar la idea de que “*el carnaval sirve para desplazar y aliviar tensiones sociales y, por lo tanto, restaurar la armonía social*” (Scott, 2004, p. 210), por el contrario, la evolución de carnaval demostraba la existencia de una tensión que iba *in crescendo* entre los grupos de poder y que, si bien, los mamiñanos trataban de dominarlo a través de la guerra de facciones, este conflicto cada vez se empecinaba en desbordar sus límites.

La experiencia etnográfica nos demostraba que la conducta ritual en carnaval regía lo que Gregory Bateson (1997) menciona es una diferenciación simétrica fundada en la rivalidad entre las *Sociedades*, particularmente, esta rivalidad cohesionaba a los linajes en bandos desvaneciendo -aparentemente- las diferencias para dar paso a una solidaridad horizontal. Como en ningún otro espacio/tiempo social, el carnaval nos proporcionaba un ‘paisaje’ donde se materializaba la unión de los contrarios, esto es, que la rivalidad entre la *Sociedad El Progreso* y la *Sociedad Los Verdes* expresaba a la vez y de golpe, la tensión entre *el abajo y el arriba; el altiplano y la precordillera; los verdes y los rojos; los viejos y los jóvenes; los afuerinos y los mamiñanos netos; los pobres y los más acomodados*. Al ordenar la forma que tomaba la rivalidad de las *Sociedades* en un eje temporal más amplio, pudimos comprender que la diferenciación simétrica entre las *Sociedades* oscurecía la tensión creciente entre grupos jerarquizados cuya diferenciación estaba adquiriendo, cada vez más, una diferenciación caracterizada por la clase.

Se pudo demostrar que el sistema político mamiñano oscilaba entre una estructura donde la relación entre los grupos adquiere una diferenciación de comportamiento simétrico, es decir, expresiones de solidaridad horizontal entre los integrantes de una misma *Sociedad* y expresiones de rivalidad entre *Sociedades*, a una estructura que adquiere una diferenciación de comportamiento complementario, esto es, expresiones de solidaridad vertical entre los grupos que ostentaban el poder político y económico y los grupos subordinados que conformaban la *Sociedad mamiñana*. Se comprobó que era esta fricción, lo que generaba el movimiento -la lucha y la superación- del sistema político mamiñano el tiempo.

Aseveramos que la estructura del carnaval consagraba su propio espíritu interno a partir de fases rituales y actividades que ponen sobre relieve el vínculo atávico de sus integrantes con

los antepasados fundadores de su *Sociedad*, articulando, a partir de esto, un discurso de unidad. Precisamente, se descubrió que el discurso de unidad que se creaba en carnaval contenía las contradicciones estructurales que las *Sociedades* intentaban negociar. De esta manera, carnaval remetía a los orígenes de las *Sociedades* que coincide con los periodos de expansión del sistema capitalista en la región de Tarapacá, siendo estos, un punto de inflexión en la organización política del valle. Así, cada expansión del sistema capitalista cambiaba el orden en la jerarquía del sistema político mamiñano potenciando una cismogénesis complementaria entre grupos de clase, ampliando el abismo que separaba a los grupos que conformaban la *Sociedad mamiñana*. Tal apreciación solo se podía comprender si observábamos carnaval en el tiempo.

Llegado a este punto cobraría elaborar la siguiente interrogante ¿Era posible que el carnaval colaborara en resolver cuestiones relacionada con el poder entre los grupos de clase mamiñanos, utilizando, las *Sociedades* como una máscara para legitimar su dominación?, la investigación habría demostrado que en paralelo al proceso de proletarización el sistema simbólico que se orquestaba en carnaval hacía los ajustes necesarios para ratificar, o bien, mantener el poder de los linajes mamiñanos en periodos de transformación social. Así, uno de los hallazgos más significativos de esta investigación fue el demostrar que carnaval emerge en siendo un espacio ritual susceptible a la manipulación simbólica de aquellos grupos de poder que buscaban legitimar un orden jerárquico durante la intensificación del proceso de proletarización en el Tarapacá industrial.

Una de las proyecciones teóricas que propusimos en este estudio fue sopesar que en carnaval se manifestaba una suerte frontera entre el discurso público de los poderosos y el secreto de los dominados (Scott, 2004). Esto presentó la ventaja de poder vincular los signos y símbolos que utilizaba la elite local mamiñana en carnaval con el discurso de las hegemonías del moderno Tarapacá, pudiendo destrabar, de esta manera, la dificultad que se tenía en las investigaciones anteriores a esta tesis y ‘observar’ el movimiento. De este modo, así como el moderno Tarapacá cambiaba, también lo hacían los significados y los valores que guiaban a la *Sociedad mamiñana*, haciendo que el carnaval, después de un periodo de letargo, volviera con mayor fuerza a demarcar los límites fronterizos entre los poderosos y los dominados.

Llegado a este punto el lector se preguntará sobre el discurso oculto, precisamente, una de las limitaciones en esta investigación fue que no siempre se pudo contar con aquel secreto que mantenían resguardado los grupos subordinados, no obstante, la riqueza simbólica en carnaval hace de “*lo que se revela tiene lugar en términos de lo que se oculta*” (Eagleton, 1997 p. 174), dicho de otro modo, cada detalle de esta festividad condensaba el juego de poderes que se ejercía en la *Sociedad mamiñana*, por lo que esta investigación no tardó en ir en búsqueda de la ‘unidad contradictoria’ que subyacía al disfraz político del carnaval.

Se confirma que fue durante la era industrial en Tarapacá cuando la emergente clase obrera mamiñana busca legitimar su posición de poder en el valle articulando un discurso que toma los ideales emancipatorios de la *Sociedad del Salitre* y el orden -valores y ética- que les proporcionaba la institución militar para instituir una idea de poder que se interpretará como ‘Progreso’. De este modo, se identificó que la *Sociedad el Progreso* colabora en la creación de una consciencia *para sí* que eventualmente consolida un orden jerárquico que se rige por la clase entre los obreros del salitre y los pastores campesinos en el valle. Más arriba decíamos que el orden jerárquico de los grupos de clase en Mamiña están en contradicción con la rivalidad simétrica entre las *Sociedades* de carnaval, esto se aprecia mucho mejor en la siguiente expansión del sistema capitalista cuando emerge el conflicto por el control de los recursos entre los viejos músicos y los jóvenes comerciantes, es aquí cuando nuevamente los alineamientos faccionales atraviesan los alineamientos de clase y el carnaval -la guerra entre la *Sociedad el Progreso* y la *Sociedad Los Verdes*- domina la fragmentación que se produce en la elite mamiñana.

Terry Eagleton dirá que “*las clases dominantes tienen medios materiales a su disposición para conseguir el consentimiento de sus subordinados*” (Eagleton, 1997 p. 84), y si bien, se identificó que la estructura económica es la que determina las relaciones de producción en la *Sociedad mamiñana*, será a través de la estructura simbólica de carnaval que la clase dominante logre consensuar este nuevo orden; primero, pensamos que en la guerra de facciones la emergente clase comercial hará uso de la música, en apariencia inofensiva, como forma de reclutamiento de los linajes campesinos y su proyecto de progreso; segundo, la clase comercial hará uso de la institucionalidad de la Juntas de Vecino para cambiar la nomenclatura de Alférez a Presidente, de esta manera, la ideología legitima y traslapa la lucha

de clase a través de la rivalidad de las *Sociedades*; y en tercer lugar, sospechamos que el carnaval refuerza los lazos de solidaridad entre la clase comercial y la clase campesina a través de la obligación ritual de ‘repartir el picante de conejo’, precisamente, suponemos que es la solidaridad vertical entre las clases mamiñanas lo que se verá amenazada con la llegada de BHP Billiton a Cerro Colorado.

Respecto al cambio estructural, consideramos que no hay que descartar del análisis las motivaciones individuales vinculadas, que son, precisamente, las que propician los cambios en la jerarquía local, los individuos están insertos en una matriz social preexistente, por lo que expresan las condiciones estructurales de esta. Así mismo, los datos recabados demostrarían que las transformaciones en la estructura económica aumentan el flujo de dinero de la elite mamiñana intensificando la competencia entre las *Sociedades*, modificando, de esta manera, el consumo en la fiesta, haciendo que carnaval sea imposible de sostener solamente con las donaciones de sus participantes, dificultando la rotación de las familias en la organización de la fiesta. Esto, que para los mamiñanos se presenta como una ‘anomalía’, es lo que, suponemos, se enmascara a través de la obligaciones ritual del grupo dominante para con los subordinados, que en carnaval se simboliza con la ‘entrega del plato mamiñado’ y donde, precisamente, se aprecia el discurso oculto o la resistencia de los subordinados, develando la contradicción existente entre la dependencia de la clase campesina con la clase comercial y la supuesta horizontalidad en la relación entre los participantes de cada facción.

Una vez que la actividad minera desafíe la interrelación entre los grupos de clase por el control de los recursos, la emergencia de las asociaciones y organizaciones indígenas en Mamiña se transformará en una estrategia de los grupos para coaptar recursos de la actividad minera a través de la vía legal en materias de afectaciones medio ambientales, no obstante, esta suerte de horizontalidad de los grupos que se organizan a través de asociaciones y comunidades indígenas entrará en contradicción con el orden jerárquico de la organización política mamiñana. Pensamos que esta situación es la que desarrollará toda una epistemología que objetiva la identidad indígena en tanto valor de cambio, perdiendo, de esta manera, su conexión original con el espíritu interno del valle -aquello que no se transa en el mercado-, devaluando su función ideológica de naturalizar, o bien, fijar la identidad con el grupo de poder a través de carnaval.

Si bien, identificamos que la disputa por los recursos provenientes de la presencia minera en el valle hace que la relación entre los individuos y los grupos mamiñanos sea cada vez más cismogénica (Bateson, 1995), la estructura simbólica de carnaval colabora en frenar esta diferenciación a través de la guerra de facciones entre los linajes de la elite local –los ‘mamiñanos netos’- y la clase comerciante -los ‘afuerinos’-. Suponemos que es aquí cuando las clases, aprovechando el anonimato que les confiere la rivalidad entre las *Sociedades*, buscarán a través de la parafernalia y la pompa de la festividad reclutar a los grupos subordinados a su idea de ‘progreso’, sostenemos que es esto lo que se observa en la ‘Amanecida’. Los símbolos que se utilizan no son azarosos, cobran vital importancia al representar toda una visión de mundo -normas y valores-, sospechamos, que detrás de la apariencia mitológica de los símbolos utilizado por la *Sociedad el Progreso*, esto es, el dragón progresista, se estaría representando la molestia de los ‘mamiñanos netos’ al presenciar las relaciones de producción independientes a las relaciones de parentesco en el valle, en tanto, los símbolos utilizados por los ‘afuerinos’ en la *Sociedad Los Verdes*, esto es, la banda de bronce, estarían aludiendo al derecho a uso de la mano de obra mamiñana.

La información empírica revelaría que el aumento del flujo de dinero en la fiesta por los ‘hoteleros’ hará que carnaval sea visto como un medio para la acumulación por la clase comercial -carnaval se estaría cosificando-, no obstante, esto se contradice con la solidaridad horizontal que se experimenta en la fiesta y el espíritu de trascendencia que se le quiere dar a la idea de ‘unidad’ de la *Sociedad mamiñana*. Creemos que es aquí cuando la clase comercial elabora la creencia de que ‘carnaval da el doble’ como una forma de naturalizar la acumulación a través de la fiesta. Tal mistificación, no hace más que legitimar la ganancia a través de la fiesta, enmascarando el conflicto creciente que hay en Mamiña por la distribución desigual.

Intentamos sumergirnos en las contradicciones que se manifiesta en el carnaval mamiñano, dimos cuenta que estas no pueden ser analizadas sin tener una perspectiva que contemple la historicidad de los aspectos que la experiencia etnográfica nos muestra en el ritual. En este sentido, quizá una de las contribuciones más relevantes en esta investigación sea no descartar del todo las interacciones de poder en el espacio ritual y festivo, la forma en que los símbolos pueden manifestar el discurso público y oculto, y develar el espacio fronterizo entre aquellos

que ostentan el poder y los grupos subordinados, siendo un aporte significativo a la investigación antropológica de las poblaciones andinas.

## Bibliografía

Albornoz, P. & Mc Phee, B., (2008). *Ser Quechua, pero no indio o las paradojas de la etnicidad*. Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Ansart, P. (1983). *Ideología, conflictos y poder*. Premiá editora de libros S.A., impreso en Puebla

Attali, J. (1995). *RUIDOS Ensayo sobre la economía política de la música*. Siglo veintiuno editores, S.A., impreso en México.

Balandier, G. (1993). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. GEDISA editorial., impreso en Barcelona

Bateson, G. (1990). *NAVEN 'Un ceremonial Iatmul'*. Ediciones Jucar, impreso en Madrid

Berman, M. (1998). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Editorial Siglo Veintiuno, impreso en México

Beltrán, P. (2000). *Rituales de la comuna de Cariquima*. Tesis para optar al grado de licenciatura en Antropología y Antropología social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Cabello, G., et al. (2020). *Petroglifos, geoglifos, rutas y otras marcas entre Mamiña, Quipisca e Iquiuca (Región de Tarapacá, Chile). Usos y desusos a través del tiempo*. Año 7. N°13, pp. 027-062 Revista Antropologías del Sur. [disponible en: <https://revistas.academia.cl/index.php/rantros/article/view/1105>]

Capetillo, M. J., Lanas P. (2012) *Los sones de la identidad mamiñana. Mamiña tierra musical*. S/E., impreso en Iquique

Castro, L. (2004). *Una escuela fiscal ausente, una chilenización inexistente: la precaria escolaridad de los aymaras de Tarapacá durante el ciclo expansivo del salitre (1880-1920)*. 2(3), pp. 57-68. En, Cuadernos Interculturales [disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55200306>]

Castro, L. (2008). *El estado chileno, los agentes fiscales y el temprano ordenamiento administrativo del espacio andino de la provincia de Tarapacá (1880-1930)*. Vol. 40, N° 2, pp. 219-233. En Chungara, Revista de Antropología Chilena [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562008000200009](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562008000200009)]

Castro, L., et al. (2014). *Párrocos, agentes fiscales y comunidades andinas: conflictos e imaginarios (Tarapacá, norte de Chile 1893-1914)*. N° 4, pp. 83-105. Cuadernos de Historia [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-12432014000200004&script=sci\\_abstract](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-12432014000200004&script=sci_abstract)]

Castro, L., et al. (2017). *William Bollaert y sus descripciones geográficas, cartográficas y antropológicas sobre la provincia de Tarapacá en la etapa inicial de la formación republicana del Perú, 1827-1854*. Vol. 9, No. 18. Historelo. Revista de historia regional y local [disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/historelo/article/view/58606>]

Clastres, P. (2016). *Investigaciones en antropología política*. Ediciones Papel Calco, impreso en Santiago

Díaz, A. (2009). *Los Andes de bronce. Conscripción militar de comuneros andinos y el surgimiento de las bandas de bronce en el norte de Chile*. N° 42, Vol. II., pp. 371-399 [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-71942009000200002&script=sci\\_abstract](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-71942009000200002&script=sci_abstract)]

Díaz, A., et al. (2011). *Participación de la población indígena de Arica y Tarapacá en la política y la justicia comunitarias durante el siglo XIX*. Vol. XXXIII, pp. 511-532. Revista estudio histórico-jurídicos [Sección Histórica de los Derechos Patrios de América] [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-54552011000100015](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552011000100015)]

Díaz, A., et al. (2013). *De fiesta en fiesta. Calendario de Celebraciones Religiosas en el Norte de Chile*. Edición Wilson Muñoz, impreso en Santiago

Díaz, A., et al. (2014). *Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades*. Vol. LXXXIV, N° 260, pp. 101-128. En Revista de indias [disponible en: <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/950/1024>]

Donoso C., (2018). *Los albores de la industria salitrera en Tarapacá*. Vol. 50, N°3, pp. 459-470. En Chungara, Revista de Antropología. [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562018000300459](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562018000300459)]

Eagleton T. (1997). *Ideología Una introducción*. Editorial Paidós, impreso en Barcelona

Fagerstrom, R. (1984). *Los Poblados del Viento*. Editorial Renacimiento, impreso en Santiago

Figuerola, C. (2005). *Entre la arquidiócesis de Arequipa y el vicariato de Tarapacá: contradicciones del culto en la parroquia de Tarapacá (1983-1902)*. N° 32. En Boletín del instituto Riva-Agüero [disponible en: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/113877>]

Figuroa, C. (2011). *Cartografiando el progreso: espacios de civilización y barbarie en la provincia de Tarapacá Norte de Chile (1825-1884)*. Vol 15 Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales [disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/3392>]

Firth, R. (2010). *La organización social y el cambio social*. Vol. V, N° 9, enero-junio, pp. 149-183. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana [disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211014857008.pdf>]

Fisher, M. (2016). *Realismo Capitalista ¿no hay alternativa?*. Editorial, Caja Negra Editora, impreso en Buenos Aires.

Frederic, J. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Ediciones Paidós Ibérica S.A., impreso en Barcelona

Gavilán, V. (2015). *Ser indio y ciudadano en el norte de chileno. Etnicidad y estatus de pertenencia a la comunidad nacional y política*. N° 60, pp. 63-77. Revista de Geografía Norte Grande [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-34022015000100004](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022015000100004)]

Gavilán, V., Carrasco, A. M., (2009). *Festividades andinas y religiosidad en el norte de Chile*. Vol. 41, N° 1, pp. 101-112. En Chungara, Revista de Antropología Chilena [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562009000100007](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562009000100007)]

Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, impreso en Barcelona

Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Edición: Asociación Civil Universitaria de Ciencias y Humanidades, impreso en Lima

Godelier, M. (1998). *El enigma del Don*. Ediciones Paidós Ibérica S.A., impreso en Barcelona

González, H., Gundermann, H. (2009). *Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymara del norte de Chile (1821-1930)*. Vol. 41, N° 41, pp. 51-70. Chungara, Revista de Antropología Chilena [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562014000200005](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562014000200005)]

González, H., et al., (2014). *Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile*. Vol. 46, N° 2, pp. 233-246. En Chungara, Revista de Antropología Chilena [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562014000200005](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562014000200005)]

González, S., (1997). *Los aymara de Tarapacá en el ciclo del salitre*. N°5, pp. 39-44. En Revista Camanchaca [disponible en: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-82579.html>]

González, S., (2012). *Sísifo en los Andes. La (frustrada) integración física entre Tarapacá y Oruro. Las caravanas de la amistad de 1958*. RIL Editores, impreso en Santiago

González, S., (2022). *La persistencia de la 'aristocracia indígena' en Tarapacá. Salitreros y jueces de Paz de origen indígena en la industria del salitre (1854-1857)*. N. 83, pp. 125-147. Revista de Geografía Norte Grande. [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-34022022000300125](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022022000300125)]

Guber, R. (2009). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo editorial Norma., impreso en Bogotá

Guerrero, B. (2004). *El fenómeno de la religiosidad popular en la producción académica del norte grande de Chile: la obra de Van Kessel*. Vol 2, N° 3, pp. 45-55. En Cuadernos Interculturales [disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55200305>]

Gundermann, H., (2003) *La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá*. N° 7, pp. 87-138. Revista de Historia Indígena [disponible en: <https://revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/40160>]

Harris, M. (1993). *Jefes, Cabecillas y abusones*. Alianza Editorial, impreso en Madrid

Harris, M. (2007). *Teoría sobre la cultura en la era posmoderna*. Editorial CRITICA, impreso en Barcelona

Leach, E. R. (1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Editorial Anagrama, impreso en Barcelona

Lefebvre, H. (1961). *El Marxismo*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, impreso en Buenos Aires

Levi-Strauss, C. (1995) *Antropología Estructural*. Ediciones Paidós, S.A., impreso en Buenos Aires

Levi-Strauss, C. (1998). *Antropología Elementales del Parentesco*. Ediciones Paidós, S.A., impreso en Buenos Aires

Malinowski, B. (1986). *Los Argonautas del pacífico occidental, Vol. 2*. Editorial Planeta-De Angostini S.A., impreso en Barcelona

Mandel, E. (1979). *El capitalismo tardío*. Ediciones Era., impreso en Madrid

Mandel, E. (1969). *Introducción a la teoría marxista*. S/Ed., impreso en Buenos Aires.

Martínez-Salgado, C. (2012) *El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias*. Vol. 17 (número 3), 613-619. En Ciencia & Saúde Coletiva, [disponible en: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232012000300006>]

Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, S.A., impreso en Madrid

Mead, G. (1982). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductivismo social*. Editorial Paidós, impreso en Buenos Aires

Neira, P. (2013). *Informe Antropológico Oposición Proyecto “Proyecto Continuidad Operacional Cerro Colorado” Presentado por la Minera Cerro Colorado Ltda.*, para la organización “Asociación Indígena Quechua Mamiña Unida”, Iquique, Chile.

Padua, Jorge (1994). *Técnicas de investigación aplicada a las ciencias sociales*. Editorial Fondo de Cultura Económica, impreso en Santiago

Plath, O. (1951). *El señor de Mamiña*. Vol., N° 212, pp. 65. En Revista En Viaje, impreso en Santiago.

Podestá, J. (2018). *Desarrollo, territorio y globalización: el caso de la provincia del Tamarugal en el Norte de Chile*. Atenea (concepción), (517), pp. 153-166. [disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-04622018000100153](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622018000100153)]

Sahlins, M. (1983). *Economía en la edad de piedra*. E d. Akal Editor, impreso en España.

Scott, J., (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era., impreso en México

Service, E. (1973). *Evolución y cultura*. Editorial Labor, impreso en Barcelona

Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Editorial Siglo Veintiuno, impreso en Madrid

Van Kessel, J. (2003). *Holocausto al progreso: Los Aymará de Tarapacá*. Editorial IECTA-Iquique, impreso en Iquique

Wolf, E. (2001). *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. Editorial Centro de Investigación y Estudios Superiores, impreso en México

Villalobos, S. (1979). *La economía de un desierto*. Ediciones Nueva Universidad, impreso en Santiago

Villalobos, S. (1975). *La mita de Tarapacá en el siglo XVIII*. Vol. I. N°s. 3-4. En Revista Norte Grande Instituto Geográfico Universidad Católica de Chile [disponible en: <https://revistaingenieriaconstruccion.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/39679>]

Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premia Editorial, impreso en México

Wolf, E. (2001). *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. Editorial Centro de Investigación y Estudios Superiores, impreso en México

Wolf, E. (1999). *Relaciones de parentesco, de amistad y de compadrazgo en las sociedades complejas*. En, *Antropología social de las sociedades complejas*. Comp., Banton, M., Alianza Editorial, impreso en España

## Anexos

Tabla de actividades

<b>Actividad</b>	<b>Descripción</b>
<b>Rapport</b>	Tomar contacto con la familia del valle que hizo posible nuestra presencia en Carnaval
<b>Reconocimiento del valle</b>	Caminar, contemplar y observar el valle, sus diferentes espacios, sentido geográfico y actividades visibles. Ornamentación de calles, reconocimiento de rutas del pasacalles y espacios de conglomeración para las actividades.
<b>Creación de mapas</b>	Se les solicitó a nuestros informantes clave realizar un mapa donde pudieran identificar las actividades de carnaval.
<b>Entrevistas a familias pasantes</b>	Entrevista a las familias que ‘toman’ la fiesta de su bando.
<b>Entrevistas de participantes</b>	Entrevistas a familias mamiñanas que participan en uno u otro bando en carnaval.
<b>Realización de genealogías</b>	Se les solicitó a los entrevistados realizar genealogías basados en la división de las familias mamiñanas en bandos.
<b>Observar y participar en Carnaval</b>	Como ya se ha dicho, carnaval es una serie de actividades, algunas de estas son: pasacalles, romería, repartición del plato de picante de conejo, encuentro en la plaza, fiesta en la sede, confrontación de los bandos en la Amanecida, quema del mono en el cerro, asado en el bajo valle.

Fuente: Elaboración propia

## Tabla de Asociaciones y comunidades indígenas

Nombre	Nº Personalidad Jurídica	Fecha Constitución
ASOCIACION INDIGENA AYMARA KESPI-KALA MAMIÑA	8	07/03/1994
ASOCIACION INDIGENA AYMARA DE LA SOCIEDAD EL PROGRESO	5	03/07/1994
COMUNIDAD INDIGENA QUECHUA DE MAMIÑA	30	05/07/1998
ASOCIACIÓN INDÍGENA QUECHUA CANTEROS DE MAMIÑA		/1999
ASOCIACION INDIGENA LOS VERDES DE MAMIÑA	131	28/06/2002
ASOCIACION INDIGENA AGROPECUARIA AYMARA Y QUECHUA TERMAS DE MAMIÑA	201	21/02/2008
ASOCIACION INDIGENA QUECHUA CENTRO CULTURAL NIÑA DE MIS OJOS - MAMIÑA	248	11/11/2011

Fuente: CONADI / Informe DHAS, 2016 “Lineamientos para el desarrollo indígena desde una perspectiva territorial”.

## Operacionalización de pauta etnográfica

Respecto al procesamiento de la información, esta investigación fue elaborada a partir de dos terrenos parte de la malla curricular de la carrera de Antropología. Cada uno de estos terrenos culminó en un informe, el primero informe realizado el año 2014 se titula “*Carnaval de Mamiña 2014. Entre Rojos y Verdes: la comunidad mamiñana a través de carnaval*”, el segundo informe tiene por nombre “*Las rítmicas del tiempo. Tiempo cotidiano y tiempo festivo en la localidad de Mamiña*”.

### 1. Primer informe

<b>Objetivo General:</b> Identificar y describir los mecanismos sociales, económicos y culturales que articulan la celebración del carnaval del pueblo de Mamiña.			
<b>Objetivos específicos</b>	<b>Dimensiones</b>	<b>Técnicas</b>	<b>Preguntas</b>
Identificar y describir el <b>Fondo Ceremonial</b> que los <i>presidentes</i> y sus familias y/o la comunidad entrega al	Económico y Social. <i>Hace referencia a la redistribución del excedente en el Carnaval</i>	Revisión bibliográfica sobre la acumulación del excedente y su redistribución	¿De qué forma se redistribuye el excedente comunitario? ¿Cuáles son las características del Fondo Ceremonial?

carnaval de Mamiña.		Entrevista semiestructurada	<p>¿Cómo se organiza carnaval?</p> <p>¿Quiénes son los encargados de hacer la fiesta?</p> <p>¿De qué manera se financia la festividad de carnaval? ¿Quiénes participan en la organización de la fiesta?</p> <p>¿Cómo se recauda el dinero u otros para la festividad?</p> <p>¿Cuáles son los gastos de la festividad de carnaval?</p>
Caracterizar y describir los <b>Lazos de Reciprocidad</b> que se producen en/para la celebración del carnaval de Mamiña.	Económico social <i>Hace alusión a la forma en que se expresa la reciprocidad en carnaval</i>	Revisión bibliográfica Entrevistas semiestructuras	<p>¿Qué es reciprocidad?</p> <p>¿Cómo se caracteriza la reciprocidad?</p> <p>¿Qué tipo de reciprocidad existen en Carnaval? ¿De qué forma se expresa la reciprocidad en carnaval? ¿Cómo se relacionan los integrantes de la fiesta</p> <p>¿De qué modo se vinculan los bandos en carnaval?</p>
Describir la <b>participación y contribución de los 'ausentes'</b> en la preparación y celebración del carnaval	Social Económico político <i>identificar a los ausentes en carnaval</i>	Entrevista semiestructurada	<p>¿Quiénes son los ausentes en carnaval?</p> <p>¿Cómo participan en la festividad?</p>

del pueblo de Mamiña.			
-----------------------	--	--	--

## 2. Segundo informe

**Objetivo General:** Identificar y describir las relaciones en conflicto que tensan la vida cotidiana de las y los mamiñanos y que se manifiestan en la ejecución del carnaval de Mamiña.

Objetivos específicos	Dimensiones	Técnicas	Preguntas
Identificar y describir los límites espaciales en el tiempo cotidiano y durante el tiempo festivo en la localidad de Mamiña.	Geográfico y social. <i>Hace referencia a la distribución espacial y la forma en que éste es utilizado</i>	Entrevista	¿Quiénes habitan la localidad? ¿De qué manera ocupan el espacio en el valle en el tiempo cotidiano? ¿De qué manera ocupan el espacio los durante el carnaval? ¿Cuáles son los límites y fronteras en el carnaval? ¿De qué manera es ritualizado el espacio festivo en carnaval?
Identificar y describir las diferencias en las relaciones entre las y los mamiñanos en tiempo cotidiano y	Social. <i>Hace alusión al comportamiento de rivalidad y solidaridad que se da en tiempo cotidiano y en tiempo de carnaval</i>	Entrevistas semiestructuras	¿Qué organizaciones tiene la localidad de Mamiña? ¿De qué forma se vinculan estas organizaciones? ¿Quiénes participan en la organización mamiñana? ¿De qué forma se organizan en carnaval? ¿Quiénes conforman las Sociedades de carnaval? ¿Cómo se expresa la rivalidad en carnaval? ¿Cómo se expresa la rivalidad entre las organizaciones mamiñanas?

tiempo festivo.			
Identificar situaciones de conflicto que tensionan las relaciones sociales entre las y los mamiñanos.	Político y social <i>Hace referencia a las relaciones políticas y sociales de la organización mamiñana v/s el carnaval</i>	Entrevista semiestructurada	¿De qué manera se vive el conflicto entre la Sociedad el progreso y la Sociedad los verdes en carnaval? ¿Qué tipo de conflictos o peleas aparecen en carnaval? ¿Qué conflictos son los que se presentan en la organización mamiñana? ¿Por qué cree usted que surgen estos conflictos en el valle?

### Procesamiento de los datos

La siguiente Tabla incorpora una síntesis de los códigos más relevantes en el procesamiento de los datos del terreno realizado el año 2016 en Atlas.ti

HU: TESIS MAMIÑA ii File: [C:\Users\Sol\Dropbox\Tesis\ENTREVISTAS\TESIS MAMIÑA ii.hpr6] Edited by: Super Date/Time: 17-11-16 12:00:15 ----- Codes-quotations list Code-Filter: All [54]	
Code: Conflicto entre Mamiñanos por intereses {6-0}	P 1: Entrevista Benigna Cautin.doc - 1:30 [aunque si acá hay división, en..] (63:63) (Super) Codes: [Conflicto entre Mamiñanos por intereses] [Participación Organizaciones] [Relación C.I.Q. con CMCC]

	<p>P 1: Entrevista Benigna Cautin.doc - 1:35 [si me recuerdo que habían unos...] (69:69) (Super) Codes: [Aplicación convenio 169 SEA] [Conflicto entre Mamiñanos por intereses] [Conflicto Junta de Vecinos y C.I.Q.] [Dadivas de CMCC] [Presencia Junta de Vecinos] [Relación C.I.Q. con CMCC] [Relación Junta de Vecinos con CMCC] [Relación Junta de Vecinos y C.I.Q.] [Relación organización con CMCC] [Sensación de aprovechamiento]</p> <p>P 3: Entrevista Iris Caqueo.doc - 3:23 [o sea, aquí hay sus pro y sus ..] (66:66) (Super) Codes: [AFECTACIÓN MINERA] [Conflicto entre Mamiñanos por intereses] [Dadivas de CMCC]</p> <p>P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:51 [pasa tanto de que la gente de ..] (90:90) (Super) Codes: [Conflicto entre mamiñanos que viven fuera y quienes viven en la localidad]</p>
<p>Code: Conflicto Junta de Vecinos y C.I.Q. {8-0}</p>	<p>P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:39 [la comunidad de agua, con su d..] (68:68) (Super) Codes: [Conflicto Junta de Vecinos y C.I.Q.] [Formación comunidad indígena] [Inscripción de propiedad] [Presencia Junta de Vecinos] [Protección de los intereses particulares] [Representante y CMCC]</p>
<p>Code: Conflicto entre mamiñanos que viven fuera y quienes viven en la localidad {10-0}</p>	<p>P 5: Entrevista Humberto Cautin.doc - 5:48 [es agotador HC: si'po, solo co..] (222:223) (Super) Codes: [Conflicto entre mamiñanos que viven fuera y quienes viven en la localidad] [Relación C.I.Q. con CMCC]</p> <p>P 5: Entrevista Humberto Cautin.doc - 5:34 [I: y cuantos mamiñanos partici..] (164:165) (Super) Codes: [Conflicto entre mamiñanos que viven fuera y quienes viven en la localidad]</p>
<p>Code: Conflicto Junta de</p>	<p>P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:39 [la</p>

<p>Vecinos y C.I.Q. {8-0}</p>	<p>comunidad de agua, con su d..] (68:68) (Super) Codes: [Conflicto Junta de Vecinos y C.I.Q.] [Formación comunidad indígena] [Inscripción de propiedad] [Presencia Junta de Vecinos] [Protección de los intereses particulares] [Representante y CMCC] P 6: Entrevista Gudelia Cautin.doc - 6:36 [ellos empezaron a dar a gente ..] (108:108) (Super) Codes: [Conflicto Junta de Vecinos y C.I.Q.]</p>
<p>Code: Conflicto Organizaciones Mamiñanas {7-0}</p>	<p>P 6: Entrevista Gudelia Cautin.doc - 6:35 [I: y a quienes todos GC: por e..] (107:108) (Super) Codes: [Conflicto Organizaciones Mamiñanas] [Relación C.I.Q. con CMCC]  P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:67 [claro, claro, ya tenemos exper..] (114:114) (Super) Codes: [Conflicto Organizaciones Mamiñanas] [Presencia del Estado] [Relaciones Clientelares] [Relación comunidad y CMCC]</p>
<p>Code: Participación Organizaciones {17-0}</p>	<p>P 3: Entrevista Iris Caqueo.doc - 3:4 [fui la organizadora en la comu..] (20:20) (Super) Codes: [Participación Organizaciones]  P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:60 [del año 2008 hasta ahora no co..] (104:104) (Super) Codes: [Dadivas de CMCC] [Participación Organizaciones] [Relaciones Clientelares]</p>
<p>Code: Pérdida de la actividad turística {7-0}</p>	<p>P 1: Entrevista Benigna Cautin.doc - 1:47 [más menos, de repente un poco ..] (85:85) (Super) Codes: [Pérdida de la actividad turística] [Presencia de los hoteleros en Mamiña]  P 1: Entrevista Benigna Cautin.doc - 1:37 [sacando provecho en qué sentid..] (71:71) (Super) Codes: [AFECTACIÓN MINERA] [Pérdida de la actividad turística] [Presencia de los hoteleros en Mamiña]</p>
<p>Code: Presencia de la</p>	<p>P 3: Entrevista Iris Caqueo.doc - 3:18</p>

<p>CMCC en Mamiña {16-0}</p>	<p>[sigue existiendo la posibilidad...] (53:54) (Super) Codes: [Presencia de la CMCC en Mamiña] [Transformación en el trabajo]</p> <p>P 5: Entrevista Humberto Cautin.doc - 5:27 [I: y desde que llega la minera...] (140:141) (Super) Codes: [Presencia de la CMCC en Mamiña] [Presencia de los hoteleros en Mamiña] [Presencia mineros] Memos: [ME - 16-11-16]</p>
<p>Code: Presencia de los hoteleros en Mamiña {20-0}</p>	<p>P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:26 [a la sociedad a la cual yo per...] (44:44) (Super) Codes: [Presencia de los hoteleros en Mamiña]</p> <p>P 5: Entrevista Humberto Cautin.doc - 5:27 [I: y desde que llega la minera...] (140:141) (Super) Codes: [Presencia de la CMCC en Mamiña] [Presencia de los hoteleros en Mamiña] [Presencia mineros] Memos: [ME - 16-11-16]</p>
<p>Code: Protección de los intereses particulares {24-0}</p>	<p>P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:18 [fuimos nosotros los que, o sea...] (40:40) (Super) Codes: [Protección de los intereses particulares] [Relaciones Clientelares] [Representante y CMCC]</p> <p>P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:56 [hay que saber trabajar también...] (100:100) (Super) Codes: [Conflicto entre mamiñanos que viven fuera y quienes viven en la localidad] [Protección de los intereses particulares] [Relación Junta de Vecinos y C.I.Q.]</p>
<p>Code: Relación Afuerino y Mamiñano {5-0}</p>	<p>P 1: Entrevista Benigna Cautin.doc - 1:32 [conflicto de principio, si'po,...] (65:65) (Super) Codes: [Relación Afuerino y Mamiñano] [Relación Junta de Vecinos y C.I.Q.]</p> <p>P 6: Entrevista Gudelia Cautin.doc - 6:12 [sea, eso tiene que cambiar, pe...] (52:52) (Super) Codes: [Relación Afuerino y Mamiñano] Memos: [ME - 16-11-16 [5]]</p>

Code: Relación C.I.Q. con CMCC {21-0}	<p>P 6: Entrevista Gudelia Cautin.doc - 6:53 [I: porque ese era el camino an..] (137:138) (Super) Codes: [AFECTACIÓN PATRIMONI CULTURAL] [Presencia del Estado] [Relación C.I.Q. con CMCC]</p> <p>P 6: Entrevista Gudelia Cautin.doc - 6:35 [I: y a quienes todos GC: por e..] (107:108) (Super) Codes: [Conflicto Organizaciones Mamiñanas] [Relación C.I.Q. con CMCC]</p>
Code: Relación comunidad y CMCC {29-0}	<p>P 5: Entrevista Humberto Cautin.doc - 5:9 [se formaron dos representantes..] (50:50) (Super) Codes: [Relación comunidad y CMCC] [Representante y CMCC]</p> <p>P 1: Entrevista Benigna Cautin.doc - 1:42 [entonces uno va aprendiendo de..] (77:77) (Super) Codes: [Relación comunidad y CMCC]</p>
Code: Relación Junta de Vecinos con CMCC {10-0}	<p>P 1: Entrevista Benigna Cautin.doc - 1:26 [yo me acuerdo que primero fue ..] (53:53) (Super) Codes: [Relación Junta de Vecinos con CMCC] [Representante y CMCC]</p> <p>P 5: Entrevista Humberto Cautin.doc - 5:29 [I: y en esa segunda ampliación..] (148:155) (Super) Codes: [Aplicación convenio 169 SEA] [Presencia del Estado] [Relación Junta de Vecinos con CMCC] [Relación Junta de Vecinos y C.I.Q.] Memos: [ME - 16-11-16 [1]]</p>
Code: Representante y CMCC {32-0}	<p>P 4: Entrevista Pedro Cholele.doc - 4:17 [se hizo un info-centro, que en..] (40:40) (Super) Codes: [Dadivas de CMCC] [Representante y CMCC]</p> <p>P 6: Entrevista Gudelia Cautin.doc - 6:27 [I: por qué, como controlaron a..] (87:90) (Super) Codes: [Presencia de los hoteleros en Mamiña] [Presencia del Campamento Minero] [Representante y CMCC]</p>
Code: Sensación de aprovechamiento {16-0}	<p>P 6: Entrevista Gudelia Cautin.doc - 6:47 [no'po, porque si a veces eran ..] (124:124) (Super)</p>

	<p>Codes: [Sensación de aprovechamiento]</p> <p>P 1: Entrevista Benigna Cautin.doc - 1:21 [ellos se acercaban, la manera,..] (41:41) (Super)</p> <p>Codes: [Dadivas de CMCC] [Sensación de aprovechamiento]</p>
--	---