

Memorias y reflexiones en torno a un antiguo carnaval en el sur de Chile

*Paulette Zambra¹
Cristian Yáñez Aguilar²*

RESUMEN

La Fiesta del Chalilo fue una actividad carnavalesca en que hombres y mujeres se tiraban agua o challa durante el fin de semana previo al inicio de la cuaresma en Chiloé, un archipiélago ubicado en el sur de Chile. Bernardo O'Higgins ordenó suprimir la actividad, sin éxito, por considerarla inmoral y el Magisterio de la Iglesia Católica la criticó duramente. Sin embargo, el profundo luto con que se vivía en Chiloé los cuarenta días previos a la Semana Santa y la fuerte hegemonía de la Iglesia Católica permiten postular al Chalilo como un espacio carnavalesco en que, temporalmente, las personas subvierten el orden social. Como hipótesis proponemos que antes de las transformaciones económicas y socioculturales que Chiloé vivió después desde los años sesenta y con énfasis desde los 80, la Fiesta del Chalilo fue una manifestación cultural con características de resistencia cultural en el contexto de una sociedad rural agraria donde la estructura propiciada por la Iglesia Católica era preponderante.

PALABRAS-CHAVES

Memoria, Carnaval, Resistencia Cultural.

Memories and reflections about an old carnival in southern Chile

¹ Estudiante de Periodismo y Licenciatura en Comunicación Social en la Universidad Austral de Chile. Participó en la comisión organizadora del III Encuentro Internacional de Folkcomunicación edición 2016 en la Universidad Austral de Chile. Experiencia en prensa escrita y radial en medios de circulación regional y nacional. Colabora como alumna ayudante en asignaturas de la carrera de periodismo de la Universidad Austral de Chile. Correo electrónico, paulettezam@gmail.com

² Dr. © en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura por la Universidad Austral de Chile (becario Conicyt). Pasantía Doctoral en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (becario AUIP). Académico Adjunto en el Instituto de Comunicación Social de la UACH. Correo electrónico: cyanezaguiar@gmail.com

ABSTRACT

The Chalilo carnival was a festive activity where men and women used to throw water or confetti during the weekend before the lent arrival in Chiloé, an archipelago located in the south of Chile. Bernardo O'Higgins ordered to ban this activity, having no success, as it was considered immoral and strongly criticized by the School of the Catholic Church. Nevertheless, the deep mourning that Chiloé underwent during those forty days previous to the Holy Week, plus the strong predominance of the Catholic Church, allow to postulate the Chalilo carnival as a festive movement in which people subvert the social order for a temporary period. As hypothesis we suggest that before the economic and socio-cultural changes that Chiloé had in the late seventies and more strongly during the eighties, the Chalilo carnival was a cultural expression characterized by cultural resistance inserted within a farming rural society, where the structure fostered by the Catholic Church prevailed.

KEY-WORDS

Memoir, Carnival, Cultural resistance.

Fiesta como estrategia de evangelización

Como recuerdan diversos autores desde las ciencias sociales, la Iglesia Católica utilizó la fiesta como una estrategia para el éxito de su empresa evangelizadora. En América Latina, la evangelización fue el soporte ideológico del proceso de conquista sobre los pueblos indígenas. Es así como sobre una concepción cíclica del tiempo en que se simboliza "la retórica de la naturaleza, se impone gradualmente una agenda lineal, cuya narrativa conmemora en primera instancia la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo" (MOULIAN, 2011, p.5). El mismo autor recuerda que "el almanaque cristiano luego se completa con la memoria de los misterios de la Virgen y la celebración de las virtudes de los santos" (MOULIAN, 2011, p.5).

Este trabajo es un análisis de un antiguo carnaval que se festejó en Chiloé, archipiélago ubicado en el extremo sur de Chile, donde la presencia de la evangelización y la fiesta fueron fundamentales en la implementación de un calendario cristiano que se impuso a las antiguas formas de socialización de los pueblos indígenas chono y veliche³. La noción de carnaval es aquí sostenida desde una perspectiva teórica que permite explotar su capacidad heurística en diálogo con un ejercicio de reconstrucción de la memoria local. Moulian propone una interpretación de las fiestas en base a la noción de heteroglosia para dar cuenta de la alta

³ Una valiosa aproximación al mundo wulliche de Chiloé está presente en la obra MOLINA, Raúl.1987 .*El Pueblo Huilliche de Chiloé*. Chonchi, Chile, OPDECH.

convocatoria que logra la fiesta religiosa en contextos donde asumió el lugar que hasta entonces tenían las formas de sociabilidad indígena. Su capacidad convocante se relaciona con los múltiples registros que ella alberga. "El programa evangelizador de la fiesta aprovecha analogías para implantarse, recicla simbolismos alternos, se viste de las formas expresivas del pueblo" (MOULIAN, 2011, p. 5). Particularmente en el caso de Chiloé, el mismo autor recuerda que las festividades católicas pasan a ocupar el lugar que anteriormente tuvo la ritualidad indígena. De allí que la "fiesta es un espacio de *trawun*⁴, que reúne a los miembros de las comunidades una vez al año, en los que se ruega, como y baila, como antes se hacía en el *ngillatun*⁵" (MOULIAN, 2011, p. 5).

La estrategia contrarreformista de la Iglesia Católica se relaciona con el Concilio de Trento, allí se concede particular relevancia a las manifestaciones externas y públicas del culto. En lo que hoy es América Latina fue importante el Concilio de Lima que sirvió como eco de las disposiciones tridentinas y donde se estableció la relevancia de las manifestaciones públicas estableciendo el calendario católico con la conmemoración de Semana Santa como eje fundamental. Rodrigo Moulian (2011) sostiene que:

"El Barroco se asume como la estética oficial de este período. Éste busca impresionar los sentidos, mover sentimientos, provocar emociones, por lo que se exalta el culto exterior. La fiesta religiosa es una manifestación que condensa estos elementos. Por esto, desde los comienzos de la colonización se asume como un instrumento para la evangelización de los naturales. Así lo recomienda el Tercer Concilio Limense" (MOULIAN, 2011, p.7)

El caso de Chiloé resulta emblemático, ya que su insularidad y la presencia de las *misiones circulares* de los jesuitas contribuyeron de forma notable en la fisonomía festiva del archipiélago. En términos históricos, se trata de una zona insular cuya conquista se produce en la segunda mitad del siglo XVI con la presencia de Martín Ruiz de Gamboa y la fundación de la ciudad de Castro en 1567. La presencia de las misiones de franciscanos y jesuitas tuvo relevancia en el proceso de evangelización y desestructuración social de los pueblos indígenas. Una expresión de este proceso fueron las *misiones circulares* en que, a través del mar, los misioneros visitaban las islas del archipiélago y fundaban pueblos en torno a santos del mundo católico. Durante este período se establecen los denominados *fiscales de Chiloé*,

⁴ Encuentro

⁵ Hasta la actualidad el *ngillatun* es la expresión ritual más importante en el mundo mapuche.

seglares que hasta la actualidad son las principales autoridades de sus comunidades, representan al sacerdote y realizan funciones como la administración del bautizo y la extremaunción, entre otras. El historiador de Chiloé Rodolfo Urbina Burgos sostiene que:

"Los misioneros (...) asisten diariamente a los distintos pueblos de su jurisdicción, haciendo para ello un programa de visitas, continuamente alterado por los rigores del clima y dificultades de navegación. La imposibilidad de atender a cada pueblo permanentemente, debido a la falta de frailes, obliga a que las misas dominicales se hagan por el sistema circular. Tanto Jesuitas como Franciscanos se auxilian con los fiscales de indios para esas tareas" (URBINA, 1983, p. 159).

La presencia de la Iglesia Católica y su organización del onomástico católico fue permanente. Los jesuitas son expulsados en 1767 de los territorios colonizados y el control lo asumen los religiosos del Colegio de Ocopa. Otro antecedente relevante es que el último gobernador español, Antonio de Quintanilla, se refugió en Chiloé, territorio que fue el último reducto de la corona y que recién en 1826 fue anexado al Estado de Chile. En lo religioso, durante el siglo XIX predomina una administración de carácter parroquial. En 1840 se crea la Diócesis de San Carlos de Ancud en Chiloé y cinco años más tarde arriba el primer obispo, monseñor Justo Donoso.

Ahora bien, el dominio de la Iglesia Católica no fue absoluto y los actores locales en ningún caso fueron pasivos ante un proceso que tenía una vocación aculturadora. Muy por el contrario, las comunidades fueron incorporando aspectos culturales propios de la sociabilidad indígena a las fiestas católicas. Ello explica, por ejemplo, que los clérigos criticaran duramente las manifestaciones festivas populares. Lo mismo ocurrió con la oposición a la existencia de machis, autoridades provenientes del mundo indígena que mantuvieron su relevancia en las islas del archipiélago. El magisterio de la Iglesia Católica se manifestó crítico respecto de expresiones como los bailes, la comida y el alcohol en las festividades. Así también hubo críticas hacia la Fiesta del Chalilo, un antiguo carnaval en Chiloé.

El onomástico católico y la presencia de un carnaval en Chiloé

El onomástico católico tiene como acontecimiento orientador la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. En ese contexto es que la cuaresma tiene un rol relevante, ya que constituye los cuarenta días previos a la Semana Santa. Es aquí donde el carnaval -que

también recicla muchos elementos textuales y simbólicos pre hispánicos e incluso anteriores al cristianismo- precede a la cuaresma y permite temporalmente una inversión del orden social. Fiesta, parodia y desorden son temporalmente permitidos.

El carnaval tiene un lugar particularmente relevante en este contexto ya que, en el caso de Chiloé, se constituye en una actividad vivida por las comunidades como parte de su calendario mediado por el onomástico católico. A diferencia de la fiesta oficial que tiene las formalidades propias del clero, en el carnaval se produce una suerte de liberación transitoria. Así enseña Mijail Bajtin quien recuerda que en el carnaval se produce la "abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes" (BAJTIN, 2003, p. 15). El mismo autor recuerda que en las fiestas oficiales las diferencias jerárquicas se subrayan ya que tienen como finalidad consagrar la desigualdad mientras que en el carnaval todos son iguales y reina "una forma especial de contacto libre y familiar entre individuos normalmente separados en la vida cotidiana por las barreras infranqueables de su condición, su fortuna, su empleo, su edad y situación familiar" (BAJTIN, 2003, p. 15).

En este trabajo proponemos que es importante reconocer la dimensión política de las manifestaciones expresivas, sobre todo aquellas de fisonomía festiva. Así lo hemos estudiado teórica y empíricamente en trabajos anteriores (YÁÑEZ AGUILAR Y DEL VALLE, 2015; YÁÑEZ AGUILAR Y MANCILLA, 2014) y pensamos que es fundamental incorporar dicha perspectiva en relación a festividades inscritas en la memoria oral de comunidades locales como las de Chiloé, donde el paso de una sociedad agrario-campesina a una sociedad moderna periférica ha generado transformaciones importantes.

En este sentido, uno de los aportes conceptuales para interpretar en Chalilo en el contexto de la memoria y del Chiloé agrario-rural, es la que propone el folclorista brasileño Edison Carneiro, el mismo que influenció el pensamiento de Luiz Beltrão, fundador de la teoría de la folkcomunicación. Teóricamente, los planteamientos de Carneiro son relevantes porque incorporan una dimensión crítica para comprender las manifestaciones festivas que contienen una dimensión simbólica y material. En este sentido, varios de sus planteos resultan relevantes para comprender manifestaciones de comunidades que han sido evangelizadas sin que ello implique la imposibilidad de un proceso de resistencia cultural. En el caso de Chiloé, ello es evidente pues muchas interpretaciones han invisibilizado la resistencia tanto del mundo indígena como de las propias comunidades insulares autorreconocidas como mestizas.

De allí entonces que sea relevante retomar el tema de la resistencia en contextos de lo que Carneiro denomina como acomodación cultural.

Edison Carneiro sostiene una perspectiva crítica y remite su trabajo a los antropólogos norteamericanos quienes veían al folclore como un fenómeno social y, por lo tanto, lo concebían sujeto a cambios y transformaciones en un proceso siempre dinámico. Carneiro es crítico de las nociones que, pese a que reconocen cierta movilidad en el folclore, lo reducen a las estructuras de los movimientos centrífugos y centrípetos de la materia. Por el contrario, vuelve sobre autores como Franz Boas y Ruth Benedict, para quienes el folclore es un fenómeno social donde el hecho folclórico se individualiza en su incorporación a la cultura local, proceso que supone una aceptación pero al mismo tiempo, implica procesos de *desintegración, recomposición y recombinación*⁶ en la medida que se pasa de *un pueblo a otro o de un área a otra*.

Carneiro escribe a mediados de los años sesenta y recuerda que la mayor parte de las actividades o diversiones populares, como las denomina, dependen en esa época de la licencia de las autoridades a excepción de algunos *folgedos*⁷ que cuentan con el beneplácito de la Iglesia Católica lo cual - en definitiva - también es un tipo de licencia. El mismo autor recuerda que en ocasiones las diversiones eran expresamente prohibidas, tales como el Capoeira de Angola o la *pernada*⁸ carioca que se realizaban como desafío a la policía. Lo mismo ocurre con ciertas *brincadeiras* que eran prohibidas por grupos pertenecientes a la clase alta y la policía. Fue así como históricamente bajo las condiciones legales las manifestaciones asumieron nuevas formas, lo que implicó cuadrarse a las lógicas dominantes como ocurrió, por ejemplo, con la *embajada de los Congos*, que perdió su carácter de lucha nacional contra los dominadores portugueses, el *capoeira* que pasó a ser una diversión inocente, o la fiesta del *bumba-meu-boi*, que se incorporó a las Fiestas de Navidad. Edison Carneiro sostiene que los cambios impuestos desde arriba se compensan con las modificaciones que vienen desde abajo producto de la resistencia de las camadas populares. Ejemplifica con el esoterismo de ciertas partes de las diversiones (lo que algunos teóricos de la época denominaban los elementos

⁶ El subrayado de los términos es nuestro.

⁷ Fiestas

⁸ Manifestación propia del Capoeira.

irracionales e ilógicos del folclore) constituyendo muchas veces incluso formas soterradas de desafío de clase (CARNEIRO, 2013 (1965), p.72).

Por su parte, las fiestas oficiales carecen de una fuerza interior que sí está presente en las creaciones populares y es precisamente en esta expansión de la capacidad creadora que "reside la condición para la *actualidad* del folclore" (CARNEIRO, 2013 (1965), p.73). Los procesos dinámicos que otorgan *actualidad* al folclore también operan de acuerdo a la lógica de la dialéctica en que se llevan a cabo los procesos de recomposición, los cuales permanentemente dan como resultado una síntesis. Agrega que cuando el pueblo crea también recompone, proceso en el cual está la fuerza de la *actualización* del folclore "que asumen las formas nuevas que las nuevas condiciones exigen" (CARNEIRO 2013 (1965), p. 73). Lo anterior, ya sea enmarcado en formas tradicionales que nunca son tan rígidas y lo mismo en el terreno mismo de las expresiones. Carneiro sostiene que el pueblo anota, discute "e interpreta los acontecimientos del día" (CARNEIRO, 2013 (1965), p.73). Es por ello que la recomposición es en sí misma una forma de interpretar la correlación que existe entre las formas cultas y las formas populares, o dicho de otra forma según sus propias palabras, entre ápica y base de superestructura ideológica de la sociedad.

Memoria de un carnaval en el Chiloé agrario

En Chiloé las personas llaman "Chalilo" (*Porotermes quadricolli*) a un insecto de la familia de los isópteros que aparece con frecuencia en el mes de febrero, precisamente en el período previo al inicio de la cuaresma. El filólogo Rodolfo Lenz dice que proviene de la lengua mapudungun "chalilün" que se compone de *chalín* - que significa "despedir" - y de ilo, "carne". Durante los tres días que duraba la festividad las personas organizaban encuentros para comer y festejar, ya que después comenzaba la cuaresma que era un período de profundo recogimiento.

Ya en un trabajo anterior intentamos dar cuenta de, pese a la evidente variación que presentan las manifestaciones expresivas, hay ciertos elementos constantes que permiten interpretar esta festividad desde la resistencia cultural. En base a estos planteamientos hemos observado ciertos elementos comunes en los distintos períodos en los que tenemos información sobre la realización de esta actividad. Esto es, a principios del siglo XIX, las primeras décadas del siglo XX hasta 1960. Estos elementos son, fundamentalmente, la fuerte

hegemonía del Magisterio de la Iglesia Católica en cuaresma y Semana Santa. Dicha hegemonía decrece en los últimos años coincidiendo con la desaparición del Chalilo y la nueva fisonomía social, económica y cultural de Chiloé.

La vigencia de esta festividad comenzó a decaer hacia la tercera década del siglo XX y sus últimas manifestaciones en algunas islas del archipiélago son de la década de 1960 e incluso hacia 1980 según hemos conocido de testimonios orales.

En el siglo XIX la Semana Santa se celebraba para todos los chilotes con profundo recogimiento, especialmente en el sector rural o campesino, donde como enseña el cronista de Chiloé Mario Uribe Velásquez, los actos de contrición “se inician el jueves santo, lo que se manifiesta en una casi absoluta ausencia de alumnos en las escuelas y en la exigua realización de actividades domésticas como señal de profundo respeto y pesar. Comienzan a ‘guardar’ abstinencia por las cosas mundanas: no gritan” (URIBE, 2003,p. 111). Carlos Gómez agrega que:

"A comienzos del siglo XIX en Chile, antes de la Semana Santa que los Chilotes celebraban con devoción y fervor sin igual, se festejaban en el mes de Febrero unas fiestas llamadas ‘de la Chaya’⁹ que eran muy similares a las fiestas de carnaval y la gente salía a las calles con bolsas de papel picado que arrojaban a las personas, también desde las casas, damas y chiquillos arrojaban cacerolas con agua jabonada en pleno rostro de los transeúntes" (GÓMEZ, 1992, p. 22)

En 1821 Bernardo O’Higgins prohíbe esta actividad argumentando que es inmoral y semejante a las antiguas bacanales, no obstante, la orden no es acatada en un Chiloé que mantuvo su fidelidad a España hasta 1826. Gómez indica que la actividad terminaba con:

“fiestas y comilonas que aportaban cada uno de los campesinos más ‘pudientes’, haciéndose hincapié en el consumo exagerado de carne el tercer día, por la abstinencia que sobrevendría para la Cuaresma” (...) En las esquinas empiezan a formarse grupos de muchachos, armados de jeringas y tarros, mientras que en las esquinas opuestas van reuniéndose las mujeres del pueblo, provistas de baldes y tiestos. Este era el momento más compulsivo y expectante. Nadie percibía el momento del vuelo del agua en todas direcciones y cabezas con ropas estilando (...) El texto de la época agregaba que el último día de la challa era el más duro, llegando a un clímax irracional, ya fuera de los límites de juego y divertimento social. Llegando a la violencia y a los baldeos con agua sucias y fétidas, barrosas e incluso mezclas de orines (GÓMEZ, 1992, p. 23).

El carnaval Chalilo se realizaba en los sectores rurales, pero también en los pueblos más importantes de la Isla Grande como Ancud y Castro donde despertaba críticas entre

⁹ Fragmento extraído documento “Almanaque” (1979), sin p/i, ni otros datos referenciales.

miembros del clero e intelectuales isleños. Tal es el caso del Presbítero Francisco Javier Cavada quien en 1914 escribe, "el Chalilo chilote degenera a veces en una verdadera lucha cuerpo a cuerpo a orillas de un pozo, río o mar en el cual las mujeres, como es natural, llevan siempre la peor parte, pues son tomadas en peso y sumergidas hasta la garganta en medio de sus gritos y alaridos¹⁰" (Cit. en GÓMEZ, 1992, p.23).

En Castro había batallas entre grupos en cuyo interior se establecían roles tales como los encargados de tirar agua y otros más anónimos que eran 'surtidores' o 'surtidoras' que facilitaban el agua para mantener la batalla en funcionamiento. El Castro de la época era un pueblo en que todos se conocían y ello explica que, en general, quienes participaban de las luchas eran parientes o vecinos cercanos, nunca desconocidos. Era el Viernes Chalilo y según relata Gómez:

"Listos en calle Serrano. Se inicia la purificación por el agua. ¡Corra Chalilo! ¡Corra Chalilo! ¡Corra Chalilo!...se confunde con ¡Challa! ¡Challa! ¡Challa!... iniciando la 'tira de agua' desde sus jarros accionados por la fuerza y el entusiasmo juvenil. Pasan los minutos entre la alegría y los gritos de apoyo a uno y otro bando que, empapados, devolvían cada golpe líquido sin claudicar, son sus 'surtidores' llenando sus tinajas o 'polvorines'. Este grato combate de igual a igual es demostrativo de las igualdades de los sexos, por lo menos en esta expresión festiva" (GÓMEZ, 1992, p. 24)

La fiesta empezaba alrededor de las 15:00 horas y concluía antes de la cena. Después venía la jornada del día sábado donde, según el relato de 1935, el protagonista era el papel picado y las serpentinas. Los jóvenes seguían siendo los principales actores y la serpentina constituía un elemento semiótico para comunicar sentimientos de amistad, amor y/o compromiso:

"Todos paseaban ceremonialmente, (...) ellos iban y volvían, ellas hacían el paso idéntico, jugando, sonriendo al cruzarse en las pasadas, hasta que algún osado lanzaba la Serpentina en actitud de pololeo o amistad verdadera, con código de ojo y gesto que sólo mutuamente entendían. El lugar apuntado era escogido por el 'lanzador' y pensado, en el largo paseo previa de idas y venidas: si llegaba a la altura de la boca, era tono de romance, de pololeo que se expresaba en 'dame un beso'; si se tiraban a la altura del corazón, la cosa era más seria, pudiéndose representar en palabras de un 'te quiero' o 'te amo'; a la altura de las manos, 'quiero ser tu amigo o amiga'. Mejor no pensar en los bochornos cuando el nerviosismo equivocaba el blanco preferido y, la serpentina caía en otro lugar" (GÓMEZ, 1992, p. 24)

¹⁰Incluso plantea la conveniencia de actualizar una antigua prohibición del rey de España para estos juegos.

Por la tarde eran los adultos quienes debían recoger la serpentina de las calles. Testimonios orales de otras localidades de Chiloé confirman que si bien el lanzarse agua era lo principal, en diferentes pueblos usaban medios distintos. Tal es el caso de un relato de Achao en que se advierte:

"En los sectores campesinos el día anterior se iban al monte a buscar maqui y llenaban sus canastos con el cual se dirigían a sus casas donde lo molían, guardándolo en fuentes de barro (callanas) para ocuparlos al otro día que era Domingo Chalilo (...) Salíamos muy tempranos con nuestras callanas y nos escondíamos a esperar que pasara la gente. Algunos llegábamos muy respetuosos dando los buenos días y de pronto sacábamos un puñado de maqui y le tirábamos directo a la cara o donde le llegara, gritando fuerte ¡Hoy Chalilo! ¡Challa! ¡Challa! En grupo después pillábamos a alguien y lo tirábamos al mar para que se mojara. En algunos lugares como en Achao, recuerdan que se mandaban a hacer jeringas grandes y especiales para prepararlas el Domingo Chalilo" (YÁÑEZ, 1994, p.103)

En el archipiélago de Chiloé existen registros orales de esta actividad que reflejan su vigencia todavía hacia 1960. Particularmente en la isla de Chelín que pertenece a la comuna de Castro. Allí la Señora Enedina Alvarado recuerda, "acá eso se celebraba el domingo y la gente se tiraba mucha agua, sobre todo cuando se estaba desprevenido" (Entrevista personal, 2006). En aquellos años las mujeres bajaban desde los cerros a buscar agua a los pozos con chungas¹¹ que cargaban al hombro y "ahí uno llegaba y de repente le tiraban cuánta agua querían y nadie se podía enojar porque era Chalilo... era una fiesta" (Entrevista personal, 2006). Alvarado relata que se tiraban agua "con baldes y chungas porque no había otra cosa (...) éramos mujeres casi más [sic] las que jugábamos" (Entrevista personal, 2006). De acuerdo a los testimonios escritos, en la ciudad de Castro las actividades concluían el día domingo con una Fiesta de Cumplimiento. En ella una familia ofrecía comida abundante con carne de cordero, chanco o vacuno. Era el fin del Chalilo y el inicio de la cuaresma.

La Fiesta del Chalilo como experiencia de resistencia cultural

La Fiesta del Chalilo fue una celebración que en un ambiente de jolgorio y fiesta subvertía las formas cotidianas en que se relacionaban las personas. Normalmente, durante el resto del año las relaciones entre las personas de distinto género estaban mediadas por prácticas propias de una sociedad conservadora donde, por ejemplo, no existía el pololeo, ya

¹¹Balde de madera que las personas usaban al hombro en Chiloé

que si un varón quería tener una relación amorosa con una mujer debía visitar a los padres en una ceremonia solemne donde se comprometían al matrimonio. Durante la Fiesta del Chalilo los hombres y las mujeres se relacionaban sentimentalmente sin la coerción del resto del año. A lo anterior, debemos agregar que durante la cuaresma que venía después de esta celebración las personas adoptaban una actitud propia de una fiesta de guardar.

Duncombe (2002) entiende la resistencia cultural como “cultura que es usada - consciente o inconscientemente, efectiva o no – que resiste y o cambia la política, economía y/o estructura social dominante”. En este caso, y apoyados también en los planteamientos de Bajtin y Edison Carneiro, entendemos que esta celebración puede ser entendida como una forma de inversión de la estructura dominante y una forma de liberación temporal en un tipo de sociedad cohesionada en torno a valores tradicionales. En este sentido, durante los días de la fiesta el pueblo podía realizar manifestaciones expresivas que el clero de la Iglesia Católica consideraba inmorales, disminuyendo la brecha entre grupos sociales de personas diferenciadas, ya sea por condiciones sociales, étnicas o de género. En definitiva, mediante esta festividad, los habitantes de Chiloé subvertían festivamente las estructuras dominantes mediante expresiones de ribetes simbólicos y materiales.

El ambiente festivo y la transgresión de las formas consideradas respetuosas entre las personas fue otro elemento propio del carnaval presente en esta fiesta. En algunas comunidades el Chalilo culminaba con una Fiesta de Cumplimiento donde había abundante comida, principalmente carne, baile y alcohol. Este ambiente cambiaba por completo con la llegada de la cuaresma que, como nos indican diversos entrevistados, eran los 40 días más tristes del año. Con la introducción de algunos medios de comunicación como las emisoras de radio después de 1960, la gente comenzó a escuchar música clásica para mantener el ambiente de tristeza durante la cuaresma. Del mismo modo, en muchas localidades la gente visitaba las capillas los días viernes previos a la Semana Santa para rezar el rosario que era dirigido por las y los fiscales.

Como veremos a continuación, en Chiloé los planes modernizadores comenzaron con fuerza después de 1960 a raíz de los efectos que dejó el terremoto que afectó el sur de Chile. Estos planes amparados en la lógica del modelo capitalista se consolidaron después de 1980, precisamente coincidiendo con la transformación de una sociedad rural agraria a una sociedad

de capitalismo periférico. El período de vigencia y su desaparición se relaciona con los procesos de modernización lo que no indica una vinculación directa, pero sí nos permite situar comprensivamente el análisis en un período en que Chiloé mantuvo fuertemente arraigada su condición de insularidad.

Transformaciones socio económicas de Chiloé: hacia otras formas de socialización

Diversos historiadores enseñan que la provincia de Chiloé históricamente estuvo al margen de los procesos de desarrollo de Chile. Urbina Burgos, por ejemplo, relata muy bien el contexto de pobreza y abandono que Chiloé vivía a fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Como ejemplo recuerda que incluso para referir burlescamente en las esferas de poder de Chile a Chiloé se le mencionaba como la "cola del cóndor" en alusión a los símbolos del Escudo de Chile.

Los autores explican esta situación de abandono en parte porque Chiloé fue el último reducto de la corona de España y mantuvo su fidelidad al Rey hasta que fue anexado a Chile el año 1826. En el nuevo contexto de dominación nacional la Iglesia Católica como estructura magisterial mantuvo su relevancia y en 1840 se crea la Diócesis San Carlos de Ancud incorporando un sistema parroquial. Considerada una provincia profundamente rural de características costeras y agrarias, el calendario festivo fue clave como proceso de socialización en las distintas comunidades de Chiloé. Es entonces en este contexto que las fiestas patronales constituyen el principal espacio de socialización¹². El año 1960 se produjo el terremoto 9.5 grados que es considerado el movimiento sísmico más fuerte en la historia de la humanidad registrado por instrumentos de medición. En este contexto es que Chiloé se dio a conocer como una zona aislada, pobre y que requería ayuda económica. De allí en adelante comienzan a desarrollarse planes de modernización.

"Chiloé se dio a conocer al resto del país y también al mundo produciendo una imagen de una zona pobre, retrasada, viviendo en el pasado [...]. En esa oportunidad, fue declarada zona de catástrofe y comenzó entonces a llegar la ayuda externa desde el gobierno central y desde otros países. El centralismo

¹² En un trabajo publicado recientemente junto a Fernando Fischman analizamos una muestra costumbrista que constituye un tipo de fiesta mediada por el turismo, las relaciones económicas capitalistas y donde los actores locales ejecutan distintos géneros de la propia cultura (YÁÑEZ AGUILAR Y FISCHMAN 2016). En esa aproximación cualitativa mostramos que estas fiestas costumbristas hoy se constituyen en un espacio de socialización relevante en el contexto del Chiloé actual donde se ha instalado el modelo económico neoliberal.

consideró que había que introducir a Chiloé en otra etapa de desarrollo, favoreciendo la modernización tanto en el transporte como en la industria en el archipiélago. Llegaron los motores y se aplicaron entonces a los chalupones que abandonaban así su lenta propulsión a vela, como asimismo a todo tipo de maquinarias agrícolas como, trilladoras, molinos, etcétera" (HUTINEL, REYES Y WILSON, 1998,p. 57)

Este proceso se va intensificar como resultado de las políticas económicas que se implementaron en Chile durante la dictadura militar de Augusto Pinochet entre 1973 y 1990. Fue en este contexto que se introdujo el modelo neoliberal que el caso de Chiloé implicó la introducción de la industria salmonera. Mansilla (2006) refuerza que la incorporación de Chiloé en la modernidad se produce lentamente desde 1960 y se intensifica después de 1980 en un proceso que implica la proletarización del antiguo campesinado chilote. Morales y Tamayo agregan que Chiloé "ha transitado desde una sociedad campesina hacia una creciente forma de vida urbana, estructurada en torno a la actividad acuícola de gran escala" (MORALES Y TAMAYO, 2012, p. 22). Bahamonde señala:

"La cultura moderna ha llegado a Chiloé (la provincia más austral de la Décima Región de Chile) imponiendo otra forma de vida, un 'cambio de escenario', según B. Subercaseaux. Si bien es cierto, producto de la penetración con fuerza de la cultura moderna, el Archipiélago ha experimentado un notorio desarrollo, las costumbres tradicionales están sufriendo bruscos cambios" (BAHAMONDE, 2006)

Como hemos analizado en trabajos anteriores (YÁÑEZ Y FISCHMAN, 2016; YÁÑEZ, 2015; 2011), si las salmoneras constituyeron la cara económica del nuevo escenario neoliberal, estas transformaciones también tuvieron su expresión en la esfera cultural. Los antiguos espacios de socialización del mundo agrario (mingas, medanes) comenzaron a desaparecer y si bien muchas fiestas patronales mantuvieron su poder de cohesión social, otras perdieron este carácter a raíz de los procesos de migración campo-ciudad al interior de Chiloé, o comenzaron a compartir con nuevas instancias que nacen precisamente en este período: las fiestas costumbristas, las peñas y encuentros folclóricos que suponen la introducción de la esfera del turismo como resultado de estas transformaciones. En el caso de la isla de Quehui, por ejemplo, hemos mostrado en un trabajo reciente que algunos elementos expresivos de las fiestas patronales son re-contextualizados en la muestra costumbrista (YÁÑEZ Y FISCHMAN, 2016). En otras comunidades hay fiestas que mantienen un

alto poder de convocatoria, pero han vivido cambios de fisonomía (MARQUES DE MELO, 2008) a raíz de la influencia del capitalismo en su fase contemporánea.

Festividades como El Chalilo se transforman y pierden vigencia precisamente en la medida que se modifican las relaciones estructurales en las cuales éstas se desarrollan. En el caso de Chiloé se produjo un cambio de escenario de una sociedad rural agraria a una de capitalismo periférico donde el onomástico impuesto desde la Iglesia Católica deja de ordenar la vida ritual y social incorporando elementos de ella, pero en una sociedad que paulatinamente se transforma. La cuaresma deja de vivirse como un espacio de abstinencia y - por lo tanto- las manifestaciones carnavalescas del Chalilo se expresan en otros contextos. En diversas localidades, por ejemplo, se han establecido nuevas fechas para celebraciones religiosas con el objetivo de incorporarlas al período estival que es enero y febrero donde aumenta la presencia del turismo y la esfera cultural es fuente de actividades económicas locales. Así ocurrió con la festividad de mayor convocatoria de Chiloé que es la Fiesta de Jesús Nazareno de la Isla de Caguach, la cual se celebra el 30 de agosto, pero que también en los últimos años se celebra en el mes de enero para promover la asistencia de personas externas a Chiloé que visitan el archipiélago con fines de turismo cultural. Así también ocurrió de modo más indirecto en la isla de Quehui donde manifestaciones de las fiestas religiosas que en esta isla han perdido el poder de cohesión social de antaño, hoy se realizan durante la fiesta costumbrista que se celebra en la isla, ya que esta última se ha transformado en una instancia de socialización donde participan actores locales, aquellos que han migrado producto del impacto social de la industria salmonera, y turistas (YÁÑEZ Y FISCHMAN, 2016).

En el contexto de las transformaciones socioeconómicas que vive Chiloé al ingresar a una etapa de capitalismo neoliberal y dada la relevancia que adquiere el turismo resulta innegable comprender el papel de las industrias culturales y su vínculo con los agentes locales. De allí entonces que, así como la hegemonía magisterial de antaño no puede interpretarse como un proceso de dominación cultural sin expresiones de resistencia, del mismo modo resulta infundado sostener que el predominio neoliberal no supone procesos de resistencia simbólica en una dinámica que implica apropiaciones, acomodaciones y eventualmente procesos de resistencia que se deben estudiar en sus propios contextos de ejecución. En la escena actual de Chiloé entonces proponemos la necesidad de analizar desde la comunicación los procesos festivos contemporáneos incorporando las mediaciones de las industrias

culturales y aquí aparece la apertura hacia la teoría de la comunicación. Precisamente son las fiestas costumbristas y las fiestas patronales espacios donde los actores locales continúan vinculándose en torno a la fiesta así como alguna vez ocurrieron con las fiestas del Chalilo. Este es un camino a investigar que, creemos, es necesario abrir¹³.

Reflexiones finales

La fiesta del chalilo constituye una festividad que forma parte de la memoria oral y escrita del archipiélago de Chiloé y que nos habla de un período en que el onomástico católico era preponderante en la organización del tiempo ritual y social. Sin embargo, ello en ningún caso significa que dicho onomástico haya sido vivido de la misma forma en que fue establecido desde la Iglesia Católica. Muy por el contrario, precisamente en un contexto en que predominaba una moral conservadora basada en principios católicos, el carnaval se constituyó -al igual que en otros contextos- en un mecanismo que permitía la participación de sectores de la sociedad que, estando bajo un sistema de hegemonía católica, podían reordenar el sistema de valores dominante en base a la experiencia festiva y la "actuación" (performance). En tal sentido, interpretaciones teóricas como las que propone Mijail Bajtin y Edison Carneiro son importantes en develar también la dimensión política de las manifestaciones expresivas incluso de aquellas que aparentemente se circunscriben al régimen dominante. En un trabajo anterior sobre la Fiesta del Chalilo hemos intentado dar cuenta de lo anterior del siguiente modo:

"Existen elementos presentes en el orden social dominante del Chiloé en que se realiza el Chalilo. Tal es el caso de la cuaresma, periodo previo a la semana Santa

¹³ Desde el punto de vista teórico metodológico nos resulta útil las perspectivas de la "actuación" (performance) proveniente de los estudios folclóricos de vertiente antropológica, ya que permiten el estudio de los procesos de re-contextualización expresiva dando cuenta de los distintos discursos que se ejecutan. Hemos explorado esta noción en un trabajo reciente: "Las prácticas de la "actuación" permiten desplegar procesos de contextualización conformados por instancias de entextualización, descontextualización y recontextualización. La "entextualización" consiste en convertir un fragmento de discurso en texto, es decir, delimitarlo de forma de poder extraerlo de su contexto original (es decir, descontextualizarlo). La "recontextualización" tiene lugar cuando dicho texto se sitúa en otro contexto discursivo. Mediante estos procesos, que se realizan en instancias concretas de ejecución, los actores toman fragmentos discursivos de contextos anteriores y los sitúan en nuevos contextos (Bauman y Briggs 1990). Consideramos a los procesos de descontextualización, entextualización y recontextualización como hojas de ruta para el análisis de conjuntos textuales construidos en base a discursos verbales, pero también musicales, dancísticos y kinésicos, que constituyen géneros particulares" (ver YÁÑEZ AGUILAR Y FISCHMAN, 2016)

y cuya significación dominante –es decir la del Magisterio de la Iglesia– tiene un carácter fundamental. En este sentido, la Semana Santa es, desde el punto de vista magisterial, la fiesta más importante del mundo cristiano y el profundo trabajo de evangelización que se llevó a cabo con la conquista generó una sociedad católica –pese a los elementos sincréticos que la conforman– donde los cuarenta días se vivían con profundo pesar. El Chalilo aparece no sólo como subversión temporal del orden social sino fundamentalmente, como una acción contrahegemónica respecto del orden social imperante, donde se observa una liberalización temporal del cuerpo normado por la doctrina religiosa revitalizando modos de relación populares" (YÁÑEZ, 2011).

La crítica a la que estuvo sujeta esta práctica cultural evidencia las tensiones entre los sectores de una sociedad donde quienes representaban las jerarquías tanto políticas como religiosas se oponían a las manifestaciones expresivas porque consideraban que contravenían la moral y las buenas costumbres. Resulta valioso subrayar aspectos como la igualdad temporal al menos en las interacciones sociales entre hombres y mujeres ya que, culturalmente, la fisonomía cultural imponía un régimen caracterizado por un fuerte androcentrismo. En una sociedad con marcadas diferencias en las relaciones de género, el Chalilo permitía una liberación temporal en el Chiloé agrario previo a transformaciones capitalistas con sus consecuencias ideológicas.

A diferencia de lo que hemos planteado en un ensayo anterior sobre este tema (YÁÑEZ, 2011), nos parece teóricamente importante subrayar que esta forma de resistencia adquirirá otras formas en el Chiloé contemporáneo mediado por las relaciones capitalistas, pero donde lo festivo continúa siendo un aspecto presente. Es decir, las instancias de socialización son re-contextualizadas, ya que los actores locales se incorporan como *agentes* en el nuevo régimen. Entonces, resulta relevante poner énfasis en el aporte conceptual de Edison Carneiro quien en su *Dinámica del Folklore* insiste en valorar la resistencia de las comunidades subalternizadas en el plano de la cultura. Pues bien, desde el punto de vista de un programa de investigación nos parece clave la folkcomunicación como una teoría que nos permite pensar las formas de re-contextualización y resistencia que emergen en el Chiloé actual, donde los espacios para bailar, comer y beber alcohol son relevantes porque re-contextualizan formas que guardan la huella de una sociedad de valores colectivos y comunitarios donde hoy se han asentado las industrias culturales y el neoliberalismo económico, social y cultural.

Referências

BAUMAN, Richard. Y BRIGGS, Charles. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. En: **Annual Review of Anthropology** Nº 19, 1990, 59-88.

BRIGGS, Charles. Y BAUMAN, Richard.. Género, intertextualidad y poder social. **Revista de Investigaciones Folklóricas**, 11, (1996 [1992]),78-108.

BAHAMONDE, Juan.2006. Presencia de voces contrahegemónicas, poético-musicales, en Chiloé. **Revista ALPHA** nº 23, 2006, 57-85

BAJTIN, Mijail. **La Cultura Popular en la edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais**. Madrid, Editorial Alianza, 2003

CARNEIRO, Edison A dinâmica do folclore En: En: FERNANDES, Guilherme y MARQUES DE MELO, Jose. **Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira**, São Paulo: Editae Cultural, 2013 (1965)

CÁRDENAS, Renato. Y TRUJILLO, Carlos. **Caguach isla de la devoción. Religiosidad popular de Chiloé**. Santiago de Chile: Lar Literatura Americana Reunida, 1986.

GADINI, S. Dinámica do Folclore segundo Edison Carneiro. En: FERNANDES, Guilherme y MARQUES DE MELO, Jose. **Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira**, São Paulo: Editae Cultural, 2013.

DUNCOMBE, S. **Cultural resistance reader**. New York: New Left Books. 2002

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Ni folklórico, ni masivo ¿Qué es lo popular?, En: **Diá-logos de la Comunicación**, número 17, junio de 1987.

GÓMEZ, Carlos. 1992. "Las celebraciones religioso festivas de Chiloé: Desde el Chalilo hasta el San Juan Bautista de Tey". En MONTIEL, Dante y GÓMEZ, Carlos. 1992. **Chiloé a 500 años**. Santiago de Chile:Gráfica Andes, 1992, 22 -24

HUTINEL, G; REYES, W. Y WILSON, H. Presencia del acordeón en la música tradicional de Chiloé. **Tesis de Licenciatura Pedagogía en Música**, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 1998.

MANSILLA, Sergio. Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales, en: **Revista Alpha**, núm. 23, 2006, 233-243.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular: História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação**. Brasil: Paulus, 2008.

MARQUES DE MELO, José. **Teoría de la Comunicación: Paradigmas Latinoamericanos**. Petrópolis. Editores Vozes, 1998.

MARQUES DE MELO, José. Aporte Brasileño a la Teoría de la Comunicación. El Estudio de la Folkcomunicación según Luiz Beltrão. En: **Razón y Palabra** 27, 2002.

LEÓN, Marco Antonio. 2005. **Franciscanos, Misioneros y Chilotes. El Colegio del Santísimo nombre de Jesús de Castro (1837 – 1905)**. Santiago de Chile. Publicaciones del Archivo Franciscano, 2005.

LEÓN, Marco Antonio. Medicina Hechicería y Sociedad en el Archipiélago de Chiloé. Siglos XIX y XX. **Revista Cultura De y Desde Chile**. nº 17, 2003, 59-80

LEÓN, Marco Antonio. Disipando las Tinieblas del entendimiento, Iglesia y Sociedad en Chiloé durante el siglo XIX. **Revista Cultura De y Desde Chiloé**, nº 19, 2005, 69-98

LENZ, Rodolfo. s.a. **Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas Indígenas americanas, 1863-1938** Santiago de Chile, Edición Mario Ferreccio Podestá, Editorial Universitaria. 1905-1910

MOLINA, Raúl. **El Pueblo Huilliche de Chiloé**. Chonchi, Chile, OPDECH. 1987.

MORALES, Roberto y TAMAYO, Marco. **Racionalidades en Puga. Pueblos Originarios y Empresas: ambientes, economías y culturas**. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2012-

MOULIAN, Rodrigo. **Tiempo de Lepun. Una etnografía visual del Ngillatun Williche**. Valdivia: Editorial Universidad Austral de Chile, 2005.

MOULIÁN, Rodrigo. **Gozos de Santo. Fiesta, ecumenismo y heteroglosia**. Valdivia: Editorial Kultrun, 2011.

ULLOA, Claudio Y DEL VALLE, Carlos. Una mirada a la cultura en la isla de Chiloé (Chile) desde la lógica de la industria cultural, en: **Revista Tram[p] as de la Comunicación y la Cultura**, nº 77, 2014, 5-16.

URBINA, Rodolfo. **La periferia meridional indiana: Chiloé en el siglo XVIII**. Valparaíso: Editorial Universitaria, 1983

URBINA, Roberto. **La vida en Chiloé en los tiempos del fogón**. Valparaíso: Editorial Universidad de Playa Ancha, 2002.

URIBE, Mario. **Crónicas de Chiloé**. Castro: Ediciones Aumen, 2003.

VASALLO LOPES, María Immacolatta. **Investigación en Comunicación. Formulación de un modelo metodológico**. México: Editorial Esfinge, 2003.

YÁÑEZ, Ramón. **Achao, Centro de Misiones**. Puerto Montt: Polígono Ediciones, 1994
YÁÑEZ AGUILAR, Cristian y FISCHMAN, Fernando. Recontextualizaciones expresivas en contexto neoliberal, el caso de la Fiesta del Mar en la Isla de Quehui, Chiloé. En: **Estudios sobre las culturas contemporáneas**. Época III. Vol. XXII. nº 43, Colima 2016, 9-35, México.

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian. **Quehui: memorias de una isla del sur**. Valdivia: Ediciones TextoContexto, 2015.

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian y DEL VALLE, Carlos. Propuesta teórica para el abordaje de manifestaciones festivas en contextos de conflicto socioambiental. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Rede Folkcom. Universidad Estadual de Ponta Grossa, Brasil. Volumen 13, nº 18, pp 10-33, 2015

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian y MANCILLA NASTASJJA. Apropiaciones y resistencias. Reflexiones sobre muestras culturales desde un enfoque comunicacional. **Anuário Unesco/Methodista de Comunicação Regional**, Ano 18 n.18, p. 61-76 jan/dez. Brasil, 2014

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian. La Fiesta del Chalilo: Expresión contrahegemónica en el Chiloé de antaño. En HUERTA, Norma; GESENBAHUER, Astrid; CÁRCAMO, Luis (org.). **Interculturalidad desde el sur: demandas y proyecciones en el bicentenario**. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2011

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian. Memorias de remeros y cambios sociales en una isla de Chiloé, Chile, En: **Historelo, Revista de Historia Oral y Regional**, vol. III, núm. 6, 2011, 231-252.

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian. Cultores y folkloristas. Una aproximación a la dimensión musical de José Santos Lincoman Inaicheo en Chiloé. En **Libro de Actas del 6to Seminario "Chiloé: Historia del Contacto: Historia de las Comunidades indígenas"** (En prensa)

Artigo recebido em: 09/08/2016

Aceito em: 25/09/2016