

Tradiciones locales en contexto neoliberal:

La Fiesta del Mar en la isla de Quehui, Chiloé

Cristian Yáñez Aguilar y Fernando Fischman

Resumen

Este artículo analiza la Fiesta del Mar que se realiza durante la temporada de verano en la isla de Quehui, provincia de Chiloé, en el sur de Chile, a partir de una aproximación etnográfica a este evento festivo del que participan habitantes actuales de la isla. Se trata de personas que emigraron a centros urbanos de Chiloé en la década de 1990 debido a las transformaciones sociales ocurridas como consecuencia de la implantación del modelo neoliberal en la zona, así como turistas. A través de un abordaje desde la teoría de la *performance*, proponemos que determinadas manifestaciones expresivas propias de la Fiesta Patronal de raigambre histórica en la zona desde el período colonial, y con antecedentes en las culturas indígenas locales, se constituyen en espacios que permiten la emergencia de nuevas significaciones y la reconstrucción de lazos sociales entre los actores locales.

Palabras clave: Performance, Tradiciones locales, Chiloé, “Fiesta del Mar”, Isla Quehui

Abstract – Local Traditions in a Neoliberal Context: La Fiesta del Mar on the Island of Quehui, Chiloé

This article analyses the Fiesta del Mar (Sea Festival), which takes place during the summer season on Quehui Island, located in the province of Chiloé in the South of Chile, based on thorough ethnographic work. Participants in the festival include current inhabitants of the island, people who migrated to urban centers of Chiloé in the 1990s due to the social changes that occurred because of the implementation of the neoliberal model in the region, and tourists. Through a Performance Theory approach, we propose that certain

distinctive expressive manifestations of the Patronal festival that have historical roots in the area since the colonial period, and have antecedents in local indigenous cultures, allow for the emergence of new meanings and for the reconstruction of social ties among local actors.

Key Words: Performance, Local Traditions, Chiloé, “Fiesta del Mar”, Quehui Island

Cristian Yáñez Aguilar. Chileno. Doctorando en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura, Universidad Austral de Chile (Becario CONICYT). Magister en Comunicación (UACh). Académico en el Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile. Investiga manifestaciones culturales desde la folkcomunicación y la performance. Recientemente publicó el libro *Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil*, compilación colectiva que reúne trabajos sobre comunicación y cultura; cyanezaguil@gmail.com

Fernando Fischman. Argentino. Doctor en Antropología (Universidad de Buenos Aires), Master of Arts (Indiana University), investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y de la Universidad de Buenos Aires. Investiga procesos interculturales en el marco de la teoría de la performance. Recientemente publicó el libro *Palabras forjadas, identidades urdidas. Estudios de arte verbal*, compilación que reúne trabajos alrededor de la configuración de identidades sociales a partir de la poética del habla; ffischman@sinectis.com.ar

Un argumento recurrente a la hora de referirse al ámbito de las manifestaciones culturales, es que habría que distinguir aquellas que pueden considerarse como “auténticas” respecto de otras que no lo serían por estar adscritas a modos de producción y de circulación distintos de contextos de usos concebidos como “tradicionales”. En las aproximaciones clásicas a las manifestaciones culturales desde las humanidades y ciencias sociales encontramos una distinción entre aquellas manifestaciones culturales que son ejecutadas en contextos preferentemente rurales, rústicos y de algún modo ajenos a la modernidad, y que se califican como “genuinas” o plenamente folclóricas para distinguirlas de aquellas manifestaciones que, al ser utilizadas en ámbitos artísticos o educativos, es decir, fuera de su contexto “natural”, han sido consideradas como “aplicaciones”, y en ese sentido menos legítimas que aquel folclor concebido como “auténtico.”¹

1. El teórico argentino Augusto Raúl Cortázar, distingue el ámbito del “folclor” propiamente tal de lo que concibe como la “proyección del folclor”, entendiendo a esta última como las “manifestaciones producidas fuera de su ambiente geográfico y cultural, por obra de personas determinadas o determinables, que se inspiran en la realidad folclórica cuyo estilo formal o carácter trasuntan y reelaboran en sus obras e interpretaciones destinadas al público general, preferentemente urbano, al cual se transmite por medios mecánicos e institucionalizados” (Cortázar, 1976:50).

Chiloé es una provincia en el sur de Chile que se compone de una Isla Grande y un archipiélago de cuarenta islas pobladas. Allí, la influencia de estas premisas incidió en que, de forma acrítica se naturalizara en las voces de estudiosos de manifestaciones populares y gestores culturales la distinción entre *cultores*, que serían las personas que llevan a cabo manifestaciones “auténticas” en sus propios contextos –fiestas tradicionales, prácticas religiosas, actividades laborales– y *folcloristas*, que serían quienes usan ciertas expresiones en contextos distintos a los tradicionales; es decir, quienes las recrean en otros ámbitos como el de la educación formal o el de la industria del espectáculo.

Ahora bien, a la luz de las transformaciones socioeconómicas ocurridas a partir de la última parte del siglo XX en Chiloé, resulta evidente la capacidad del mercado para inmiscuirse en la vida social mucho más allá del ámbito estrictamente económico (Foucault, 2007) y modificar, por ejemplo, la fisonomía de las festividades tradicionales, cuestión común a otros territorios latinoamericanos (Marques de Melo, 2008). Sin embargo, mediante una reflexión con base empírica, en este trabajo proponemos una aproximación crítica a la distinción entre manifestaciones culturales “auténticas” e “inventadas”. Planteamos que, reconociendo la existencia de múltiples elementos externos que influyen en las fisonomías festivas –medios de comunicación, aparatos públicos y privados, programas de intervención social, cultural, económica y/o turística– los actores locales poseen capacidad de agencia mediante la cual llevan a cabo acciones de recontextualización expresiva de prácticas tradicionales en los marcos que imponen los nuevos espacios de socialización a través de los que reconfiguran viejas prácticas respondiendo a problemáticas locales y demostrando así la relatividad de la noción misma de “autenticidad”. Junto con la discusión de posturas esencialistas respecto de las manifestaciones culturales, analizamos los procesos de retradicionalización (Fischman 2004; 2005) en un espacio festivo propio de una sociedad que ha sido incorporada a un sistema neoliberal que genera profundas transformaciones sociales y en donde las prácticas culturales de la fiestas patronales re-aparecen como instancias mediante las cuales los actores procuran reconfigurar un tejido social afectado por los cambios en las relaciones productivas.

A continuación abordamos la recontextualización que realizan los habitantes de la isla de Quehui, archipiélago de Chiloé, de las prácticas expresivas que constituyen las fiestas religiosas en esta provincia –procesión, misa, interpretación musical de Gozos de Santo² y marchas de

2. Cantos religiosos dedicados a Dios, a la Virgen María (en sus distintas advocaciones) y a los santos.

“pasacalles”³ ahora en el marco de una actividad costumbrista contemporánea: “La Fiesta del Mar”.

Consideraciones

metodológicas

Trabajamos con base en observación participante llevada a cabo durante dos años en la Fiesta del Mar de Quehui, actividad que se realiza durante la temporada estival en el mes de enero y que, en las últimas dos décadas se ha transformado en el espacio de mayor convocatoria social reemplazando, en este aspecto particular, al lugar de encuentro que hasta hace algunos años correspondía a las fiestas patronales y religiosas en este lugar. Complementamos la observación participante con entrevistas semi-estructuradas a actores locales y revisión bibliográfica.

Como herramienta teórico-metodológica para el análisis empírico utilizamos el concepto de *performance* (“actuación”)⁴ formulado por Richard Bauman (1992) que la define como un modo comunicativo marcado estéticamente y realizado, enmarcado y exhibido ante un público. Desde esta perspectiva, la “actuación” instaura o representa un marco interpretativo específico dentro del cual debe entenderse el acto de comunicación.⁵ Por lo tanto, resulta importante la dimensión metacomunicativa que los sujetos participantes, en el marco de una situación de performance, proponen una manera de interpretar y actuar correctamente.⁶ De este modo es que en las “actuaciones” se desarrollan procesos de intertextualidad genérica mediante los cuales es posible ejecutar géneros expresivos, pero no concebidos de forma estática ya que —como veremos más adelante— se enmarcan en procesos sociales donde la *creatividad* es uno de los elementos constitutivos. Es así

3. En Chiloé los pasacalles consisten en marchas musicales que se interpretan durante las procesiones religiosas; en la actualidad se interpretan con acordeón, guitarra, bombo y “caja redoblera”.

4. El término “actuación” constituye una traducción que propone mantener la dimensión expresiva y relacionada con el hecho teatral de la *performance*.

5. Desde este enfoque se concibe a la comunicación más allá de la dimensión referencial. Se inspira en la noción de función poética de Jakobson, de tal manera que forma y contenido son elementos importantes en el análisis de manifestaciones culturales.

6. Los principales elementos que caracterizan la ‘actuación’ (performance) serían: “1. *Display* o exhibición de comportamiento frente a otro; 2. La responsabilidad de competencia asumida por los actores. Estos deben exhibir un talento o la técnica de hablar y hacer de maneras apropiadas; 3. La validación por parte de los participantes. Si fue una buena performance o no; 4. Experiencia en relevo —las cualidades expresivas, emotivas y sensoriales se constituyen en experiencia emergente. Así, los datos de expresión son percibidos con una intensidad especial, donde las emociones y los placeres suscitados por la performance son esenciales para la experiencia; 5. *Keying* o señalización como metacomunicación —actos performativos son rupturas del flujo normal de comunicación, son momentos señalizados (o *keyed*) para establecer el evento o performance, para llamar la atención de los participantes de la performance” (Langdon, 2006:169).

como los eventos permanentemente aluden a discursos o manifestaciones anteriores, pero que cobran nueva vitalidad mediante una elaboración poética que se desarrolla en instancias concretas de enunciación.

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 tal que se pueda extraer 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 con base en discursos verbales, pero también musicales, dancísticos y kinésicos, que constituyen géneros particulares:

Es así como, en el momento de remitirse a un género particular, los sujetos productores del discurso están sosteniendo (de modo tácito o explícito) que poseen la autoridad necesaria para descontextualizar el discurso que conlleva las mencionadas conexiones históricas y sociales, y para recontextualizarlo en la escena discursiva actual (Briggs y Bauman, 1996:91).

En estas situaciones la distancia intertextual entre textos tomados de un contexto anterior y la recontextualización “actual” se va constituyendo en relación con situaciones susceptibles de analizar conceptualmente. Estos planteamientos resultan claves para abordar nuestro principal objeto de estudio: los procesos de recontextualización de manifestaciones propias de las fiestas religiosas en la actual muestra costumbrista.

Fiestas patronales en Chiloé

y cambios socioculturales

Chiloé ha sido un territorio donde desde antes de la llegada de los españoles habitaron los *mapuche williche*. También se reconoce la presencia de *chonos*, pueblo de canoeros. La presencia hispana se inicia de manera sistemática con la llegada de Martín Ruiz de Gamboa y la fundación de la ciudad de Castro en 1567; desde entonces comienza un proceso de conquista en la Isla Grande y el archipiélago de Chiloé. La evangelización constituyó una suerte de soporte intelectual para la dominación que los peninsulares establecieron sobre los indígenas de la zona. A sólo un año de la llegada

de Ruiz de Gamboa arribaron a la ciudad los primeros franciscanos provenientes de los colegios de Galicia, Salamanca y San Antonio de Hebrón. En 1609 llega el jesuita Melchor Venegas, y en 1611 se funda el Colegio de Castro que se transforma en el centro de administración misional. Es así como en el siglo XVIII se vive el apogeo de las denominadas Misiones Circulares. Éstas consistían en que –vía marítima– los religiosos llegaban a las comunidades para administrar servicios eclesiásticos. Durante estas misiones enseñaban la doctrina y permanecían durante algunos días en las localidades. También se establecieron los fiscales o representantes.

Durante este período y con base en dichas misiones se comenzaron a conformar los denominados *Pueblos de Chiloé*. Las nuevas localidades fueron emplazadas en torno a la figura de un Santo Patrono y muchas de ellas adquirieron nombres vinculados al onomástico católico mientras otros lugares mantuvieron denominaciones indígenas.

En aquel período también fue importante el establecimiento de los fiscales de Chiloé. Esto último como resultado del escaso número de misioneros y la dificultad de contar con clérigos en todos los sectores. El fiscal constituyó una autoridad religiosa local, miembro de la comunidad y con prerrogativas casi para todas las actividades de un sacerdote –extremaunción, bautizo, rezos de fiestas patronales– excepto la eucaristía, autoridad que sigue poseyendo en la actualidad.

El historiador Rodolfo Urbina sostiene que los misioneros realizaban un programa de visitas que continuamente era alterado por las condiciones climáticas y de navegación. En este proceso tanto “jesuitas como franciscanos se auxilian con los fiscales de indios para esas tareas” (Urbina, 1983:159).

Después de la expulsión de los jesuitas del territorio insular en 1767, los franciscanos asumieron el control religioso. En este entorno colonial se fue configurando la fisonomía general de las fiestas patronales y religiosas de Chiloé. Distintos autores informan sobre ciertos aspectos relevantes en estas ritualidades: la realización de la “novena” o nueve días de rezo (oración del rosario) previos al día de la fiesta; la celebración de la eucaristía el día principal; la procesión alrededor del templo donde se cantan Gozos de Santo y se interpretan pasacalles y la fiesta o baile comunitario. Mario Uribe (2003) describe estos elementos a partir de crónicas periodísticas y un trabajo de observación en distintos lugares de Chiloé. Su relato refiere a la Fiesta de la Purísima en Calén:

Cuya celebración –al igual que todas– dura nueve días [...] también asoman por los canales botes y lanchas, con su carga de feligreses, quienes llegan a cumplir la manda y a divertirse, en honor a la imagen,

reuniéndose enfrente de la iglesia a esperar al cura, que llegará desde Quemchi para officiar la misa [...] finalizado el oficio religioso se inicia la procesión encabezada por la banda de músicos, quienes integran dos guitarras, dos tambores, un bombo, una diuca (pajarito) y un acordeón, seguida de los estandartes, el sacerdote, el fiscal, los cabildantes y las dos imágenes que en la ocasión se veneran [...] finalizada la parte religiosa todo el mundo pasa a la “ramada”, que consiste en un mesón y un estrado para los músicos, desarrollándose el baile, venta de asados de corderos, empanadas fritas, cazuela de ave, licores, chicha de manzana y bebidas (Uribe, 2003:69).

En un trabajo de larga data sobre la Fiesta de Jesús Nazareno de Caguach, la fiesta religiosa de mayor convocatoria social en Chiloé, Renato Cárdenas y Carlos Trujillo (1986) sistematizan testimonios de cronistas y realizan un trabajo de observación sobre las manifestaciones que se despliegan en la fiesta. Entre los elementos que abordan se encuentra lo que denominan como “rodeos” que consisten en que las personas dan vueltas circulares alrededor del templo o frente a él.

Enigmáticos y muy antiguos son los rodeos en torno a la iglesia que efectúa el *Cabildo*, seguido de la bulliciosa banda de músicos y el cántico de los gozos al Nazareno que interpretan los fiscales. Los *paseos*, *callejeos* o *rodeos* los encontramos asociados a celebraciones patronales de distintos lugares de la provincia (Cárdenas y Trujillo, 1986:77).

Las descripciones obtenidas de vecinos de isla Quehui se condicen con los antecedentes bibliográficos e históricos. Sin duda, las Fiestas Patronales constituyeron una estrategia de evangelización que coadyuvó a entronizar el cristianismo en comunidades indígenas favoreciendo la inclusión de mecanismos expresivos indígenas al interior de la fiesta como es el caso de la procesión circular alrededor de las iglesias que recuerda el awün mapuche (Moulian, 2011). Esto último nos muestra el carácter dinámico de estas festividades y el modo en que en diversas circunstancias históricas se ha operado a través de procesos de imposición, que también involucran resistencia, para modificar prácticas establecidas. Moulian explica las fiestas a partir de la noción de heteroglosia, es decir, la base de su alta capacidad de convocatoria residiría en la incorporación de múltiples registros de significado. Según advierte:

En el espacio insular de Chiloé, las festividades católicas ocupan el lugar que antiguamente correspondía a la festividad veliche como espacio de sociabilidad. La fiesta es una instancia de *trawun*, que reúne a los miembros de las comunidades una vez al año, en los que se ruega, come y baila, como antes se hacía en el *ngillatun*. En Compu, tras la misa ofrecida a

las figuras de devoción, sus respectivos cabildos sacan las imágenes en procesión alrededor de la iglesia, describiendo un movimiento circular similar al awün, giro ritual mapuche, del *ngillatun*. Tras la eucaristía, el pueblo se dirige al ritmo del pasacalle a la sede social para prodigarse en bailes de valsés y cuecas (Moulian, 2011:9-10).⁷

Un ejemplo que nos reafirma esta fisonomía general, pero también las variaciones y las modificaciones de la fiesta en su dinamismo de cambios permanentes, surge del hecho de que hasta antes de 1973 (año del Golpe Militar en Chile), en las fiestas religiosas se disparaban salvas al aire libre. Este elemento importante dentro del ritual fue suprimido después de la llegada de los militares al poder producto de la prohibición de portar armas por los civiles. También a mediados del siglo XIX el Sínodo de Ancud había determinado la abolición de determinadas prácticas referidas a la presencia de cabildos, ya que muchas veces las manifestaciones entraban en tensión con las normativas establecidas por el magisterio de la Iglesia Católica.

En Quehui el calendario de fiestas incluye las siguientes: San Miguel en el sector del mismo nombre; Jesús Nazareno en las tres capillas (Pel-dehue, Los Ángeles y San Miguel); Fiesta de la Virgen del Carmen (16 de julio), Inmaculada Concepción, de la Virgen del Rosario; entre otras. Mediante conversaciones con fiscales y vecinos de la isla, hemos recogido testimonios sobre estas festividades. En el caso de la Fiesta de San Miguel, patrono del mismo sector, la Fiscal de la capilla, Rosa Ruíz, señala que a mediados del siglo XX:

Una o dos personas llevaban escopetas muy antiguas que la cargaban con papeles y pólvora; con ellas disparaban al aire en el pórtico de la Iglesia y volvían a cargarlas para seguir realizando disparos hasta que termine la Misa [...] Después venía la procesión, sacábamos el Santo en andas, encabezábamos con el estandarte, dos banderas y tres personas adelante seguidas por músicos que tocaban sus instrumentos y al final iban todos los feligreses cantando los Gozos de San Miguel Arcángel. La imagen se paseaba por todos los alrededores de la capilla y después se finalizaba con un almuerzo (Rosa Ruíz, relato, 2006).

7. El *Ngillatun* constituye “la manifestación ritual vigente más importante para el pueblo mapuche y quizás la más relevante en términos socioculturales” (Moulian, 2012:324). Autores que se han aproximado a esta importante manifestación ritual (Moulian, 2005; 2012; Foerster, 1995) señalan que las descripciones etnográficas sobre ésta comienzan a desarrollarse a principios del siglo XX mediante trabajos de diversos autores (Guevara, 1908; Augusta, 1910; Robles, 1910); sin embargo, como bien advierte Moulian, “sus antecedentes formales y funcionales se encuentran registrados en las fuentes históricas desde el siglo XVI” (Moulian, 2012:524). Es así como las descripciones antropológicas, históricas y etnográficas dan cuenta de diversas manifestaciones expresivas tales como el *awün* (giro ritual), el establecimiento de un *rewe* (espacio sagrado), la realización de oraciones y danzas, pero con evidentes variantes según los espacios territoriales tal como nos presentan autores como Foerster (1995) y Moulian (2005, 2012), entre otros.

En Peldehue, los relatos refieren a la Fiesta de Jesús Nazareno, al igual que en Los Ángeles y San Miguel. La procesión y la interpretación de Gozos y pasacalles son elementos constantes. En Peldehue, todavía en la actualidad se realiza la misa una semana después que la Fiesta de Caguach. Se reza la novena y se saca la imagen que existe en la capilla. El rezador Juan Coliagüe de Peldehue sostiene en una entrevista que la fiesta del Nazareno junto con la del 8 de diciembre (La Virgen María) eran muy importantes en su sector, así como también la celebración de la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario.

En Peldehue no hay un cabildo como en otras comunidades donde existe esta organización para las actividades patronales.⁸ En cambio, se destacó en el pasado y aun hoy la presencia de “patrones” que eran los encargados de vestir las imágenes religiosas para las ocasiones festivas. En cada fiesta religiosa del sector y particularmente en ésta, por su carácter patronal, es importante la banda de músicos que interpreta pasacalles durante la procesión. Hasta 1980 aproximadamente, una vez que concluían la misa y procesión comenzaba un “baile” amenizado por músicos que a veces coincidían con los mismos que tocaban pasacalles y otras veces eran distintos. En ocasiones llegaba un acordeonista desde San Miguel (a veces acompañado de un guitarrista) para amenizar el baile con cuecas⁹ improvisadas y otros ritmos (Yáñez, 2011; 2015). Después se fueron sumando intérpretes locales de música norteña mexicana cuando esta última se popularizó a través de discos y la radio.

Asimismo, hasta los años 80 fue común que las comunidades de una capilla visitaran a otra con sus imágenes religiosas, las cuales, según recuerdan los vecinos, “iban de paseo”. Testimonios locales rememoran estos encuentros en que las personas caminaban más de una hora para llegar a la capilla del otro sector.

El ex fiscal y rezador Juan Coliagüe también recuerda que “antiguamente” (según advierte en sus propias palabras para referir la época de su juventud hace unos 50 años), las imágenes “iban de paseo”, es decir, en determinadas fiestas religiosas o patronales los miembros de una capilla visitaban a otra con sus imágenes para acompañar la procesión. Los testimonios citados refieren a estas festividades hasta la década de 1980, en

8. Los cabildos se constituyeron durante la Colonia y siguen una estructura de cargos similar a la institución comunal pero su responsabilidad tiene que ver con la organización de actividades religiosas. En Chiloé se destaca la presencia de cargos como Supremo(a), Gobernador, Alcalde, Princesa (Magisterio de Castro, 1994).

9. Danza de amplia difusión en Chile y América del Sur (en el Estado de Guerrero en México existe una variación que se denomina Chilena) que en Chiloé fue bailada en fiestas populares. En la actualidad muchas versiones grabadas por agrupaciones folclóricas alcanzaron alta popularidad gracias a la industria discográfica y la difusión radial.

tiempo en que tuvieron un alto nivel de convocatoria. Muchas de ellas se realizan hasta la actualidad, pero el número de participantes ha disminuido considerablemente en concordancia con la migración que se ha producido en la isla, pues, si bien históricamente ha habido flujo de viajeros desde Chiloé a otras zonas, principalmente la Patagonia chileno-argentina, tras el auge salmoneo y particularmente a partir de 1990 hubo una migración intensiva a centros urbanos de Chiloé, principalmente la ciudad de Castro.¹⁰

Para la gente de las islas el fenómeno migratorio no es nuevo en sí mismo. Ya desde el siglo XIX y el siglo XX los chilotos colaboraron en el proceso de colonización de las regiones de Aysén y Magallanes, lo que hoy se reconoce como territorios de la Patagonia. Del mismo modo, hubo viajes permanentes de trabajadores chilotos a las estancias ubicadas en esa zona. Sin embargo, el escenario económico contemporáneo ofrece una nueva fisonomía: un proceso migratorio que se desarrolla desde las islas del archipiélago y sectores rurales hacia ciudades que se ubican en Chiloé. Desde el punto de vista de la urbanización, un informe de Carlos Venegas (2007) publicado por el sitio *web* de la FAO recuerda que dicho proceso implica necesariamente un cambio pues, en general, la población de Chiloé ha estado conformada por un fuerte núcleo social vinculado al mundo rural, “ligados tradicionalmente al trabajo de la tierra y el mar, migran hoy a los centros urbanos atraídos por los trabajos asalariados en la industria pesquera y acuícola” (Venegas, 2007:116). Agrega el informe que el propio sistema educativo “estimula la migración hacia centros urbanos” (Venegas, 2007:116), ya que, en general, en los sectores rurales se carece de establecimientos de educación media o secundaria. Esto último genera cambios en las prácticas agrícolas tal como advierte el autor:

El principal proceso de cambio que experimentan las comunidades rurales de Chiloé es el abandono de labores agrícolas por trabajos asalariados, principalmente en la zona acuícola [...] en muchas ocasiones los jóvenes migran definitivamente a los centros urbanos o donde se ubican sus trabajos, dejando una población rural cada vez más envejecida y provocando la pérdida de muchas actividades agrícolas tradicionales y de los conocimientos ligados al medio rural y su cultura (Venegas, 2007:116).

10. La industria salmonea comienza a emerger con su carácter actual a partir de la instauración del neoliberalismo durante el régimen militar (1973-1990). En 1981 Fundación Chile adquiere Domsea Pesquera Chile que trabajaba en una concesión pesquera en Curaco de Vélez. En la misma década comienzan a proliferar los centros de cultivos en Chiloé, se crea la Asociación de Salmón y Trucha de Chile que desde 2002 pasará a denominarse como Salmón Chile. En 1989, luego del comienzo de las exportaciones hacia Estados Unidos, Chile ocupaba el 7º lugar a nivel mundial como productor y ya en 1994 se perfilaba en el segundo puesto sólo detrás de Noruega (Floysand *et al.*, 2010). Si bien el fenómeno es notorio en las provincias del sur de Chile como Llanquihue, Chiloé y Palena, las actividades de cría de salmón “se concentran en el archipiélago de Chiloé, conteniendo más del 50% de la producción total de Chile” (Floysand *et al.*, 2010:131). Hoy tras sucesivos procesos de crisis la industria ha ido ocupando diversos territorios hacia el sur.

Ahora bien, la relación entre estas transformaciones y la industria salmonera aparece tratada de forma más nítida en el abordaje de los antropólogos Morales y Tamayo (2012), quienes recuerdan que dicha industria comienza a desarrollarse en Chile en el contexto de una política económica neoliberal y es en ese contexto, tal como subrayan dichos autores, 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, 2012:22), que ha tenido como consecuencia la creación de una clase social asalariada que emerge como resultado de esa actividad económica.

Quehui, modernidad

y cambios sociales

Quehui es una de las tantas islas que conforman el archipiélago de Chiloé. En 1791 el franciscano Pedro González de Agüero escribió su obra Descripción Historial de Chiloé, donde señala que el significado de “Quehue” proviene del mapudungun y sería ‘*sitio de los cinco lugares*’ ” (citado en Moure 2009:8). Escritos del siglo XVIII la describen como “pueblo de indios” con capilla. Durante este período, la isla recibió la visita de las Misiones Circulares y, por ende, desde entonces comenzaron a instaurarse las fiestas de los Santos Patronos.

Ubicada en el archipiélago de Chiloé, viven poco más de mil personas que se distribuyen en cuatro sectores: San Miguel, Camahue, Los Ángeles y Peldehue, además de un estero donde hay algunas casas, muchas de las cuales están deshabitadas como resultado de la migración. Posee clima templado y marítimo y se ubica a 37 kilómetros de la ciudad de Castro, capital de la provincia de Chiloé; cuenta con una superficie de 27.58 km² y una red de caminos.

Es importante recordar que recién en 1826 Chiloé fue anexado a la entonces naciente República de Chile y el siglo XIX se caracterizó por la creación de la diócesis San Carlos de Ancud en 1840 y la llegada de su primer obispo, monseñor Justo Donoso, cinco años más tarde. Sin embargo, y tal como advierte Marco Antonio León (2003), la doctrina magisterial debió acomodarse y adaptarse muchas veces a las prácticas culturales de la isla; tal es el caso de las intensas luchas del magisterio por erradicar la práctica de la brujería, las machis como también los elementos que las comunidades indígenas incorporaron a la celebración de la Fiesta Patronal.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX constituyó un período caracterizado por profundas carencias materiales (Urbina, 2002). Esta situación se relaciona –siguiendo la lectura del autor– con las políticas del Estado de Chile que dejaron de lado a una provincia que fue el último reducto español y que fue mirada con desprecio incluso por habitantes de las regiones cercanas. Sin embargo, tras el terremoto de 1960, que afectó fuertemente a la Isla Grande y el archipiélago, comenzaron a desplegarse políticas modernizantes desde el Estado nacional. La enorme pérdida de vidas y la destrucción material implicó la focalización de programas sociales desde el Gobierno Central, cuestión que tuvo como consecuencia una apertura gradual a determinadas inversiones y un proceso de modernización que también se expresó a través de las industrias culturales como la radio y la presencia de la televisión. Después de aquel terremoto:

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 la oportunidad, fue declarada zona de catástrofe y comenzó entonces a llegar la ayuda externa desde el gobierno central y desde otros países. El centralismo 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 (Hutinel, Reyes y Wilson 1998:57).

Un aspecto relevante a considerar se relaciona con las consecuencias posteriores al inicio de la dictadura militar que se prolongó entre 1973 y 1990. Durante este período se intensificó el protagonismo de un movimiento cultural que ya había comenzado antes del golpe –los denominados folcloristas y grupos de proyección folclórica– y muchos de ellos grabaron discos en sellos discográficos nacionales que colaboraron en la producción de una suerte de imagen arquetípica sonora y visual de la cultura de Chiloé. Durante este período también surgieron las actividades “costumbristas” impulsadas desde las instituciones públicas, pero realizadas con comunidades y organizaciones vecinales.

A partir de los años 80 también comienza a consolidarse el auge de la industria del salmón (ver acápite anterior) y en la isla de Quehui se instalan empresas que producen a gran escala y para ello requieren de mano de obra proporcionada por las familias isleñas. Esta situación implicará una paulatina transformación social debido a que, hasta entonces, el ámbito laboral se restringía a la producción doméstica de agricultura mientras que los varones viajaban temporadas (en comparsas durante 5 ó 6 meses) a la

Patagonia tanto en Argentina como en Chile para trabajar en las esquilas de ganado ovino. Las empresas salmoneras inician en esa época una masiva contratación de personal: hombres y mujeres que dejaron las labores colectivas y se transformaron en asalariados. Mansilla (2006) sostiene que la lenta incorporación de Chiloé en la modernidad que se inició hacia 1960 se intensificó después de 1980 con las salmoneras que –mediante un proceso todavía en curso– instalan la proletarización del antiguo campesinado chilote.

En relación con las transformaciones sociales producidas en Chiloé y su impacto en Quehui, es necesario recordar que una vez que las empresas cumplieron con su período productivo reubicaron sus centros de cultivos en otros sectores e islas y generaron un importante proceso migratorio por parte de jóvenes y familias hacia centros urbanos chilotes, principalmente Castro en el caso de las personas de Quehui. Estas transformaciones generaron impactos en todo Chiloé (Mansilla, 2006; Morales y Tamayo, 2012).

Las transformaciones económicas también se expresaron en el plano cultural a partir de la emergencia y la consolidación de las denominadas Fiestas Costumbristas. Éstas constituyen actividades de escenificación performativa de un conjunto de expresiones (cantos, bailes, gastronomía) que proponen dar cuenta de la denominada “cultura chilota”, pero que a la vez, parecen ser un nuevo espacio de recontextualización de dichas manifestaciones en el escenario económico naciente. De acuerdo a la afirmación de Sergio Mansilla (2006), Chiloé se ha convertido en un polo de atracción turística a partir de la explotación de una imagen mágica y mitológica, anclada en una ruralidad pre moderna.

Esta exotización de Chiloé se matiza con algunas complejidades a la luz del análisis que proponemos, pues, particularmente en nuestro caso de estudio, observamos que junto con la presencia de turistas de zonas urbanas de Chiloé y de otras regiones del país, en la Fiesta del Mar de Quehui hay una presencia importante de personas de la isla que migraron a la ciudad chilota en busca de las promesas de modernización tras la rotación de las salmoneras.

De este modo, observamos también que muchas personas retornan temporalmente para La Fiesta del Mar; las manifestaciones expresivas que en ella se ejecutan facilitan espacios de socialización y recontextualización de prácticas ancladas en la tradición, ahora bajo un formato costumbrista surgido del modelo capitalista vigente. La emergencia de un nuevo formato para la escenificación de las prácticas culturales como son las Fiestas Cos-

tumbristas y otros eventos tales como festivales folclóricos y encuentros músico-dancísticos se constatan precisamente en este período de transformaciones sociales y económicas. Se trata de un período en que los músicos, así como muchas de las prácticas culturales principalmente rurales, pasan a los escenarios. De este modo, las antiguas mingas comunitarias,¹¹ medanes¹² y otras instancias de socialización y ejecuciones musicales asociadas a ellas, pasan a alimentar un repertorio que se reproduce desde las industrias culturales (escenarios, discos, eventos folclóricos). En una entrevista publicada por el sitio web chileno de corte cultural *Nuestro.cl*, el investigador chilote Renato Cárdenas recuerda y reflexiona sobre un momento significativo que a nuestro juicio ilustra muy bien estas transformaciones:

Si ibas a una minga lo primero que hacías era buscar el cantante [...] sin el músico no había minga, es un personaje muy valorado. Ese músico se preocupa de generar un repertorio muy amplio porque tiene que amanecer cantando [...] Después de los 80 estos cantores pasaron a ser “artistas”, saliendo de su contexto original al escenario. “Yo una vez hice un encuentro de cantores campesinos en Castro, Achao y Ancud y fui a invitar a Jerónimo Barriá. Le conté lo que íbamos a hacer, y que iban a llegar más de 3000 personas. Su único comentario fue: ¿y la gente no baila? Y yo le expliqué que no, porque era un concierto. Cuando se despidió me dijo: bueno, después habrá fiesta ¿no? No concebía cantar en seco” (citado en Mena, 2009, s/p).

Estos cambios son relevantes porque las industrias culturales materializadas en el disco, los escenarios, la música, la danza y la gastronomía en las Fiestas Costumbristas, comienzan a delinear los espacios culturales una vez que el modelo neoliberal se instaura y se consolida en Chiloé.¹³ En este contexto se inserta el análisis de este trabajo a partir del caso particular de la Fiesta del Mar de Quehui.

11. Actividad social festiva que consistía en el trabajo colectivo para cualquier labor.

12. Actividad social que consistía en que, si un vecino necesitaba algún producto como papas u otro, organizaba una fiesta en la cual los vecinos entregaban dicho producto y el dueño de casa retribuía con un baile y comida.

13. A partir de la exploración de la noción de Industrias Culturales de Adorno y Horkheimer, Claudio Ulloa Galindo y Carlos del Valle analizan cómo con el auge económico contemporáneo, los mitos —que en la sociedad rural eran (y son todavía aunque en menor medida) parte constituyente de las relaciones sociales y culturales entre actores preferentemente rurales en Chiloé— comienzan a circular en nuevos espacios de producción, circulación y consumo mediados por dichas industrias, lo que en palabras de ambos autores, “muestra la preponderancia que tiene el elemento de mercado en la transformación y adaptación de la mitología chilota, para ser resignificado y concebido en un nuevo espacio de intercambio marcado por la competencia y la innovación continua” (Ulloa y Del Valle, 2014:8).

La Fiesta del Mar

en la isla de Quehui

Particularmente y con ánimo analítico nos centraremos en aspectos de la fiesta religiosa configurada a partir del período colonial que aparecen entextualizados y recontextualizados en la Fiesta del Mar, es decir, seleccionados; delimitados, extraídos y desplegados en el nuevo marco provisto por la celebración costumbrista ante una audiencia que, por un lado es local y por ende, con distintos niveles de apego en relación a las expresiones locales, y por otro, externa (turistas chilenos y en menor medida extranjeros) para los cuales, las manifestaciones que llevan a cabo actores locales son difundidas desde los aparatos públicos y comunicacionales como muestras de una supuesta “*auténtica cultura chilota*”. Todo este aparataje produce un circuito cultural del cual los actores locales se apropian y a partir del cual despliegan manifestaciones en un nuevo contexto festivo donde incorporan prácticas anteriores que permiten una reconstrucción de espacios de socialización, esto último, uno de los aspectos más dañados por las transformaciones sociales que fragmentaron las relaciones familiares y comunitarias.

En virtud de lo anterior, proponemos que diversas prácticas de las Fiestas Religiosas y Patronales aparecen recontextualizadas en la Fiesta del Mar mediante situaciones de performance que instauran procesos de socialización entre quienes partieron de la isla (generaciones jóvenes y sus descendientes) y sus familiares que aún viven en ella. Al mismo tiempo, estos vínculos se refuerzan en función de una ejecución que también cuenta con un público ajeno a Chiloé que busca conocer expresiones que desde la industria del turismo, las instituciones públicas, los medios de comunicación y los propios vecinos, son reivindicadas como parte de la cultura chilota. Lo anterior nos da cuenta de una sociedad que si bien ha sido fraccionada, genera mecanismos de re-construcción de un tejido social en el marco de nuevas condiciones sociales y económicas y festivamente las inscribe en esta actividad.

La Fiesta del Mar

como espectáculo costumbrista y como celebración campesina

La Fiesta del Mar forma parte del calendario estival de la Municipalidad de Castro y constituye una de las *muestras costumbristas* que se realizan durante los fines de semana de enero y febrero en distintas localidades – preferentemente rurales– para concluir con el *Festival Costumbrista Chilote* que se realiza en Castro y que congrega a miles de turistas y personas de Chiloé que asisten a este evento donde se realizan “presentaciones artísticas de folclor”, muestras de “gastronomía típica”, faenas campesinas y exposición de libros con contenido preferentemente cultural. La Fiesta del Mar de Quehui es una de las muestras costumbristas que se desarrollan durante este período.

Durante la etapa de planificación de la actividad las organizaciones locales (principalmente juntas de vecinos aunque también participan otras agrupaciones como clubes deportivos, grupos pertenecientes a la Iglesia Católica, conjuntos folclóricos, congregaciones evangélicas y otros) que atenderán los módulos gastronómicos de los cuatro sectores se reúnen para verificar aspectos logísticos. Se programan encuentros con miembros del municipio quienes se encargan de montar una muestra con artistas de género folclórico donde en ocasiones también participan grupos de la isla. Cada organización debe encargarse de la venta de “comida típica” en su respectivo stand construido de manera rústica con madera. Estos estands reciben el nombre de *módulos* y se ubican frente al templo católico; junto a este último se emplaza un escenario donde se realizan las muestras de *música folclórica*, como se le denomina de forma genérica al formato de expresiones musicales que interpretan los denominados Conjuntos Folclóricos.

A un costado del templo católico también se ubica una sede social donde se realiza la Fiesta Campesina¹⁴ animada por grupos que durante ambas noches interpretan música mexicana mezclada con sonidos electrónicos. El municipio local dispone de elementos técnicos y la contratación de los *Conjuntos Folclóricos* que se presentan en el escenario central durante los sábados y domingos. También disponen de embarcaciones que trasladan desde Castro a turistas y personas de Quehui que migraron y regresan a esta actividad para reencontrarse con su lugar “de origen” y sus familiares. Por su parte, las organizaciones vecinales de la isla se encargan de los módulos

14. Mientras lo que se ha establecido como “la música y danza de Chiloé” tiene su espacio en un escenario para ser observado por público turista y también local, los vecinos y sus familiares participan en las fiestas de la sede social donde se bailan corridos mexicanos, cumbias rancheras y en menor medida, cuecas.

y también organizan las Faenas Campesinas tales como la molidura de trigo y el cortado de leña con un hacha, así como la realización de juegos del estilo de tirar la cuerda o carreras de “ensacados” en que participan visitantes y personas locales. Estas organizaciones también se han venido haciendo cargo de la procesión religiosa, así como también de la Fiesta Campesina que se lleva a cabo ambas noches en la *sede social*.

Las actividades comienzan por la mañana del sábado con la llegada de las embarcaciones marítimas provenientes de Castro con visitantes y personal del municipio. En la mañana, una vez que llegan las primeras *lanchas*, comienza la procesión religiosa desde el frente de la capilla. Allí las personas provenientes de los distintos sectores de la isla llevan sus imágenes religiosas y asisten con bandas de músicos que interpretan pasacalles. La procesión se dirige hacia el templo donde se encuentra un sacerdote que oficia la misa con el objetivo de bendecir la Fiesta del Mar. En ocasiones en que no ha habido cura –como ocurrió en la versión 2012– la celebración fue presidida por el fiscal de Los Ángeles. Inmediatamente después de la misa se inicia una segunda procesión que recorre todo el espacio físico donde se ubican los locales de comida y retorna hasta la puerta del templo, lugar donde los músicos de “pasacalles” interpretan cuecas que son bailadas primero por un grupo de niños de la isla y luego por el resto de los asistentes. Una vez que culmina esta actividad, los turistas y los isleños, así como los visitantes emigrados con sus familias que visitan la isla para esta fecha, acuden a los módulos de gastronomía y recorren el lugar. Al mediodía se ejecuta un acto de inauguración donde participan las autoridades municipales, dirigentes de la comunidad, se leen discursos y se interpreta música del denominado repertorio “folclórico”. Luego de esta ceremonia la atención se centra nuevamente en los módulos gastronómicos y por la tarde se realizan las presentaciones folclóricas.

Además de las presentaciones del escenario también hay un espacio en que vecinos de la isla ponen en escena formas de trabajo local para ser observadas por los asistentes. En ocasiones estos últimos también participan. Vecinos de Quehui ejecutan prácticas tales como la molienda de trigo de la manera “tradicional” y “juegos tradicionales” que consisten básicamente en “tirar la cuerda” y carreras “en saco”. Estas actividades son animadas por un locutor contratado por el municipio. Para el juego de “tirar la cuerda”, en general se establecen dos equipos: las personas provenientes de Chiloé (compuesto en general por jóvenes de Quehui y otras ciudades o islas chilotas) y los “turistas” de cualquier lugar que sea

externo a la provincia. Después de estas actividades comienza la Fiesta Campesina que se desarrolla en la sede social y es animada por una banda de “Música Ranchera” (preferentemente el llamado “corrido” y también cumbias que han sido adaptadas en el mismo estilo además de valeses y en menor medida cuecas popularizadas a través de la industria discográfica) que baila la gente de la isla. Esta última actividad comienza alrededor de las 7 de la tarde y concluye por la noche.

El día domingo las actividades comienzan desde temprano y salvo la procesión y la ceremonia inaugural, nuevamente hay presentaciones musicales y dancísticas “folclóricas” en el escenario y después “faenas campesinas”. La actividad culmina con la *Fiesta Campesina* –denominación de los programas divulgativos municipales, pero que los vecinos de Quehui simplemente llaman “la fiesta”, cuya fisonomía es igual a los bailes que se realizan en distintas épocas del año.

La Fiesta del Mar:

un nuevo espacio para las manifestaciones patronales

Asumiendo la enorme complejidad de la Fiesta del Mar en tanto espacio de múltiples expresiones e instancia privilegiada para focalizar diversos niveles de análisis, a continuación nos centramos en la procesión y la fiesta bailable como situaciones de “performance” o “actuación”. Primero, observamos un proceso de contextualización que realizan las personas de Quehui respecto a la procesión inaugural. Cabe notar aquí que se toman los elementos expresivos de la Fiesta Patronal y se recontextualizan en la inauguración de la Fiesta del Mar. Esta dinámica pasa por una decisión local que busca dotar de sentido a una actividad que con el correr de los años se ha transformado en la de mayor convocatoria para quienes viven en la isla, que además recibe la visita de familiares y otros turistas. Allí observamos cómo las personas de las distintas capillas concurren con sus imágenes religiosas más importantes y bandas de músicos para interpretar pasacalles, cantos religiosos y cuecas. Lo que se extrae es parte de unas manifestaciones que –hasta hace algunos años– formaban parte de las Fiestas Patronales y religiosas en las cuales había procesión, misa y después un baile o comida comunitaria. En el contexto de la inauguración de la Fiesta del Mar los actores generan una recontextualización de los elementos de la procesión, pero generan nuevos significados que se observan, sobre todo, en el proceso en que se interpretan cuecas festivas que son bailadas por personas de la comunidad y turistas. De este modo, observamos un proceso

creativo mediante el cual las personas de la comunidad se distienden en un momento de menor normalización religiosa (representada por la figura del sacerdote y las normas del ceremonial católico).

Registramos a músicos, a personas de la comunidad y a los propios niños, en una actitud creativa donde deciden en forma espontánea qué canciones interpretar siempre que –eso sí– formen parte del repertorio “folclórico”, el cual es aplaudido por la audiencia –conformada en buena parte por turistas, gente de la comunidad y personas oriundas del lugar que emigraron como consecuencia de los cambios sociales. Al mismo tiempo, los cantantes seleccionan cuecas y canciones que hablan de Quehui y reafirman de este modo, un sentido de pertenencia. Al respecto, Esther Jean Langdon manifiesta que:

Las cualidades expresivas, emotivas y sensoriales se constituyen en experiencia emergente. Así, un acto de expresión y los actores son percibidos con una intensidad especial, donde las emociones y los placeres suscitados por la performance son esenciales para la experiencia (Langdon, 2006:168).



Tal como desde hace varios años las imágenes “iban de paseo” de una capilla a otra, en la actualidad las personas de los distintos sectores de la isla de Quehui se reúnen al inicio de la Fiesta del Mar con sus imágenes religiosas para realizar una misa o “rezo” y una procesión conjunta (Fotografía: Cristian Yáñez Aguilar).

Dichos significados emergentes se vinculan con la rearticulación social de la Fiesta Religiosa en un espacio que –en principio– ha sido diseñado como parte de un conjunto de actividades costumbristas que tienen su origen durante los años 80 y donde se busca subrayar una identidad chilota

idealizada. Esta creación de instancias costumbristas que se lleva a cabo en un contexto en que los elementos de la cultura son apropiados desde el neoliberalismo y quedan sujetos a esta lógica puede ser interpretada a partir de las nociones de “invención” y de “comunidad imaginada” de acuerdo a los planteos de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) así como de Benedict Anderson (1993), respectivamente.

Sin embargo, en este sentido nos parece relevante tomar en cuenta la precaución a que llama Charles Briggs en su análisis sobre grupos folclóricos indígenas en Venezuela. Allí el autor advierte sobre las tensiones originadas entre investigadores occidentales e indígenas cuando estos últimos legítimamente reivindican como “reales” las manifestaciones que los primeros muchas veces estudian desde la óptica de las “tradiciones inventadas”. En ese sentido conviene recordar que:

Los estudios constructivistas de la invención de la tradición y su relación con el nacionalismo y la etnicidad fueron catalizados por la publicación de *La Invención de la Tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) y *Comunidades Imaginadas* de Benedict Anderson (1993(1983)). Estos trabajos se basan en la noción de que la autoridad de muchas fórmulas culturales, sobre todo las que emergen de políticas nacionalistas, se deriva de una conexión percibida con el pasado que es “inventada”, “imaginada”, “construida” o “hecha” (Briggs, 2008:323).

Si bien ambas obras proponen analizar desde una perspectiva no esencialista sino relacional instituciones como el nacionalismo y prácticas culturales utilizadas desde instancias de poder, numerosos antropólogos y folcloristas comenzaron a realizar trabajos sobre “tradiciones inventadas” en espacios donde diversos intelectuales indígenas reivindican la legitimidad de dichas prácticas. Al plantear esta cuestión, Briggs la aborda desde las complejas relaciones las propias comunidades indígenas, la industria turística y el Estado.

Para nuestro caso de estudio, entendiendo que las “invenciones” forman parte del mismo modelo neoliberal que contribuye a fragmentar las relaciones sociales en la isla (migración y como consecuencia pérdida de convocatoria de actividades con mayor densidad histórica en este sentido como las Fiestas Patronales y religiosas), los actores locales en tanto sujetos dotados de capacidad de agencia llevan a cabo prácticas de recontextualización de prácticas asociadas a las mismas Fiestas Patronales pero ahora en el marco de una actividad institucionalizada desde el nuevo modelo socioeconómico, como lo son las Fiestas Costumbristas. En consecuencia, las manifestaciones recontextualizadas tienen la marca textual del pasado

tradicional y en tal medida contribuyen a una re-construcción de un tejido social en este nuevo contexto.

Estos sentidos tienen que ver con que las prácticas que se recontextualizan en el marco de la Fiesta provienen de discursos anteriores y – desde el punto de vista de nuestro trabajo analítico– observamos algunas continuidades respecto de la estructura más o menos establecida¹⁵ de la Fiesta Religiosa, la procesión y la misa, o en ausencia del sacerdote el rezo que realiza uno de los fiscales. Por otra parte, el que lleguen las comunidades de Peldehue y San Miguel con sus respectivas imágenes religiosas constituye una recontextualización de las ceremonias religiosas en que las imágenes iban “de paseo” (Entrevistas Personales 2010 y 2011) a las capillas vecinas. Del mismo modo, durante la ceremonia de inauguración pero fundamentalmente durante las presentaciones de música y danza, las personas de la isla participan como observadores de quienes proyectan la “cultura chilota” más o menos idealizada según patrones estilísticos ampliamente difundidos por folcloristas y las industrias culturales y su fijación de textos musicales y dancísticos. Sin embargo, tal como ocurría en las festividades religiosas, la Fiesta que se realiza por la noche en la sede social acompañada de música mexicana, cumbias y venta de alcohol es un espacio de menor coerción institucional (en la fiesta religiosa el baile era un espacio de menor coerción en relación al magisterio católico ya que los curas en general evitaban participar de estas actividades constitutivas de la celebración, pero muchas veces criticadas desde el clero). Aunque la Fiesta que se realiza en la sede social forma parte del Calendario Oficial de la Fiesta del Mar, el primer día la participación se restringe a personas de la isla (residentes y emigrados que retornan para esta fiesta) y un número menor de “turistas” quienes en general retornan el mismo día por la tarde en embarcaciones con destino a Castro, por lo tanto, aquí de algún modo los actores locales pasan por alto la coerción que supone el comportarse “tradicionalmente”. También –aunque en menor número– participan vendedores ambulantes que duermen en carpas para quedarse en la isla sábado y domingo pero cuya ligazón social respecto a la fiesta es distinta a la de los turistas ya que establecen una relación laboral con la misma. Estas “fiestas” son un mecanismo de distensión con un alto grado de convocatoria para quienes viven en la isla y sus familiares que los visitan ya que, por una parte comparten los códigos festivos y, además, no participan como simples observadores sino como sujetos activos en un baile que promueve

15. Es decir, sin el afán de idealizar la Fiesta Patronal como un espacio con unas características del todo definidas, pero sí con un conjunto de regularidades observables a partir de relatos orales recopilados con personas que participaron de ellas en el pasado reciente, así como de la bibliografía consultada.

la vinculación social. Este tipo de fiestas y bailes son comunes para todas las actividades sociales de carácter comunitario en Quehui, pero es en la Fiesta del Mar—secundada por las de Navidad y Año Nuevo—donde cuentan con un mayor número de participantes.

El segundo día de fiesta bailable es notoria la presencia de personas exclusivamente de Quehui, y algunas personas emigradas que retornan el lunes a Castro para volver a sus trabajos. Desde un punto de vista analítico observamos que—así como el baile que se realizaba después de las fiestas religiosas constituía una parte fundamental de la fiesta aunque sus prácticas se alejaban del control magisterial (baile, comida, bebida)—, la actual fiesta—estandarizada y mediada por los cambios sociales— es un espacio donde los sujetos se relacionan y se expresan sin las coacciones que imponen los momentos más “oficializados” de las “fiestas costumbristas”. Se trata de un espacio donde los niveles de socialización aumentan y donde se resuelven disputas, se conectan familias, los emigrados refuerzan vínculos familiares y reconstruyen lazos de sociabilidad en el marco de las nuevas condiciones sociales, culturales, económicas y expresivas.



Tras la procesión que se realiza en la mañana del primer día; los niños ejecutan bailes como la cueca y el vals. Primero bailan los niños y después los vecinos, visitantes e incluso el sacerdote cuando participa de la actividad (Fotografía: Cristian Yáñez Aguilar).

Conviene recordar al menos dos cuestiones relevantes en relación a los espacios utilizados para esta fiesta. Primero, la sede social se ubica a un costado de la iglesia y los módulos se emplazan frente al templo católico, con lo cual hay una continuidad respecto al modo en que en Chiloé y en

Quehui se establecieron físicamente los espacios de encuentro social. Desde la fundación de pueblos en torno a Santos Patronos, el centro social de las comunidades se congregó en torno a la capilla. La denominada sede social es un espacio destinado a las Fiestas (bailables) que empiezan a construirse en Quehui en la segunda mitad de la década de 1960 cuando comienzan a instituirse organizaciones vecinales del tipo Centro de Madres y Juntas de Vecinos. Las fiestas bailables se constituyen con la presencia de un grupo musical (dúos rancheros o grupos del mismo género) y la venta de licor para el público asistente. Cabe señalar que antes de la construcción de estas sedes las fiestas se realizaban al aire libre frente al templo (Peldehue) en una casa cercana o en domicilios particulares, y la comida y bebida era ofrecida por el dueño de casa o bien reunida mediante un sistema de ayuda cooperativa. En definitiva, la construcción de la sede social da cuenta de las transformaciones sociales, la llegada de la modernidad y luego el neoliberalismo con los cambios que tienen como resultado una Fiesta del Mar en la cual los actores locales toman fragmentos de prácticas anteriores en un nuevo contexto y se valen de ellas por su valor simbólico para re-construir lazos sociales disueltos producto de la migración causada por el cambio en la estructura productiva. Estas fiestas¹⁶ a través de grupos musicales –la mayor parte de las veces compuestos por gente de la isla o familiares que emigraron– así como la “venta” de licor –a diferencia del alcohol gratuito de las anteriores jornadas bailables adscritas a las fiestas religiosas– llevan la marca de la modernidad capitalista reciente. Sin embargo, también en ella se observa una reapropiación de prácticas anteriores que dan cuenta de una densidad histórica y expresiva local que se prolonga en el tiempo, tal como antes ocurrió con las prácticas del *Nguillatun* y las fiestas religiosas en Chiloé.

16. Las mingas o trabajo comunitario, los viajes en botes y las fiestas en que un grupo de vecinos o una familia ofrecía licor y música sin costo a los vecinos ha venido a ser modificada por una fiesta donde a los músicos se les cancela por tocar, hay “venta” de licor y los viajes en lancha ya no son colectivos; los antiguos remeros fueron sustituidos por pasajeros, sin embargo, se recontextualizan lógicas expresivas observables ahora bajo un contexto neoliberal (véase: Yáñez, 2011 y 2015).

A modo de conclusión

La Fiesta del Mar despliega una visión idealizada de la cultura de Chiloé, entendida como un material estable compuesto por un conjunto de expresiones (comida, cantos y danzas) que se exponen a un público preferentemente turista (pero con amplia presencia de personas de Quehui que migraron a la ciudad y sus descendientes que vuelven a reencontrarse con sus mayores o simplemente con su lugar de origen). Dicha visión se transmite fundamentalmente mediante un andamiaje publicitario que invita a “*disfrutar de la tradición chilota*”. El espacio generado por la fiesta facilita la ejecución de distintos géneros musicales y dancísticos en los cuales –con distinta intensidad– los actores locales generan nuevas posibilidades expresivas. Es decir, replican la visión idealizada aunque al mismo tiempo creativamente recontextualizan manifestaciones ancladas en la cultura local tanto sincrónica como diacrónicamente.¹⁷

Los géneros que se ejecutan durante la procesión –pasacalles y cantos religiosos– así como también las oraciones y canciones al interior de la iglesia e incluso las cuecas que se interpretan frente al templo una vez que finaliza la procesión, son tomadas del material folclórico vehiculizado principalmente a través del disco y la radio. Los visitantes aprecian lo que consideran “la cultura de Chiloé”, mientras que para muchos de quienes son oriundos del lugar y retornan en esta fecha a la isla, significa recordar lo que consideran como parte de su propia historia. Estas situaciones de performance generan procesos emergentes que se observan –por ejemplo– en la ejecución de distintos pasacalles durante la procesión. Esto último representa un acto creativo en relación al común de las fiestas religiosas de fechas establecidas donde, por lo general, se tocaba sólo el pasacalle de la localidad. Aquí en cambio se ejecutan melodías ampliamente difundidas a través de la radio y la industria discográfica a través de grupos folclóricos de Chiloé.

Los momentos de ejecución de la procesión, así como todo el acto alrededor de la ceremonia religiosa, representa un espacio para la reconstrucción de los lazos sociales debido a que los rezadores viven en la isla y son personas de avanzada edad, mientras que los músicos que interpretan las marchas religiosas así como también las cuecas con que culmina el ceremonial, son sus hijos, nietos o sobrinos. Algunos de ellos viven en

17. Las Fiestas Patronales continúan realizándose en Chiloé aunque mediadas por las transformaciones socioeconómicas. En distintos lugares sigue siendo la actividad de mayor convocatoria. Particularmente en Quehui, que es donde hemos centrado nuestro trabajo etnográfico, éstas se realizan durante todo el año, pero su convocatoria ha declinado ostensiblemente a la luz de las transformaciones sociales, culturales y económicas.

Quehui y otros en Castro y retornan a los hogares isleños en temporada estival. También se establecen formas de relacionarse con las y los turistas. La realización de un espacio donde se tocan cuecas y vales que primero son ejecutados por personas que conforman el grupo instrumental y donde luego bailan con el público asistente, constituye un espacio de sociabilidad y creatividad en que se atenúan las distancias entre el público –turistas y familiares migrados– y quienes realizan la actuación.

Si bien la Fiesta del Mar forma parte de un proceso donde la cultura aparece profundamente vehiculada bajo la lógica neoliberal, resulta necesario resaltar que desde las propias prácticas expresivas artísticas los actores sociales dan cuenta de estos imperativos externos e incluso resisten a la desintegración a que han estado expuestos producto del mismo modelo que impone la existencia de una Fiesta del Mar. De allí que resulte conveniente pensar en futuras investigaciones que atiendan la complejidad de este tipo de manifestaciones.

Con todo lo anterior, distinguir entre manifestaciones “auténticas” –como serían por ejemplo las fiestas religiosas– y otras “inventadas” –como sería la Fiesta del Mar, o discernir entre “cultores” verdaderos y “folcloristas”, nubla las posibilidades de comprensión analítica para explorar dinámicamente el lugar de las culturas locales en los marcos que se imponen desde el mundo contemporáneo.

Agradecimientos

Los autores agradecen a la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP) por la beca que posibilitó la pasantía de Cristian Yáñez Aguilar bajo la dirección de Fernando Fischman en la Sección Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires en 2013, momento en el que se inició la redacción del presente artículo. Asimismo, desean agradecer los comentarios y sugerencias remitidos por el Consejo Editor de la Revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, lo cual permitió enriquecer la versión original del trabajo.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México FCE.
- Augusta, F. (1910). *Lecturas Araucanas (narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc)*. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica.
- Bauman, R. (1992). "Performance", en: *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. New York Oxford: Oxford University Press, 41-49.
- Bauman, R. y Briggs, Ch. (1990). "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", en: *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Briggs, Ch. y Bauman, R. (1996 [1992]). "Género, intertextualidad y poder social". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 11, 78-108.
- Briggs, Ch. (2008). *Poéticas de Vida en espacios de Muerte: Género, Poder y Estado en la cotidianidad Warao*. Quito: Abya Yala.
- Cárdenas R. y Trujillo, C. (1986). *Caguach isla de la devoción. Religiosidad popular de Chiloé*. Santiago de Chile: Lar Literatura Americana Reunida.
- Cortázar, A. (1976). *Ciencia Folclórica Aplicada. Reseña teórica y experiencia argentina*. Argentina: Fondo Nacional de Las Artes (Obra póstuma).
- Fischman, F. (2004). "Procesos sociales y manifestaciones expresivas. Una aproximación a partir de los estudios folklóricos", en: *Potlatch. Cuaderno de antropología y semiótica* 1(1), 130-142.
- Fischman, F. (2005). "Procesos de elaboración de memoria social. Una mirada desde la Folklorística", en: *Revista de Investigaciones Folklóricas* 20, 58-71.
- Floresand, Arnt; Barton, Jonathan; Román, Álvaro. (2010). "La doble jerarquía del desarrollo económico y gobierno local en Chile: El caso de la salmonicultura y los municipios chilotes", en: *EURE*, vol. 36, núm. 108, 123-148.
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria (2ª edición).
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica: curso en el college de France 1978-1979*. México: FCE.
- Guevara, T. (1908). *Psicología del Pueblo Araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Hobsbawm E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutinel, G; Reyes, W. y Wilson, H. (1998). *Presencia del acordeón en la música tradicional de Chiloé*. Tesis de Licenciatura. Chile, Pedagogía en Música, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile.
- León, M. (2003). "Medicina Hechicería y Sociedad en el Archipiélago de Chiloé. Siglos XIX y XX", en: *Revista Cultura De y Desde Chile*. 17, 59-80.
- Langdon, E. (2006). "Performance e sua diversidade como Paradigma Analítico. A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs", en: *Ilha*, vol. 8, núms. 1, 2, 163-183.
- Magisterio de Castro. (1994). *25 años de Andanzas, Mariguanzas y Jodiendas*. Chile: Olympo.

- Mansilla, S. (2006). "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, 233-243.
- Marques de Melo, J. (2008). *Mídia e cultura popular: História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação*. Brasil:Paulus.
- Mena, R. (2009). "Renato Cárdenas, investigador de la cultura chilota, 'Las salmoneiras provocaron en Chiloé un impacto mayor que la Conquista' ", en: *Nuestro.cl*, febrero.
- Morales, R. y Tamayo, M. (2012). *Racionalidades en Puga. Pueblos Originarios y Empresas: ambientes, economías y culturas*. Valdivia:Ediciones Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. (2005). *Tiempo de Lepun. Una etnografía visual del Ngillatun Williche*. Valdivia:Editorial Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. (2011). *Gozos de Santo. Fiesta, ecumenismo y heteroglosia*. Valdivia:Ediciones Kultrún, Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. (2012). *Metamorfosis ritual. Desde el Ngillatun al culto pentecostal. Teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuche williche*. Valdivia:Ediciones Kultrún.
- Moure, E.(2009). *Chiloé y Galicia. Confines mágicos*. Pontevedra:Grupo de Comunicación de Galicia en el Mundo SL, Vigo.
- Robles, E. (1910). *Guillatunes, Costumbres y creencias araucanas*. Anales de la Universidad CXXVII. Año 68. Santiago:Imprenta Cervantes.
- Ulloa Galindo, C. y C. Del Valle (2014). "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*, núm. 77, 5-16.
- Urbina, R. (1983). *La periferia meridional indiana: Chiloé en el siglo XVIII*. Valparaíso:Editorial Universitaria.
- Urbina, R. (2002). *La vida en Chiloé en los tiempos del fogón*. Valparaíso:Editorial Universidad de Playa Ancha.
- Uribe, M. (2003). *Crónicas de Chiloé, Edición Ampliada*. Chiloé:Ediciones AU-MÉN.
- Venegas, C. (2007). "Isla de Chiloé, Chile. Sitios ingeniosos de patrimonio agrícola mundial", en: *Globally Important Agricultural Heritage Systems (GLAHS). A Heritage for the Future. Experiences on Dynamic Conservation of Traditional Agricultural System*. Food and Agricultura Organization of United Nations and Wageningen International.
- Yáñez Aguilar, C. (2011). "Memorias de remeros y cambios sociales en una isla de Chiloé, Chile", en: *Historiela, Revista de Historia Oral y Regional*, vol. III, núm. 6, 231-252.
- Yáñez Aguilar, C. (2015). *Quehui: memorias de una isla del sur*. Valdivia:Ediciones TextoContexto.

Recibido: 17 de diciembre de 2014 Aprobado: 13 de abril de 2015