

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# **Gozos de Santo en Territorio `de Indios' Williche: Una Lectura Heteroglósica de la Fiesta como Espacio Intercultural.**

Rodrigo Moulian Tesmer.

Cita:

Rodrigo Moulian Tesmer (2007). *Gozos de Santo en Territorio `de Indios' Williche: Una Lectura Heteroglósica de la Fiesta como Espacio Intercultural*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/135>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/g3n>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

Norte de Chile». *Centro de Investigación de la Realidad del Norte CREAM, Cuaderno de Investigación Social N°34*. Iquique, Chile.

LARRAÍN, Jorge. 2000. *Modernidad: Razón e Identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

\_\_\_\_\_. 2001. *Identidad Chilena*. Editorial LOM, Santiago, Chile.

MACIONIS, John y PLUMMER, Ken. 1999. *Sociología*. Editorial Prentice HALL. Madrid, España.

MORANDÉ, Pedro. 1997. *Cultura y Modernización en América Latina*. Editorial Encuentro. Madrid, España.

NÚÑEZ, Lautaro. 1989. *La Tirana del Tamarugal: del misterio al sacramento*. Universidad del Norte. Antofagasta, Chile.

PARKER, Cristián. 1996. *Otra Lógica en América Latina*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile

RODRÍGUEZ, Attia. 2003. «Identidad Religiosa. Manifestaciones Metafóricas Para la Construcción de Identidad», pp.149-165. *En Nosotros Somos Quien Somos... Ensayos Sobre Identidad Cultural Iquiqueña*. Ediciones CAMPVS. Iquique-Chile.

UNDURRAGA, Armando. 1996. *Evaluación de la Religiosidad Popular Latinoamericana*. Ediciones Paulinas. Santiago, Chile.

VAN KESSEL, Juan. 1987. *Lucero del Desierto. Mística Popular y Movimiento Social*. Universidad Libre de Amsterdam. Centro de Investigación de la Realidad del Norte CREAM. Iquique, Chile.

# *Gozos de Santo en Territorio 'de Indios' Williche: Una Lectura Heteroglossica de la Fiesta como Espacio Intercultural<sup>1</sup>*

## *Joys of Saint in Williches's Land: A Heteroglossic Lecture of the Fest as Intercultural Space*

Rodrigo Moulian Tesmer\*

### **Resumen**

Esta ponencia reflexiona sobre el éxito de las festividades religiosas católicas como espacio de encuentro intercultural en el territorio ancestral williche de la Xa región; analiza las estrategias de comunicación que cada una de las partes ponen en juego y los mecanismos de seducción que aseguran su arraigo, capacidad de convocatoria y la transforman en un eficaz sistema de mediación sociocultural.

**Palabras Claves:** fiesta, heteroglossia, mediación, williche.

### **Abstract**

This paper reflects on the success of catholic festivities in ancestral williche's territory in the tenth region as place of intercultural encounter; analyses communicative strategies that each part plays and the mechanisms of seduction that assure its root, capacity of attraction, and

convert it in an effective system of sociocultural mediation.

**Keywords:** fest, heteroglossia, mediation, williche.

Cuando damos vueltas en pasacalles  
A la virgen loca Pillancura  
Con dos maderos negros que arden  
No parlamentamos a su Dios  
Tan adornado de oro y palomas  
Es Ngenmapun que danza  
En la pampa  
Hacia la casa de estrellas y luna  
Del cielo  
(Juan Pablo Huirimilla, Palimpsesto)

Desde la Antigüedad tardía la iglesia católica ha empleado la fiesta como una estrategia para evangelizar la cultura y atraer a la liturgia al pueblo. Ésta se inscribe en las luchas por la construcción del sentido, que en

\* Académico del Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile, rmoulian@hotmail.com

este caso imprime su sello en el calendario (Cruz 1995). Sobre una concepción del tiempo cíclico ritualizado por las religiones paganas, que simbolizan 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. El almanaque cristiano luego se completa con la memoria de los misterios de la Virgen y la celebración de las virtudes de los santos. La bitácora de fastos tiene una vocación inculturadora, pero se ve permeada por la cultura popular. El programa evangelizador de la fiesta aprovecha para implantarse analogías, recicla simbolismos alternos, se viste de las formas expresivas del pueblo. Al salir del claustro para instalarse en el espacio público, queda expuesto a la presencia de lógicas de consumo heterogéneas, conoce las pasiones del vulgo, cuyos ímpetus temporales le disputan la titularidad a los ministerios litúrgicos. En esta ponencia argumentamos que el éxito de la fiesta descansa en su heteroglosia, su capacidad de acoger la multivocidad y abrirse a diversos usos e interpretaciones de sentido. Así lo constatamos en el territorio ancestral williche, especialmente lo que hoy corresponde a la región de Los Lagos, donde las fiestas religiosas son el principal testimonio viviente de la evangelización católica, en el que el pueblo asume/se apropia de su ritualidad.

El concepto de sincretismo ha sido la clave de lectura dominante de la fenomenología festiva, marcada por la idea de una fusión cultural. En contraste, pero no en contra sino como suplemento proteico, explotamos aquí la noción de heteroglosia, propuesta por Mijail Batjín (1989) para referir a los diversos registros lingüísticos que conforman una lengua. Esta noción permite, igualmente, caracterizar la heterogeneidad de formas discursivas que se expresan en los espacios o situaciones sociales y en esta ponencia nos sirve para destacar la multivocidad, el pluralismo en los usos e interpretaciones, las lógicas paralelas que la celebración es capaz de albergar. Nuestra tesis es que este carácter heteroglósico es su principal estrategia de seducción, pues admite la participación de diversas lecturas y múltiples intereses. Intentamos destacar aquí la tesitura polifónica de la fiesta, de allí que partamos con una expresión polisémica: «gozos de santo», que alude tanto a misterios sobrenaturales como a placeres temporales, invoca simbolismos trascendentes al tiempo que connota pulsiones carnales. Es el arco de triunfo por el que desfila el estado de fiesta, bajo cuya aura se producen procesos de mediación de distinto signo.

Como ha mostrado Bajtin (2003) en el caso del carnaval, que precede a la cuaresma, éste permite hospedar hasta la sátira y la parodia. Esta heterogeneidad se constata con particular fuerza en el mundo hispano, donde la fiesta traspasa los hitos temporales y se muestra arraigada como forma de sociabilidad. Es el caso de las verbenas de San Antonio de Padua, San Juan Bautista o San Pedro Apóstol, cuyos antecedentes se remontan a las celebraciones primaverales mozárabes del siglo XI (Deleito 1954). El nombre de estas fiestas deriva de la costumbre de coger la planta de la verberna, de virtudes medicinales y connotaciones mágicas, en la madrugada, horario hasta el que se prolongaban las veladas festivas, que se mantienen hasta nuestros días con bailes callejeros y prodigalidad de comidas y bebidas. También el de romerías como la de San Isidro, cuyas escenas contienen notables coincidencias con los cuadros costumbristas de nuestras fiestas del sur, que más adelante mostraremos. Así retrata Ricardo Sepúlveda la conmemoración de San Isidro en el viejo Madrid (en Deleito: 1954:46):

Y a probar el cristalino líquido, y a rezar al Santo, a la vez que a pasar un día de jolgorio, se dirigían desde primeras horas de la mañana los habitantes de la villa, en honor a su patrono celeste. Iban como vanguardia devotas madrugadoras, soldados con licencia; hampones y ociosos, a la husma de convites o merodeos, y frailes mendicantes, pedigüños de limosnas, cabalgando sobre jumentos. [...]. En modestos tenderetes de lona se extendían variados comestibles: tales como conejos o cabritos asados, ropa vieja a la castellana, perdices escabechadas; las ricas empanadas de ternera, de cubilete y de picadillo de almendra... En aquel regocijo popular holgaban los melindres; los romeros se acomodaban, para comer, sobre el santo suelo, distribuyéndose en animados corrillos; y, terminada la refacción, bailaban al son de guitarras o bandurrias, acompañándose con el repiqueo de castañuelas.

La evangelización de nuestro territorio se verifica bajo los designios del Concilio de Trento, efectuado en 1563, que marca el movimiento de Contrarreforma católica en respuesta al reformismo protestante. En éste se reafirma la importancia de los elementos externos del culto para suscitar las manifestaciones de fe. De acuerdo a dictados eclesiales, es tal la «naturaleza de los hombres» que no se puede «elear fácilmente la meditación a las cosas divinas sin auxilios o medios extrínse-

cos» (Documentos Conciliares, sesión XXII, Cap V). Para esto la iglesia establece ritos y ceremonias «como bendiciones místicas, luces, inciensos, ornamentos, y otras muchas cosas de este género, por enseñanza y tradición de los Apóstoles» a fin de «excitar los ánimos de los fieles por estas señales visibles de religión y piedad a la contemplación de los altísimos misterios» (Ibid). Del mismo modo reafirma la importancia a la veneración de las imágenes, porque el honor que se les brinda «se refiere a los originales representados en ellas» y ratifica el culto de intercesión e invocación a los santos. El concilio recomienda a los obispos la enseñanza «por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias» (op.cit.: sesión XXV), en tanto a través de éstas:

se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe, y recapacitándole continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos (ibid).

Como destaca Valenzuela (2001), la Contrarreforma tridentina otorga un carácter estratégico a las manifestaciones litúrgicas y prácticas religiosas colectivas, a las que se le asigna una función pedagógica y moralizadora: «Conforme a este objetivo, ellas debían ejercer un impacto sobre las masas, integrando las artes visuales y auditivas, en una sinfonía de esplendor y voluptuosidad afectiva» (op.cit.:140). El Barroco se asume como la estética oficial de este período. Éste busca impresionar los sentidos, mover sentimientos, provocar emociones por lo que 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 que, en 1583, reúne a los obispos de las provincias americanas y al que concurren los preladados de Santiago e Imperial. Éste reclama especial atención a «las ceremonias y aparatos del culto divino», pues «es cosa cierta y notoria que esta nación de yndios se atraen y provocan sobremanera al conocimiento y veneración del summo Dios» (Vargas Ugarte 1951:374). En él se ordena, igualmente, el calendario festivo, estableciendo 35 días de celebraciones sacras, además de los 52 domingos (Barros Arana 1884). Entre las fechas reservadas al culto se cuentan varias fes-

tividades que se preservan hasta el día de hoy en la Xa región, como la purificación de la Virgen (Candelaria), la invención de la cruz (Cruz de Mayo), Semana Santa, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Todos los Santos, San Miguel Arcángel y la Purísima Concepción, entre otros. Estos días consagrados son, a la vez, días de guardar, en los que se prescribe el descanso laboral. De allí que, desde entonces, las celebraciones religiosas sean instancias propicias para la combinación de las solemnidades litúrgicas con la sociabilidad festiva.

Al decir del padre Guarda (1961), la fiesta se perfila como la primera pastoral americana. En tanto para Morandé se trata de una de las instancias donde se fragua nuestro ethos cultural, puesto que «el encuentro –cuando lo hubo- se produjo antes en el plano del ritual que en el plano de la palabra» (1984:153). Según plantea Cruz (1995), hacia el año de 1696 el calendario festivo oficial contempla 94 días, fuera de los domingos, aunque no todos eran feriados ni de precepto (en los que se impone oír misa). Estas fechas constituyen los llamados 'días de la tabla', pues por este medio se anunciaban públicamente en las parroquias. Para 1770, las festividades alcanzan los 101 días, fuera de los domingos. Entre éstos se cuentan 47 feriados (ibid). La norma eclesiástica exige dejar de trabajar para asistir a la funciones del culto, lo que brinda la oportunidad para una apropiación del tiempo libre donde se despliega el sentido lúdico y termina por instalarse el espíritu de feria.

El sustento material de los gastos que impone este itinerario de fastos queda en manos del Cabildo, institución que agrupa a los vecinos de las ciudades. La participación de éstos en las actividades litúrgicas se organiza a través de las cofradías, que constituyen instancias de sociabilidad en torno a una devoción. En la sociedad de castas, propia del orden colonial, ellas son instrumentos propicios para integrar ideológicamente a los grupos sociales subordinados. Surgen así las cofradías de negros, indios y mestizos, como la Congregación del Niño Jesús para Indios y la Congregación de Morenos y Esclavos Negros, fundadas en 1600 en la ciudad de Santiago. La primera de éstas marcha en procesión para Semana Santa que, de acuerdo al cronista Alonso de Ovalle (2003), transcurre entre «fuegos, música, danza y otras alegrías».

Los días de fiesta mayor son motivo de despliegue fastuoso, con calles engalanadas para saludar la procesión de las imágenes sagradas, que desfilan escoltadas por las cofradías, juegos corales, arcos de triunfo

florales, gasto de velas, salvas, fuegos de artificio y ejercicios de comensalidad para regocijo general. Por su carácter llamativo, y la combinación de lo cúllico y lo festivo, muestran capacidad de atraer y hacer participar a diversos grupos étnicos. Según el cronista Alonso de Ovalle (2003:251), así ocurre en Corpus Cristi santiaguino a comienzos del siglo XVII, a cuyas procepciones:

acuden los indios de la comarca que están en las chacras (que son como aldeas, a una y dos leguas de la ciudad) y trae cada parcialidad su pendón, para el cual eligen algunos días antes el alférez, y este tiene la obligación de hacer fiesta el día de la procesión, a los demás de su aillo. Es tan grande el número de gente y tal el ruido que hacen con sus flautas y con la vocería de su canto, que es menester echarlos todos por delante, para que se pueda lograr la música de los eclesiásticos.

Algo similar sucedía en la ciudad de Valdivia, donde, según Rosales (1989:410):

...aúa seis mill indios, que eran los que acudía más continuos a ella, los cuales, se hicieron muy ladinos, y hablaban la lengua española con grande propiedad, vestían a lo español, y acudían los domingos, y fiestas a oír missa a sus parroquias, y a confesiones y procesiones de Semana Santa, y demas fiestas, como christianos muy antiguos.

El primado formal de la ritualidad barroca, más preocupada de la parafernalia y del boato del culto externo que de las políticas del sentido, permite la participación y apropiación de la fiesta desde diversas lógicas. Ésta se instala en el espacio colonial como una manifestación polivalente en que las representaciones litúrgicas se superponen a las prácticas de sociabilidad y ofrecen una doble convocatoria: devocional y celebrante. Así, el Sínodo del obispado de Santiago de 1688 informa de las «vocerías, bayles y bebidas» a que dan lugar las cofradías (Carrasco 1983:53) y condena los «concursos de hombres, y mujeres, bailes y músicas profanas e indecentes» que se producen en las fiestas de la Natividad, San Juan Bautista y Santa Cruz (op.cit.:67). Las prevenciones de la iglesia no logran detener las ambivalencias de la religiosidad popular. En este marco de performatividad ritual y sociabilidad festiva, las poblaciones amerindias encuentran un espacio de integración y expresividad de sus propias matrices culturales. La fiesta arraiga en nuestra sociedad como una manifestación heterogélica. Ella no sólo

ni siempre da lugar a una fusión o mezcla sincrética, sino se muestra capaz de albergar lecturas y lógicas diversas. La mediación cultural que produce da lugar a una ecúmene heterogénea. Mientras para la iglesia constituye un medio para integrar culturalmente a la cristiandad a los grupos sociales americanos, para éstos la fiesta es una oportunidad para participar del nuevo orden social, manteniendo sus formas de expresividad.

### *Cofradías, cabildos y 'borracheras'*

La «Fiesta de los indios caciques en honor de San Miguel Arcángel» celebrada hasta nuestros días en la ciudad de Calbuco es un buen ejemplo de apropiación cultural. Este santo considerado por el catolicismo príncipe de los ángeles y comandante de los ejércitos celestiales, célebre por haber expulsado a Satanás del cielo, aparece ungido en patrono y protector de la población indígena. Su imagen llega hasta aquí el año de 1602 con los españoles sobrevivientes de la destruida ciudad de Osorno, que fundan la Villa y Fuerte de San Miguel en la isla de Gaicaén. El calendario católico consigna al 29 de septiembre como fecha de conmemoración oficial del Santo, que en esta ciudad se celebra prendiendo luminarias. Sin embargo, la fiesta mayor se realiza la tercera semana de mayo, coincidiendo con la Ascensión del Señor. Según la tradición oral, registrada por el padre Bergenhenegouwen (s/f) y contextualizada por Tampe (1983) y Barruel (1992,1997), durante el levantamiento indígena del año 1712, la imagen del Santo fue secuestrada por los alzados en armas y conducida hasta la isla de Abtao. La restitución de la reliquia se condiciona a la supresión de una serie de obligaciones que imponía el servicio de la encomienda y una mejoría en las condiciones de comercio con los hispanos. La entrega de la imagen se habría verificado coincidiendo con el día de la Ascensión del Señor al cielo, dando origen a la 'Fiesta de Los Indios Caciques en Honor a San Miguel Arcángel', en el que celebran la eficaz intercesión del Santo en favor de sus derechos. La memoria narrativa de los antiguos habitantes de Calbuco, retenida por Tampe (1983:118), consigna que «previo a la festividad, los caciques representantes de las capillas de curato, elegían al Cacique principal, que en su calidad de jefe debería dirigir y presidir las festividades». Éste asumía la condición de autoridad del pueblo. Bergenhenegouwen (s/f:175), quien fuera párroco de la ciudad, afirma que tal investidura caía en manos del procurador. De acuerdo a las versiones recopiladas

por éste: «antes la fiesta era específicamente india. Los españoles que se llamaban 'los blancos' tenían que quedar humildes al lado o en algún rincón de la iglesia. La fiesta era de los indios». Al comenzar la novena, llegaban las imágenes desde capillas de las localidades e islas vecinas y la gente que las acompañaba se quedaba en Calbuco hasta el término de la festividad. Así, «la playa se llenaba de carpas, hechas de las velas de las lanchas» (op.cit.:174), donde pernoctaban los peregrinos. La congregación de gentes producía algún desorden, de modo que «no se podía ir en la noche después de la misa por las borracheras» sin temor «a perder el sombrero». Hoy en día se advierte en sus actos mayor compostura y un verdadero sentido de devoción religiosa, no obstante la fiesta de Calbuco es un claro ejemplo de heteroglosia. La iglesia ha intentado darle a la celebración un énfasis cristológico, destacando la conmemoración de la Ascensión del Señor a los cielos, mientras el pueblo celebra a San Miguel. Hemos tenido la oportunidad de escuchar al obispo de Puerto Montt predicando el día que la tradición local reserva a recordar al santo, sobre el verdadero sentido de esta festividad. Tras él, como todos los años, la cofradía de San Miguel, los patrones, fiscales y procurador sacan en procesión al arcángel protector del pueblo, escoltado por las demás imágenes, le ofrecen un ritual de batido de banderas y entonan su himno: «En las campañas del cielo/ toca alarma San Miguel/ previniendo sus ejércitos/ contra el soberbio Luzbel./ Suenen clarines retumben las cajas/ baten las banderas de nuestro patrón/ que luzca y brille como el mismo sol».

En el espacio insular de Chiloé, las festividades católicas ocupan el lugar que antiguamente correspondía a la ritualidad veliche como espacio de sociabilidad. Así se deja entrever en las observaciones del primer obispo de la diócesis:

Laudable es en extremo la piedad y devoción que estimula y fomenta esos exteriores actos de religión, que a la par que arraigan en los ánimos el sentimiento religioso, contribuyen a estrechar los vínculos de unión i fraternidad en la multitud que con ese objeto se reúne, [...] de individuos que viviendo diseminados en remotas i más o menos distantes habitaciones, apenas se les ve reunidos, sino es en las festividades de que hablamos (Donoso 1845b:24).

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*. Los *williche* asumen ésta con sentido sacrificial, expuesto en la entrega de «ofrendas de varias especies de comestibles, y aún de carnes y animales» (Retamal 1983:141), al punto que el Sínodo diocesano de Ancud de 1851 prohíbe su colocación en la iglesia durante la misa.

Algunas de las manifestaciones festivas contienen el registro de las formas simbólicas de la cultura ancestral. Es el caso de la fiesta del Cabildo de Compu. En ella se rinde culto en días sucesivos a cuatro figuras: el Sagrado Corazón, el niño Jesús de Praga, san Pascual Bailón y la Virgen del Carmen, que constituye la devoción principal a la que se dedica la función, una estructura tetralógica que recuerda la organización familiar del panteón mapuche. Cada una de las imágenes dispone de un cabildo compuesto de cuatro cargos: supremo o supremo, gobernador, coronel y abanderado. En el caso de la virgen del Carmen, contempla además un grupo infantil compuesto de tres roles: suprema o supremo, gobernador o princesa y acompañado. Se trata de una institución presente en varias fiestas parroquiales chilotas, que organiza a los fieles para proveer el sustento a la celebración. Quien ostenta el título de supremo ofrece alimentación para el sacerdote, fiscal, patrón y otros miembros del cabildo. Antaño, su composición era mucho más compleja e incluía los cargos de supremo, gobernador, primer coronel, segundo coronel, primer regidor, segundo regidor, primer ayudante, segundo ayudante, primer abanderado, segundo abanderado (Vázquez de Acuña 1956:20), a modo de escalafón por el que se asciende de año en año hasta alcanzar el rango principal. Según el obispo Donoso (1845b) los cargos superiores acostumbraban a presentarse a la iglesia con vistosos uniformes militares y recibían trato privilegiado y honores rituales.

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, en el *ngillatun*. Al atardecer del quince de julio se efectúa la misa de vísperas de la Virgen del Carmen. Tras la eucaristía el pueblo se dirige al ritmo del *pasacalles* hasta la sede social para prodigarse en bailes de valeses y cuecas. Antiguamente la velada duraba toda la noche animada por cantos, cuentos, adivinanzas y agasajos de viandas y bebidas espirituosas. Hasta las cinco de la mañana en que correspondía ir a buscar al sacerdote para realizar la *diana*. Así lo describe Vázquez de Acuña (op.cit.28):

el fiscal con los *emplegados* (cargos) se reúnen en la capilla, toman sus respectivos estandartes, banderas y paramentos, y así ataviados, acompañados de la murga y de los escopeteros, dan un rodeo a la iglesia, que es un nuevo pasacalle, para seguidamente dirigirse a la casa donde se hospeda el cura. Frente a la ventana del dormitorio de éste se detienen y los escopeteros descargan sus armas y después entonan cánticos religiosos relativos a la Virgen.

Esta disposición de vigilia nocturna y el rito del alba muestran analogías con el orden de las acciones en el ngillatun, que presenta en el amanecer uno de los momentos centrales.

Los jesuitas introdujeron las funciones del culto en la isla de Chiloé, que los franciscanos continuaron como método de evangelización. Ello se expresa en la proliferación de las fiestas de santo, la afición por las dramatizaciones sacras y otras manifestaciones performativas de la religiosidad. El obispo Donoso (1845a:3) hace balance crítico de ellas en su primera carta pastoral. En ésta refiere a la práctica de la flagelación pública «que bajo la capa del disfraz [...] llegó a convertirse en un medio seguro y acto jeneral de raptos, salteos y otros desórdenes»; la realización de procesiones nocturnas, en que la numerosa población de ambos sexos «se daba a la realización de proyectos amatorios fraguados de antemano»; las solemnidades llamados aguinaldos y nochebuena «en las que se profanaba escandalosamente la casa del Señor, convirtiéndola en teatro de diversiones de taverna, en las que campeaban las risotadas, las burlas y se entonaban soeses canciones, que no pocas veces tenían por objeto zaeir a corporaciones o personas respetables». Su inventario prosigue con los bailes de enmascarados a los que califica de 'indecentes', que se realizaban durante el Corpus Christi, donde «se desaogaban pasiones innobles, recitando romances y asiendo descripciones siempre satíricas e injuriosas, que probocaran inmorales represalias». Se encuentran también en el catastro del obispo los nacimientos, exhibiciones «que jeneralizadas a impulsos de deboción, se convirtieron en breve en dibernaciones profanas». El repertorio termina en la Cruz de Mayo, que reúne a los vecinos para rezar el rosario y «pasar enseguida al canto, al baile y la embriagues, ejercicios piadosos en que inbierten el resto de la noche asiendo durar la función algunos días en memoria de inbencion de la Santa Cruz».

El compendio de agravios a las normas de fe que presenta monseñor Donoso muestra nítidamente la lucha

por la hegemonía del sentido de las celebraciones religiosas, donde el magisterio eclesial contrasta con la vivencia popular. En el mismo documento, el prelado denuncia:

la antigua práctica tan jeneralizada en los campos y pueblos de segundo orden, de levantar gran número de ramadas a inmediaciones de la Iglecia en la que solemnizaba la festividad de algun santo o algun misterio de nuestra Santa relijion, donde se reunian y alojaban los concurrentes de diferentes lugares, permaneciendo algunos días abandonados a la embriaguez, saraos, juegos y otros esesos.

La persistencia de estas prácticas, pese a la insistencia de los sínodos por abolirlas, muestra los espacios de autonomía respecto del poder eclesial, que no puede imponerse más allá de la retórica, sino a costa de suprimir la fiesta. Una medida extrema que tampoco prospera, porque cuando se intenta el pueblo muestra que no necesita del clero para expresar su devoción. No deja de ser paradójal que mientras los cronistas de los siglos XVI y XVII califican las manifestaciones rituales mapuches de 'borracheras,' los moralizadores del siglo XIX apliquen igual calificativo a las festividades religiosas católicas. Así, por ejemplo ocurre con la Virgen de Candelaria en Carelmapu. De acuerdo a Carlos Juliet, miembro de una expedición hidrográfica de la armada: «Esta fiesta que se denomina relijiosa es como todas las de su especie en el Sur, una especie de feria i el pretesto para hacer orjías i desórdenes de todo jénero» (1875). Según el observador:

Los concurrentes no bajan de 4 o 5000 i por su diversidad de trajes i grande espíritu de diversión constituyen un grupo remolineador, tumultuoso y desordenado, de donde parten voces vinosas, palabras groseras, tiros de escopetas, relinchos de caballos, aullidos de perros, etc. Ahí se reúnen trajes de diversas épocas con el clásico levita, el poncho i las rojas caperuzas i bonetes de los indios de Osorno. [...] La Iglesia se rodea de tiradores de escopeta que atruenan el aire en compañía de las campanas. Algunos músicos venidos de Ancud i una prodijiosa cantidad de guitarras, harpas i otros instrumentos, animan más ese cuadro desorden [...].

«El Chilote» de Ancud en su edición del 9 de febrero de 1871, concuerda en su impresión:

Esta festividad, como muchas otras de nombre relijioso, es en mayor parte profana. Las celebraciones de iglesia nunca son tan concurridas i tan

animadas como las que se hacen en las casitas i carpas que hai, i se improvisan alrededor del lugar (...). En medio de todo el bullicio, de las disputas, de los pleitos, de los bailes, de las remoliendas a caballo de los huazos, de los tiros de algunas escopetas que se descargan por manda i en honor de la virgen, se oye cuando se acerca a la iglesia, el rezo i los cánticos religiosos de los sacerdotes i de los devotos que entran en el lugar santo por un momento i salen satisfechos de haber cumplido su devoción o promesa para ir enseguida a entregarse a las desordenadas alegrías fuera del templo. Aquello parece una Babilonia.

Desde Carelmapu la fiesta de la Virgen de la Candelaria se propaga hasta el río Rahue con los primeros pobladores de la refundada ciudad de Osorno. La misión que la cobija es fundada por los franciscanos en 1794 en el sector de Coyunco (al norte de Osorno) bajo la titularidad de San Juan Capistrano. Su fundación es el resultado directo de la firma del Tratado de las Canoas el 8 de septiembre de 1793, que sella la pacificación definitiva de las agrupaciones williche del Futawillimapu o grandes tierras del sur. Entre las condiciones que éste establece se encuentran la aceptación de los misioneros para su evangelización, el bautismo e instrucción cristiana de los niños, el casamiento por la iglesia y el cumplimiento por la población indígena de las obligaciones cristianas. Para llevar adelante su tarea los hermanos seráficos instauraron el método de turnos de estadía de los naturales en la misión, de modo de hacer pasar por ella a toda la población del entorno durante el período del año. La asistencia al adoctrinamiento tenía un carácter obligatorio, que se cautelaba con la vigilancia de los 'capitanes de indios', funcionarios que recorrían las comunidades para asegurar la comparecencia de los neófitos. En el marco de este sistema de evangelización impuesto y ajeno, los williche encuentran en la fiesta un espacio de participación, afín con sus formas de sociabilidad. Los días de santo, de misterios gozosos, piadosos y gloriosos, fiesta y feria, son en el territorio williche días de llallipun, trawun y conchavo. La fiesta se consagra como un sistema de mediación de doble signo. Mientras para la iglesia es un medio de evangelización que permite integrar la población williche a la religión, para ésta es un mecanismo estratégico de integración, que a la vez posibilita

la continuidad de algunos patrones sociales, sociales y cosmovisionarios.

Domeyko (1978), quien visita la misión de Quilacahuín hacia 1845, informa que desde ella «sale en ciertas fiestas un nutrido grupo de indios a pie, en procesión a Osorno, llevando imágenes santas y estandartes, y regresa en orden». Es probable que su peregrinaje haya sido a la Candelaria de Rahue, replicando la costumbre mapuche del 'wichan' o visita, que en el ngillatun señala la alianza entre congregaciones rituales. Por Señoret (1877) sabemos que hacia el tercer tercio del siglo XIX esta celebración había ganado «cierta celebridad local» y que se producía una aglomeración de vecinos que concurría para ese día en romería «atraídos a la misión más por el incentivo de la fiesta que por el fervor religioso». Hacia 1876 se establece en Quilacahuín la fiesta de la Virgen de la Merced (Camerino), que pronto adquiere popularidad y da lugar al levantamiento de ramadas y cocinerías para atender a sus devotos, que de la misa solemne y procesión pasan a los brindis y el baile. En la segunda mitad del siglo pasado esta función pierde fuerza en Quilacahuín, pero en su lugar cobra importancia el culto San Sebastián, donde hasta el día de hoy tras la representación litúrgica se organizan corridas de caballo a la chilena. En la misión de San Juan de la Costa desde fines del siglo XIX las comunidades indígenas concurren el 20 de noviembre a la Virgen del Perpetuo Socorro. En torno a esta celebración se organiza en la actualidad la semana local, que incluye la instalación de una feria costumbrista y la presentación pública de diversas manifestaciones culturales étnicas. Aquí, como en Rahue, para el día de la Candelaria concurren los caciques y las bandas de rogativas indígenas, que encabezan la procesión de las imágenes. En San Juan de la Costa la heteroglosia de estas instancias festivas se hace explícita. Durante la liturgia se concede un espacio para el homenaje a la Virgen de las delegaciones williche, durante el cual es posible ver situados ante la imagen a los caciques o maestras de ceremonias, pidiendo a las deidades y espíritus ancestrales: Abuelito Wenteyao, Chaw Antu, Ñuke Ale.

## Notas

<sup>1</sup> Esta ponencia se ha elaborado en el marco del proyecto Fondecyt 1050309, «Mediaciones rituales y cambio social: desde el ngillatun al culto pentecostal».

## Bibliografía

- BAJTIN, Mijail. 1989. *Teoría y estética de la novela*. Taurus. Madrid.
- BAJTIN, Mijail. 2003. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Alianza Editorial.
- BERGENHENEGOUWEN, Juan José. Sin Fecha. *Libro historial*. Manuscrito Inédito, parroquia de Calbuco.
- BARROS ARANA, Diego. 1884. *Historia Jeneral de Chile*. Rafael Jover Editor. Santiago.
- BARRUEL, Esteban. 1992. *Breve descripción geográfica y toponímica de Calbuco y de los apellidos aborígenes de Chiloé*. Viña del Mar.
- BARRUEL, Esteban. 1997. *Los fiscales de Chiloé. Una ruta devocional*. Ediciones Orígenes. Santiago.
- CARRASCO, Bernardo 1983. «Sínodo diocesano que celebró el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor maestro don frai Bernardo Carrasco i Saavedra obispo de Santiago de Chile». En Bernardo Carrasco y Manuel de Alday, *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*. Instituto de Teología Española de la Universidad de Salamanca. Madrid, Salamanca.
- CRUZ, Isabel. 1995. *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- DELEITO Y PIÑUELA, José. 1954. *También se divierte el pueblo*. Espasa-Calpe. Madrid.
- DOCUMENTOS CONCILIARES. *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento*. Biblioteca Electrónica Cristiana. [www.multimedios.org/docs2/d000436](http://www.multimedios.org/docs2/d000436) Consultada el 30 de septiembre de 2007.
- DONOSO, Justo. 1845a. «Carta pastoral primera que el obispo electo de Ancud dirige al clero y pueblo de la diócesis». Documento Anexo en Francisco Cárcamo, *Los obispos de San Carlos de Ancud a través de sus cartas pastorales*. Planteamientos, posiciones 1845-1889. Tesis para optar al título de profesor de historia. Universidad Austral de Chile. Valdivia.
- DONOSO, Justo. 1845b. *Instrucción pastoral al clero y pueblo de la diócesis para la reformas de algunos abusos y costumbres inmorales*. Ancud.
- DOMYKO, Ignacio. 1978. *Mis viajes*. Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago.
- GUARDA, Gabriel. 1961. *Formas de devoción en la edad media de Chile. La virgen del Rosario en Valdivia*. Apartado N°1 de Historia. Ediciones Historia. Pontificia Universidad Católica. Santiago.
- JULIET, Carlos. 1875. «Informe del ayudante de la comisión exploradora de Chiloé y Llanquihue». *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile N°1*. Imprenta El Ferrocarril.
- MORANDÉ, Pedro. 1984. *Cultura y modernización en América Latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica. Santiago.
- OVALLE, Alonso. 2003. *Histórica Relación del Reino de Chile*. Consejo Nacional del Libro y la Lectura & Pehuén. Santiago.
- RETAMAL, Fernando. 1983. *El primer sínodo chileno de la época republicana: Ancud 1851*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- ROSALES, Diego. 1989. *Historia General de Reino de Chile. Flandes Indiano*. Editorial Andrés Bello.
- SEÑORET, Manuel. 1883. «Exploracion del río Rahue i del lago Rupanco». *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, año VIII.
- TAMPE, Eduardo. 1983. *Desde Melipulli hasta Puerto Montt. Trayectoria de ciento treinta Años*. Tomo 1. Santiago.
- VALENZUELA, Jaime. 2001. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en el Chile colonial (1609-1709)*. Editorial LOM. Santiago.
- VÁZQUEZ DE ACUÑA, Isidoro. 1956. *Costumbre religiosas de Chiloé y su raigambre hispana*. Santiago. Centro de Estudios Antropológicos. Santiago.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1951. *Concilios Limenses*. Tomo 1. Lima.