Chiloé: tras las huellas de la nostalgia.
Identidad nacional en el periodo de transición
de la forma comunidad agraria a la forma valor, durante la segunda mitad del siglo XX

Jamadier Esteban Uribe Muñoz

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)
Facultad de Filosofía y Educación
Programa de Doctorado en Psicología
Valparaíso, Chile
&
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Programa de Doctorado en Historia
La Plata, Argentina
2023

Chiloé: tras las huellas de la nostalgia.
Identidad nacional en el periodo de transición
de la forma comunidad agraria a la forma valor, durante la segunda mitad del siglo XX

Jamadier Esteban Uribe Muñoz

Directoras
Marcela González Barrientos (PUCV)
Patricia Flier (UNLP)

Trabajo para optar al grado de Doctor en Psicología (PUCV)
y Doctor en Historia (UNLP)

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)
Facultad de Filosofía y Educación
Programa de Doctorado en Psicología
Valparaíso, Chile
&
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Programa de Doctorado en Historia
La Plata, Argentina
2023

A Jesús Nazareno de Cahuach.

In memoriam del maestro
Mario Cesar Uribe Velásquez,
mi abuelo.

Agradecimientos

A mi amada esposa Araxzha, por el amor, el compromiso, la paciencia, las correcciones y el diálogo permanente que abonó este trabajo. Por cruzar juntos la Cordillera primero y el Canal después, por hacer nuestros caminos, caminando de la mano.

A mis padres, Marcos y Neddiel, por su eterno apoyo intelectual, material y logístico, sin los cuales esta investigación hubiese sido, sencillamente, inconcebible.

A mi hermano Xavier, mi primera fuente de consulta y discusión historiográfica. A mi primo Francisco, mi primera fuente de consulta y discusión filosófica.

Al compañero senador bolivariano, Alejandro Navarro, por confiar en mí y ayudarme a compatibilizar el trabajo y mis estudios doctorales. Que la historia sepa que estas páginas –así como los libros y las decenas de artículos publicados como doctorando– fueron escritas en los entretelones de la lucha por los Derechos Humanos del hermano pueblo de Chile, cuando la injusticia de la justicia, la tortura de sus celadores y el desamor de su economía golpeaban sus entrañas.

A mis eternos amigos, Pablo Johnson, Pablo Salinas y Matis Young, compañías entrañables de mi vida universitaria y añoranza insistente de mi adultez.

A la familia Salinas Mejías, por adoptarme en nombre de Dios y darme un hogar en Viña del Mar, por el vino y el pan compartido, por la fe inculcada.

A mis maestros Luisa Castaldi y Patricio Medina, por educar mi mirada y afinar mi escucha, por enseñarme a navegar los mares del silencio, lo no dicho y lo que queda por decir.

A mi directora Marcela González, por la libertad creativa y la compañía rigurosa, por respetar y apoyar mi convicción de la necesidad de un diálogo profundo y constitutivo entre la psicología y la historia.

A mi directora Patricia Flier, por acogerme junto a mi familia en La Plata, por su amable y riguroso “hostigamiento” para convertirme en lo más cercano posible a un historiador, por recordarme siempre la importancia de pensar con los pies sobre nuestra tierra.

A Renato Cárdenas y Clara Andrade, hoy fallecidos, por la gentileza y el cariño que tuvieron al compartirme su vida para hacer historia. También a sus familias, por liberar sus nombres del anonimato y regalar a Chiloé sus testimonios.

A Rodolfo Urbina, Carlos Trujillo, Armando Bahamonde y don Hernán, por el tiempo y la amabilidad, por la confianza que entraña compartir la intimidad de sus biografías a la escucha psicológica, siendo grandes y reconocidas personalidades del Archipiélago.

A todos ustedes y a quienes no alcanzo a nombrar: muchas gracias.

Resumen

La presente tesis, estudia la identidad nacional de las gentes del Archipiélago de Chiloé, en la segunda mitad del siglo XX, periodo conocido por los cambios en la estructura social del territorio, que aquí se conceptualizan como una transición de la forma comunidad agraria a la forma valor. Se utilizó un enfoque cualitativo, en el marco interdisciplinario de la historia oral, recogiendo, sobre todo, los aportes de la psicología social y la historiografía.

La investigación se construyó a partir de entrevistas en profundidad a seis testigos de la época, nacidos con anterioridad a la década de 1960. Las entrevistas fueron sometidas a un análisis temático, que se complementó con fuentes primarias del periodo y una revisión narrativa de la literatura al respecto.

El objetivo general fue: Comprender la identidad nacional de las gentes de Chiloé nacidas con anterioridad a la década de 1960, durante el periodo de transición entre la forma comunidad agraria y la forma valor en la segunda mitad del siglo XX. Los objetivos específicos fueron: (1) identificar, describir y analizar las transformaciones sociales del Archipiélago de Chiloé durante la segunda mitad del siglo XX; (2) reconocer e indagar en las memorias de personas nacidas en el Archipiélago de Chiloé antes de la década de 1960, los temas más relevantes para la construcción de su identidad nacional; y (3) establecer la relación entre las transformaciones sociales del periodo de transición de la forma comunidad agraria a la forma valor y los temas más relevantes de las memorias de personas nacidas en el Archipiélago de Chiloé antes de la década de 1960, en virtud de su identidad nacional.

Los resultados muestran un Chiloé que vivió la hegemonía de la forma comunidad agraria, con una identidad tensionada entre lo rural y lo urbano, lo indígena y lo español, y lo chilote y lo chileno. Las comunidades agrarias tenían una organización horizontal basada en la colaboración recíproca, en contraste con las ciudades, estratificadas por etnia y clase; siendo el mito y la religiosidad el principal espacio de articulación entre ambas.

El terremoto de 1960, marcó un punto de inflexión en la historia de la identidad nacional de Chiloé, el que fue seguido de una progresiva intervención estatal y la apertura de vías de

comunicación que acercaron Chiloé a Chile, al tiempo que se instaló el paradigma del folklore de proyección para abordar las particularidades culturales del territorio.

Tras el golpe de Estado de 1973 en Chile y las reformas económicas de 1975, el curso del desarrollo de Chiloé tuvo un giro hacia la forma valor, que desarticuló las comunidades agrarias en vías de modernización y dio paso a una profunda guerra cultural, que hizo entrar en crisis el folklore de proyección, en una disputa por el control del Archipiélago.

Se concluye que la identidad nacional de Chiloé sufrió una constante reconfiguración entre tradición y modernidad, en un proceso complejo de negociación de la memoria colectiva frente a la forma valor que modificó los procesos de socialización de las comunidades agrarias.

Resumo

A presente tese estuda a identidade nacional dos povos do Arquipélago de Chiloé, na segunda metade do século XX, período conhecido por suas mudanças na estrutura social do território, que aqui se conceituam como uma transição da forma comunidade agrária para a forma valor. Foi utilizada uma abordagem qualitativa, no marco interdisciplinar da história oral, coletando, sobretudo, as contribuições da psicologia social e da historiografia.

A pesquisa foi construída a partir de entrevistas aprofundadas com seis testemunhas da época, nascidas antes da década de 1960. As entrevistas foram submetidas a uma análise temática, complementada com fontes primárias do período e uma revisão narrativa da literatura a respeito.

O objetivo geral foi: Compreender a identidade nacional dos povos de Chiloé nascidos antes da década de 1960, durante o período de transição entre a forma comunidade agrária e a forma valor na segunda metade do século XX. Os objetivos específicos foram: (1) identificar, descrever e analisar as transformações sociais do Arquipélago de Chiloé durante a segunda metade do século XX; (2) reconhecer e investigar nas memórias de pessoas nascidas no Arquipélago de Chiloé antes da década de 1960, os temas mais relevantes para a construção de sua identidade nacional; e (3) estabelecer a relação entre as transformações sociais do período de transição da forma comunidade agrária para a forma valor e os temas mais relevantes das memórias de pessoas nascidas no Arquipélago de Chiloé antes da década de 1960, em função de sua identidade nacional.

Os resultados mostram um Chiloé que viveu a hegemonia da forma comunidade agrária, com uma identidade tensionada entre o mundo rural e o mundo urbano, o mundo indígena e o mundo espanhol, e o mundo chilote e o mundo chileno. As comunidades agrárias tinham uma organização horizontal baseada na colaboração recíproca, em contraste com as cidades, estratificadas por etnia e classe; sendo o mito e a religiosidade o principal espaço de articulação entre ambas.

O terremoto de 1960 marcou um ponto de inflexão na história da identidade nacional de Chiloé, seguido de uma progressiva intervenção estatal e a abertura de vias de comunicação que aproximaram Chiloé do Chile, ao mesmo tempo em que se instalou o paradigma do folclore de projeção para abordar as particularidades culturais do território.

Após o golpe de Estado de 1973 no Chile e as reformas econômicas de 1975, o curso de desenvolvimento de Chiloé teve uma guinada em direção à forma valor, que desarticulou as comunidades agrárias em vias de modernização e deu espaço a uma profunda guerra cultural, que fez entrar em crise o folclore de projeção, em uma disputa pelo controle do Arquipélago.

Conclui-se que a identidade nacional de Chiloé sofreu uma constante reconfiguração entre tradição e modernidade, num complexo processo de negociação da memória coletiva perante a forma valor que modificou os processos de socialização das comunidades agrárias.

Abstract

This thesis studies the national identity of the people of the Chiloé Archipelago in the second half of the 20th century, a period known for its changes in the social structure of the territory, which are conceptualized here as a transition from the agrarian community form to the value form. A qualitative approach was used, within the interdisciplinary framework of oral history, mainly collecting the contributions of social psychology and historiography.

The research was built from in-depth interviews with six witnesses of the time, born before the 1960s. The interviews were subjected to a thematic analysis, complemented by primary sources from the period and a narrative review of the literature on the subject.

The general objective was: To understand the national identity of the people of Chiloé born before the 1960s, during the transition period between the agrarian community form and the value form in the second half of the 20th century. The specific objectives were: (1) to identify, describe and analyze the social transformations of the Chiloé Archipelago during the second half of the 20th century; (2) to recognize and inquire into the memories of people born in the Chiloé Archipelago before the 1960s, the most relevant themes for the construction of their national identity; and (3) to establish the relationship between the social transformations of the transition period from the agrarian community form to the value form and the most relevant themes of the memories of people born in the Chiloé Archipelago before the 1960s, by virtue of their national identity.

The results show a Chiloé that lived under the hegemony of the agrarian community form, with an identity tensioned between the rural and the urban, the indigenous and the Spanish, and the Chilote and the Chilean. The agrarian communities had a horizontal organization based on reciprocal collaboration, in contrast to the cities, stratified by ethnicity and class; with myth and religiosity being the main space for articulation between the two.

The 1960 earthquake marked a turning point in the history of Chiloé's national identity, which was followed by progressive state intervention and the opening of communication routes

that brought Chiloé closer to Chile, while the folklore projection paradigm was installed to address the cultural particularities of the territory.

After the 1973 coup d'état in Chile and the 1975 economic reforms, the course of Chiloé's development took a turn towards the value form, which dismantled the agrarian communities on the path to modernization and gave way to a profound cultural war, which caused the projection folklore to go into crisis, in a dispute over control of the Archipelago.

It is concluded that the national identity of Chiloé underwent a constant reconfiguration between tradition and modernity, in a complex process of negotiating collective memory in the face of the value form that modified the socialization processes of agrarian communities.

Índice

Índice de contenidos

Introducción. Tras las huellas de la nostalgia: el sentido de la cuestión 17
Coordenadas teóricas para el estudio de la identidad nacional a partir de la historia oral 25
Sobre el sentido de la palabra "nación" en este trabajo 26
La nación: del objetivismo al giro psicosocial 28
Del giro psicosocial a la Teoría del Control Cultural de Guillermo Bonfil Batalla 30
Sobre el aporte de la recepción marxista de Álvaro García Linera a la cuestión nacional 33
Consecuencias teóricas para el estudio de las naciones y los aportes de la historia oral 35
Metodología 40
Supuestos de la investigación 41
Pregunta de investigación 41
Objetivos 41
Objetivo general 41
Objetivos específicos 41
Opciones metodológicas para esta investigación 42
Síntesis esquemática de temas y temporalidades 47
Arribos y derivas de las naciones de Chiloé 51
Primeros poblamientos y los afluentes de las primeras naciones 54
Colonialismo monárquico: el afluente español 60
La Encomienda y el mito de los "indios" dóciles 60
Las Misiones Circulares y el cristianismo chilote 64
Los bravos soldados de Chiloé, el último bastión de la Corona 67
Colonialismo republicano y la actual dependencia político administrativa de Chiloé 69
El intramuros de Chiloé 76
La comarca 79
La economía 79
Aislamiento 85
La vida social 89

La escuela 92
La ciudad 95
En Santiago no se admite a los chilotes 95
Contactos entre la ciudad y el campo 98
La ciudad del desprecio 102
Mito (o ni tanto) y religiosidad 106
Mundo mítico (o ni tanto) 106
Religiosidad 109
Aperturas del espacio insular 116
Terremoto 118
Conmoción 123
Solidaridad y postergación 125
Rezar, rezar, rezar y rezar... 131
Aperturas y vertebraciones del espacio insular 134
Puerto Libre 134
El camino 139
La radio 143
La proyección folklórica y su desarrollo en Chiloé 147
El folklore de proyección 149
Los conjuntos del magisterio 154
Los albores del neoliberalismo en Chiloé (I) 158
Conflictividad política 160
Golpe de Estado y persecución política 167
Las pesquerías y la acumulación originaria en Chiloé 177
La explotación de los fondos marinos y las avalanchas de gente 177
Los inicios de la producción industrial y la salmonicultura 185
Los albores del neoliberalismo en Chiloé (II) o la crisis del paradigma de la proyección folklórica 193
Primera crisis: la crisis política 200
Segunda crisis: la cultura del escenario 205
Tercera crisis: de la delegación de la voz 212

Cuarta crisis: Taller Aumen y la crisis del localismo 218
Conclusiones 229
A modo de corolario: algunas proyecciones de la investigación 239
Referencias 241

Índice de imágenes

Imagen 1 Mapa de América del Sur 18
Imagen 2 Mapa del Archipiélago de Chiloé 19
Imagen 3 Mapa de la Patagonia chileno-argentina 55
Imagen 4 Costa de Payos, Chiloé 57
Imagen 5 Zonas de influencia del pueblo cunco y del pueblo mapuche al sur del río Biobío 59
Imagen 6 Emplazamiento de la capilla de Quehui 66
Imagen 7 Calle de San Carlos de Chiloé, actual Ancud, hacia 1829 70
Imagen 8 Plaza de San Carlos de Chiloé, actual Ancud, 1835 71
Imagen 9 Indígenas chilotes recogiendo leña 73
Imagen 10 Sección de la estructura de la cocina-fogón, propia de la vivienda campesina chilota 90
Imagen 11 Tarjeta de Navidad de FUNDECHI y Radio Estrella del Mar 200
Imagen 12 Hoja literaria de Neddiel Muñoz Millalonco, integrante de Aumen desde su formación en 1975 223

Índice de tablas

Tabla 1 Los ámbitos de la cultura en función del control cultural 32
Tabla 2. Caracterización de los entrevistados 43

Índice de figuras

Figura 1 Ciclo anual de producción en las comarcas 81
Figura 2 Modelo de ciclos recíprocos de trabajos cooperativos de la comunidad doméstica 83

Índice de fotografías

Fotografía 1 Típica lancha chilota captada frente a Calbuco el año 1930 85

Fotografía 2 Estación de ferrocarriles de Ancud, década de 1930 87

Fotografía 3 La Playa, década de 1940, lugar de intercambio entre los productores de las islas interiores y las gentes de la ciudad 100

Fotografía 4 Cena en homenaje el Presidente Pedro Aguirre Cerda en el Teatro Centenario de Castro, 1939 103

Fotografía 5 Procesión del Nazareno de Caguach, 2018 113

Fotografía 6 Calle Blanco Encalada en la ciudad de Castro tras el terremoto del 22 de mayo de 1960 120

Fotografía 7 Foto de la bahía de Ancud el 22 de mayo 1960 122

Fotografía 8 Portada de la Revista Paris Match, 1960 127

Fotografía 9 En primer plano Ángel Pérez, sacerdote, párroco y bombero de Castro, sirviendo café y leche en un olla común 130

Fotografía 10 Calle Lillo, puerto de Castro, 1965 137

Fotografía 11 Ferry Alonso de Ercilla, 1968 143

Fotografía 12 Sara Ester Curumilla Sotomayor, ("Sarita") quien fura la voz histórica de Radio Chiloé 147

Fotografía 13 Calle Pudeto, Ancud, 1965 148

Fotografía 14 Grupo Millaray 152

Fotografía 15 Salvador Allende y Pablo Neruda en actividades política en la plaza de Castro, 1964 161

Fotografía 16 Paro patronal del Sindicato de Dueños de Camiones de Castro, SUDUCAM, en contra del Presidente Salvador Allende y del gobierno de la Unidad Popular en 1972 165

Fotografía 17 Capitán Tirso Montiel 166

Fotografía 18 Concentración en contra de la dictadura del general Pinochet en Ancud, probablemente durante la década de 1980 176

Fotografía 19 Concentración en contra de la dictadura del general Pinochet en Ancud, probablemente durante la década de 1980 177

Fotografía 20 Ancud, fiebre del loco, 1987 180

Fotografía 21 Ancud, fiebre del loco, 1987 181

Fotografía 22 Campamento pelillero durante la fiebre del pelillo, 1985 182

Fotografía 23 Desechos de industrias conserveras en el canal de Dalcahue.....188
Fotografía 24 Desechos de industrias conserveras en el canal de Dalcahue.....189
Fotografía 25 Monseñor Juan Luis Ysern de Arce, atracando en un bote en una playa de Chiloé 199
Fotografía 26 Minga de tiradura de casa en 2010 209
Fotografía 27 Taller Aumen, 1976.....222
Fotografía 28 Fotografía tomada durante el Segundo Encuentro de Escritores, 1988.....228

Introducción.
Tras las huellas de la nostalgia: el sentido de la cuestión

El Archipiélago de Chiloé, la puerta norte de la Patagonia occidental, está ubicado entre los paralelos 41 y 43 de latitud sur y entre los meridianos 73 y 74 de longitud oeste, en la costa pacífica del continente americano (ver Imagen 1). Está compuesto por la Isla Grande de Chiloé, con una superficie de 8.394 Km^2 y 190 Km de largo norte-sur, junto a más de cuarenta islas de menor tamaño (Montiel y Orellana, 2023).

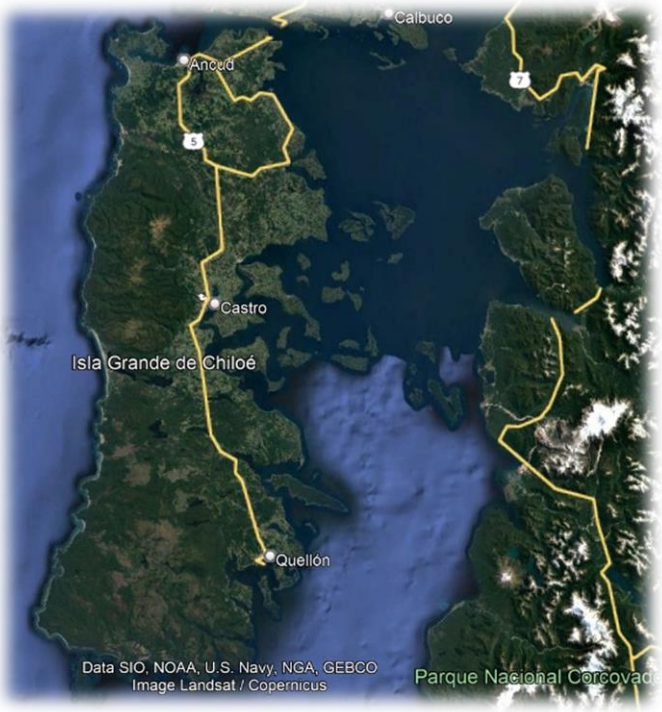
Imagen 1
Mapa de América del Sur (Google Earth Pro, 2023)

En términos administrativos, desde 1826 pertenece a Chile y actualmente es una provincia compuesta por diez comunas, dentro de la X región de Los Lagos, en la que fue subsumida, habiendo sido ya provincia en los tiempos de las 25 provincias chilenas antes de la regionalización en 1976 y después de haber ostentado el estatus de Gobernación (¡al igual que Chile!) en los tiempos del virrey Manuel Amat, en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando era "un país aparte" (Urbina Carrasco, 2016; Urbina Burgos, 1996).

Se dice que durante la glaciación pleistocénica el Archipiélago estaba unido al continente, originándose su actual fisonomía durante el periodo interglacial entre 11.000 y 9.000 años Antes

del Presente (A.P.) (ver imagen 2), aunque la teoría más difundida es que las islas nacieron en el tiempo de los abuelos de los abuelos de los abuelos, a raíz de una larga lucha entre dos enormes serpientes (Trivero, 2005; 2014).

Imagen 2
Mapa del Archipiélago de Chiloé (Google Earth Pro, 2023)



Da la impresión que los chilotes son, somos, algo nostálgicos. El contenido de esa nostalgia la desarrollé de alguna manera en *Enajenación, identidad y cultura* (2021), aunque se encuentra también expresada en el poemario *Técnicas para cegar a los peces* (2019) de Rosabetty Muñoz, cuando dice:

> *Se ha producido el temido desembarco*
> *y dejamos los gualatos,*
> *las cosechas de manzanas,*
> *el cuidado de las gallinas*
> *rendidos a la humillación del salario mínimo.*
>
> *Nuestros muchachos*
> *dejaron su escafandra en el fondo del mar*

y subieron
zumbando las cabezas,
saltados los ojos
o tullidos.

Sabíamos que algo se estaba gestando
allá, en los profundo.

o también en *Canto de los Altos de Huenao* (2011) de Olga Cárdenas, cuando en su canto tercero escribe:

Cuando vino el tiempo de los eucaliptos,
cuando las nubes y los mares cambiaron de color,
entonces fue que nacieron mis hijos.
No hubo fogones ni tortillas al rescoldo.
Los pollos envasados suplieron a los que criaban mi madre
y las madres de mi isla.
Qué importancia tienen ahora
los papales,
la luna,
los guindos,
las estrellas…

por nombrar solo algunos de los incontables ejemplos de la lírica local.

Esa nostalgia es un sentimiento que deviene sentido –al decir del psicólogo cubano Fernando González Rey (2010), del que se hablará más adelante–, que a su vez es constitutivo de nuestra identidad y tiene que ver con sabernos a nosotros mismos quizás derrotados, quizás despojados. Los chilotes tienen, tenemos, memoria de que nuestro país, el Archipiélago de Chiloé, alguna vez fue más nuestro, más propio y que la modernidad (con las bondades que muchos disfrutamos) nos ha costado caro.

No va al caso, en esta instancia introductoria, el juicio sobre si efectivamente eso era así, para eso están los capítulos que siguen. Lo que importa es que esa nostalgia, que es una sensación

subjetiva, aunque no sea solo mía, es el clásico momento de "observación curiosa" que constituye la partida de toda investigación científica. De lo que se trata este trabajo es de interrogar esa nostalgia.

Ya a principios de la década de 1990, comenzó a rondar en Chiloé la certeza de que el Archipiélago no era el mismo. En 1992, Carlos Gómez y Dante Montiel, publicaron la compilación *Chiloé a 500 años*, en el contexto del V Centenario, donde se reúnen una serie de textos sobre el Archipiélago cuyo denominador común es el "cuidar" y el "recuperar" la cultura local, en franca agonía.

En 1993, Daniel Evans y Marcela Muñoz publicaron su documental *La Isla después del tiempo*, donde se retrató la visión de distintos actores del periodo y la sensibilidad de un Chiloé que había dejado de ser; había dejado de ser al menos lo que era antes, un Chiloé que se veía a sí mismo desaparecer. Y en 1996, Rodolfo Urbina Burgos publicó *Castro, castreños, chilotes*, donde da cuenta de los cambios en la vida cotidiana entre los años 1960-1990; la conclusión fue la misma: Chiloé había cambiado de manera vertiginosa e irreversible.

A finales del siglo XX algo de Chiloé dejó de existir y ese algo fue, ni más ni menos, la viga maestra que había articulado la vida del Archipiélago desde tiempos inmemoriales hasta las últimas décadas del siglo pasado. Lo que dejó de existir es lo que Álvaro García Linera (2021), en su recepción latinoamericana de la obra de Karl Marx, llamó la forma comunidad agraria, entendida como una organización del trabajo basada en la posesión familiar de la tierra y el trabajo comunitario, donde la familia es un momento de la comunidad que es en sí, la unidad productiva.

El lugar de la forma comunidad agraria lo tomó la forma valor, es decir, el capital; el trabajo humano orientado a la producción de mercancías, que en su dualidad de valor de uso y valor –cuya sustancia es el trabajo abstracto, originado a partir de la socialización *ex post facto* de los productos del trabajo, en una relación de explotación entre poseedores de los medios de producción y trabajadores desposeídos–, crea las condiciones de su expansión, subsumiendo de manera progresiva al conjunto de las relaciones sociales que lo originan y circundan (García Linera, 2021; Kohan, 2005; Marx, 1975).

La nostalgia chilota en el reino de la forma valor, es la nostalgia de la antigua comuna agraria, destruida –como se verá en las páginas que siguen– durante la segunda mitad del siglo XX. Esa nostalgia la estudió bien Sergio Mansilla en *Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno* (2006); se reconoce un antes y un después y, sin embargo, entre esos dos momentos existieron más o menos cuarenta años de cambios acelerados, que me llenaron de preguntas.

Si la nostalgia es la tónica de la armonía de la identidad chilota, en tanto identidad nacional ¿cómo se construyó ese acorde? ¿Cómo se arribó a la nostalgia? ¿Cómo fue ser chilote en ese momento transicional en que la vida pasa de ser organizada por la forma comunidad agraria a la forma valor?

Esas son las interrogantes que empujaron este trabajo que, por supuesto, no agota la problemática, pero intenta construir una respuesta rigurosa a partir de las memorias de testigos del proceso, en una investigación que se juega entre el campo de la psicología social, en tanto aborda temas de identidad colectiva, y la historia, en tanto se estudia la identidad colectiva en un tiempo que ya no es, pero que, sin embargo, deja rastro; encontrando en el campo interdisciplinario de la historia oral un espacio de confluencia entre ambas disciplinas.

Tras bambalinas, el trabajo parte de cinco memorias que fueron sometidas a un análisis temático en busca de rastros de la identidad nacional de aquel entonces, los que se ofrecen organizados en la escritura en virtud de su temporalidad, en complemento y contraste con otras fuentes primarias y una exhaustiva revisión bibliográfica a lo largo de cinco capítulos, que además se acompañan con fotografías y poemas, los que más que expresar una visión personal respecto a los procesos tratados, buscan transmitir el clima emotivo que percibí en los recuerdos recogidos y aportar densidad a las interpretaciones.

El primer capítulo está destinado a mostrar en qué sentido se puede hablar de identidad nacional en Chiloé y cómo se origina históricamente esta identidad. El segundo, que es donde parte el análisis de las memorias, muestra la vitalidad de la forma comunidad agraria hasta la primera mitad del siglo XX, los contrastes de una identidad que se debate entre el campo y la ciudad y los espacios de articulación entre las distintas comunidades en una identidad común.

El tercer capítulo aborda el proceso de apertura del Archipiélago a una fuerte corriente de influjos externos, fundamentalmente desde Chile, al mismo tiempo que muestra cómo ese periodo fue además un proceso de vertebración de las distintas comunidades, en un Chiloé que se piensa a sí mismo cada vez más como unidad. Finalmente, los capítulos cuarto y quinto, están destinados a analizar el asentamiento de la forma valor en el territorio, el cuarto desde una mirada más centrada en la política y en la economía y el quinto con un mayor énfasis en las dimensiones culturales del proceso.

A pesar de que la historia que se ofrece a continuación está centrada fundamentalmente en el desarrollo de la identidad nacional, espero que sea relevante también en términos historiográficos para ofrecer una lectura de totalidad del proceso de modernización en Chiloé. Un intento que solo he podido leer en el ya citado *Castro, castreños, chilotes* (1996), aunque más enfocado en la vida cotidiana y en *Chilhue: cultura de la madera* (2015) de Mauricio Marino, enfocado sobre todo en los cambios en el patrón de acumulación.

Igualmente, en términos disciplinares espero que esta investigación se sume a los intentos –como el de Julio Paillalef en *Los mapuche y el proceso que los convirtió en indios* (2019), por poner un ejemplo– que propenden a un mayor diálogo entre la psicología y la historia, cuestión aún incipiente en Chile y que, siguiendo al ya clásico padre Ignacio Martín-Baró (2006), es un desafío fundamental para la psicología en América Latina.

Junto con ello, además creo haber aportado un método para el estudio de la identidad nacional desde la concepción materialista de la historia, que se abordará en el siguiente apartado de manera más o menos sucinta, pero que fue desarrollado en toda su extensión en lo que fue el subproducto más importante de esta tesis, el libro *Dialécticas de la identidad. Nación, cultura, mito y utopía* (Editorial Biblos, en prensa), que originalmente estaba destinado a ser el marco teórico de este trabajo, pero que debido a su extensión, profundidad y detalle, terminó siendo una publicación aparte.

Sin embargo, la cuestión más sustantiva a la que quisiera contribuir es a echar luz sobre el tiempo descrito, de manera tal que las gentes de Chiloé podamos entender mejor nuestra propia historia, que se encarna en nuestra forma de ser, que de alguna manera la explica. Pues la historia, se recuerde o se olvide, no desaparece, se incrusta irremediablemente en nuestros modos, en

nuestra subjetividad y en nuestra identidad, que puede permanecer inmediata e inexplicada, o mediada por la racionalidad, problematizada, si nos animamos a explorar sus huellas para comprenderla, aunque este sea siempre un intento parcial.

Coordenadas teóricas para el estudio de la identidad nacional a partir de la historia oral

Las páginas que siguen tienen la intención de enmarcar teóricamente la investigación, para compartir con los lectores el lente, la forma de orientar la mirada, construida a lo largo del proceso investigativo. Por ello, no se trata tanto de un conjunto de categorías para buscar en la "realidad" –ni en la de los entrevistados, ni en las fuentes secundarias que servirán de apoyo a los testimonios recogidos– como de un marco comprensivo de los procesos sociales que interesa exponer en su singularidad, que configuraron las identidades nacionales en Chiloé a partir de la década de 1950.

Para ello, se comenzará por precisar qué se entenderá por nación y por identidad nacional, para luego ahondar en los niveles en que se investigará dicha identidad, para, finalmente, exponer los motivos por los que se ha elegido la historia oral, en tanto campo interdisciplinario, para estudiar procesos psicosociales en una dimensión histórica.

Sobre el sentido de la palabra "nación" en este trabajo

El término nación –y extensivamente el de identidad nacional– se ha utilizado en la época moderna para designar dos realidades distintas. Por un lado, están quienes utilizan el vocablo a la usanza de los románticos alemanes como Johann Gottfried Herder en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1982), escrito en 1770 y publicado en 1772, o Johann Gottlieb Fichte en sus *Discursos a la nación alemana* (1984) pronunciados en el invierno de Berlín de los años 1807 y 1808, para quienes la nación designa a comunidades culturales discretas, en cuyo caso el término es homologable a la categoría de "etnia".

Por otro lado, están quienes utilizan la palabra nación como lo hicieron los franceses Emmanuel-Joseph Siayès en su obra *¿Qué es el tercer Estado?* (1943), publicada originalmente en 1789 o Ernest Renan en su conferencia *¿Qué es una nación?* (2000) pronunciada en la Sorbona en 1882, para quienes la nación designa a comunidades cívicas, es decir, comunidades de personas afectas a una jurisdicción y reconocidas como nacionales por la misma; una acepción propia de los estados modernos.

Lo que se tiene es una palabra que designa dos realidades distintas, no dos formas de concebir una misma realidad. No obstante, lo que se observa históricamente es que durante el

siglo XIX ambas acepciones se superpusieron sobre los estados modernos, en buena medida por el reclamo de "naciones culturales" por autonomía política, lo que llevó a cuestionar el fundamento antropológico de la entidad estatal y si acaso el sostén de estas entidades era de tipo cultural o cívico-normativo (Martínez, 2021; Moreno, 2015; Calderón, 2002; Renan, 2000).

Se pasó así, con la palabra nación, de un debate en que esta designaba dos realidades distintas –una realidad política y otra realidad cultural– a un debate sobre la naturaleza de una misma realidad: el Estado moderno; y si acaso este era la organización política que se daba a sí misma una entidad cultural previamente existente, o si la unidad cultural era consecuencia de la organización política del territorio.

A juicio de José Álvarez Junto en *Dioses útiles* (2017), la perspectiva que hegemonizó este desencuentro hasta la primera mitad del siglo XX fue aquella que concebía a la nación como el fundamento natural del Estado, paradigma que para Raúl Moreno (2015) entra en crisis tras la Segunda Guerra Mundial durante la década de los 50 del siglo XX y genera un intenso debate sobre la naturaleza de las naciones (entendidas ahora como Estados nacionales) y el nacionalismo, en el sentido que lo señala Martha Márquez (2011), donde nacionalismo designará más que a una ideología homologable al chovinismo, a los procesos de construcción nacional.

Para efectos de esta investigación, el analogado principal de la nación será la de comunidad cultural, siendo secundario el de comunidad cívica. No porque las comunidades cívicas sean inexistentes (¿¡quién podría dudarlo!?) o porque carezcan de importancia política (¿¡quién podría dudarlo!?), sino porque se secunda la visión de que los estados modernos, en tanto comunidades cívicas, representan también la hegemonía de unas determinadas comunidades culturales discretas (etnias) sobre otras –las que gozaban también de su propia organización política– donde la comunidad cultural que se vuelve hegemónica coge una gravitación preponderante en la definición de los códigos de "La Nación" (Smith, 1994).

Un ejemplo paradigmático es, quizás, España, donde el proyecto de la monarquía cristiana de Castilla buscó conformar una identidad entre el Estado y su población, mediante la religión (el cristianismo) y la lengua (el castellano), dando origen a los proyectos de estado nación en Europa, al tiempo que sojuzgó al resto de las naciones de la península ibérica (Grosfoguel, 2013).

De manera análoga, el proceso de formación de los estados nacionales en América Latina, se produjo irradiando una identidad a partir de las sociedades del criollaje dominante a comienzos del siglo XIX (Beluche, 2015), donde la integración de otras naciones culturales a la comunidad cívica nacional –dirigida por la aristocracia de herencia hispana– generó el engrosamiento de las clases subalternas (Quijano, 2014).

No en vano Tomás Catepillán (2017) llama a Chile "el país del Mapocho", designando así al centro de irradiación del proyecto nacional, por sobre territorios no integrados y por sobre naciones independientes, como sucedió por ejemplo en los casos del país Mapuche, la Patagonia y Tierra del Fuego, en una clara operación de colonialismo republicano (Harambour y Barrena, 2019; Nahuelpan y Anedo, 2019; Martinic, 2013; 1973).

La nación: del objetivismo al giro psicosocial

Gilberto Giménez (2006) sitúa los primeros intentos contemporáneos por definir qué es una nación (/etnia) a mediados del siglo XX, en el contexto de crecientes conflictos catalogados como "étnicos" que tuvieron lugar tanto en los países centrales como dependientes. El objetivo de estos estudios era intentar definir y acotar desde una perspectiva comparada a las distintas naciones existentes, de las cuales se poseían numerosas descripciones, con la finalidad de abordar la conflictividad.

La perspectiva comparada –naturalmente– exigía criterios de comparación, de ahí que estas aproximaciones hayan intentado encontrar qué rasgos componían estructuralmente una nación, siendo uno de sus primeros y destacados representantes Roul Narroll y su trabajo *On Ethnic Unit Classification* publicado en 1964, donde propone clasificar a las unidades culturales a partir del territorio, la lengua y la organización política. Como recuerda Giménez (2006), los criterios propuestos variaban y varían de un autor a otro, existiendo siempre una o más excepciones reconocidas que no se pueden encuadrar.

De ahí que en 1969 se publicara en Noruega *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976), con una introducción de Frederik Barth que trascenderá hasta los días de hoy por su crítica a lo que él entiende como un esencialismo característico de las teorías sobre las naciones, al

considerarlas como entidades preexistentes al contacto interétnico: colectividades humanas portadoras de una cultura única y diferentes a las demás, conformadas generalmente a partir de factores de aislamiento que facilitan su reproducción.

Barth (1976) no niega el hecho de que haya diferencias culturales entre las naciones, pero para él es un resultado del contacto interétnico que es el que, a su vez, permite la identidad nacional, la que elevará como elemento diacrítico de la existencia misma de la nación, que se revelará en el reconocimiento de rasgos que permiten a sus miembros descubrir y exhibir la pertenencia a la comunidad cultural, a la vez que en la orientación de valores básicos que rigen el comportamiento de sus integrantes.

La nación acontece de esta forma en el plano psicosocial de las identidades colectivas, que por definición para Michael Pollak (2006), se producen en un entrelazamiento íntimo con la memoria colectiva; memoria que porta parcialmente cada uno de los miembros de la comunidad, pero que a su vez los excede, constituyendo estos un punto de vista personal de la memoria común, como señaló tempranamente Mourice Halbwachs (2004).

Al respecto, Pollak (2006) reconoce al menos tres elementos constitutivos de la memoria: los acontecimientos, que pueden ser de experiencia personal, de experiencia indirecta, es decir, vividos por otras personas del grupo o que pueden ser memorias heredadas entre las generaciones. Junto a los acontecimientos, para él están los personajes, los que de igual manera pueden ser encontrados en la vida cotidiana o ser conocidos de forma indirecta, de otro tiempo, como los abuelos o los próceres, o de otro registro de la realidad, como los personajes míticos o arquetípicos.

Finalmente, junto a los acontecimientos y personajes, reconoce a los lugares. Estos lugares pueden ser evocación directa de una vivencia, pero también pueden serlo de un periodo histórico o de un momento del tiempo ritual, así como pueden ser lugares evocados por la experiencia indirecta de las personas, como las tierras de origen en el caso de las diásporas, o la tierra prometida, en cuyo caso podríamos hablar de una memoria de futuro o incluso de una memoria escatológica.

Para Pollak (2006) esta memoria, esta facultad de recordar, es en cierto nivel fluctuante y mutable: no siempre se recuerda de la misma manera y no siempre se recuerda lo mismo. Sin

embargo, para él no es menos verdadero que toda memoria tiene marcos más o menos invariables, que constituyen lo que desde este trabajo se podría llamar marcos de sentido, atendiendo a los planteamientos de Fernando González-Rey (2010), para quien la memoria es una memoria de sentido, que recuerda hechos (no puede prescindir de ellos), pero que más que hechos configura un complejo entramado simbólico-emocional que organiza la experiencia del sujeto y a la identidad dentro de ella.

En esta misma línea, la identidad colectiva para Pollak (2006) es un sentido de identidad, una forma de los sujetos de dar cuenta de sí ante sí mismos, que mediante el recordarse constituye sus elementos esenciales, que sintetiza en las fronteras de pertenencia grupal, la continuidad en el tiempo en un sentido físico, moral y psicológico y el sentimiento de coherencia que unifica mínimamente los elementos que conforman la colectividad. La identidad es la consciencia del recuerdo del sujeto sobre sí, pero que no se produce de manera aislada en un movimiento solipsista –remarca Pollak (2006) –, sino en un proceso de negociación de credibilidad, admisibilidad y aceptabilidad en el contacto con los otros: es la afirmación mediada de la mismidad.

Del giro psicosocial a la Teoría del Control Cultural de Guillermo Bonfil Batalla

Para efectos de esta investigación, el giro que da Barth a la cuestión es fundamental, pues deja el fenómeno nacional en los dominios de la psicología social en tanto cuestión de memoria e identidad, más allá de que las fronteras disciplinares del entonces hayan estado bastante menos burocratizadas que en la actualidad (Wallerstein, 2006).

Sin embargo, William Lapierre (1998) tiene razón cuando objeta a Barth –sin por ello desecharlo– el hecho de que el criterio de identidad colectiva, si bien puede ser correcto, es vago y aplicable para cualquier relación entre grupos: lo mismo sería ser mapuche o chileno o católico o musulmán o hincha de Colo-Colo o Estudiantes. El criterio es correcto, pero poco específico. La especificidad Lapierre la encuentra en el mito de origen, sin embargo, en este trabajo se seguirá la superación que planteó Guillermo Bonfil Batalla (1993; 1991; 1988) en su Teoría del Control Cultural que contiene las posturas de Barth e integra también la postura de Lapierre.

Lo que Bonfil (1988) plantea originalmente, es que las formaciones étnicas no se definen solo por la adscripción de sus miembros a una etnia, sino por el complejo entramado de recursos culturales que esa nación pone en juego en la producción de su vida, de acuerdo a las relaciones interétnica y los diferenciales de poder que en ellas se establece. Dichos recursos culturales, que son todos aquellos elementos mediante los cuales una cultura tiene existencia concreta, como sus fuerzas productivas, su organización política y familiar, su religión, su lengua, etc., son los que definen a una formación étnica o nacional. Es una visión de totalidad.

Sobre esos recursos culturales, Bonfil plantea un modelo comprensivo basado en el origen de los recursos y en la administración de los mismos, pudiendo los recursos que una nación pone en juego en la producción y reproducción de su existencia ser de origen propio o extranjero y pudiendo estar administrados por la misma nación o por otra extranjera.

De esta forma, los recursos culturales de una nación pueden pertenecer a la órbita de la (1) cultura autónoma: cuando los elementos culturales son de origen propio y están bajo la propia administración; (2) cultura apropiada: cuando los elementos culturales son de origen extranjero pero están bajo administración propia; (3) cultura enajenada: cuando los elementos culturales son de origen propio pero están bajo administración extranjera; o a la órbita de la (4) cultura impuesta: cuando lo elementos culturales son de origen extranjero y están bajo administración extranjera.

La hipótesis que defiende Bonfil, es que es en la conjunción de los recursos propios y de administración propia y de los recursos extranjeros de administración propia, donde se define el ámbito de la cultura autónoma que es el sustento de las naciones, sin la cual desaparecerían (ver tabla 1).

Tabla 1
Los ámbitos de la cultura en función del control cultural (Bonfil, 1988)

Elementos culturales	**Decisiones**	
	Propias	Ajenas
Propios	*Cultura autónoma*	*Cultura enajenada*
Ajenos	*Cultura apropiada*	*Cultura impuesta*

Sin embargo, la citada taxonomía y la preeminencia de la cultura autónoma no excluye el hecho de que un mismo recurso, de acuerdo a las circunstancias, pueda transitar de una órbita a otra, en dinámicas que desde el punto de vista de las naciones dominadas pueden ser dinámicas de resistencia, donde se busca preservar las relaciones concretas y específicas de la cultura autónoma; así como también pueden ser de apropiación, cuando se busca aumentar el poder de decisión sobre recursos culturales ajenos; o de innovación, cuando la nación dominada crea nuevos recursos culturales que pasan a nutrir la órbita de la cultura autónoma.

Dinámicas de contacto, que Bonfil conceptualiza además desde el punto de vista de la nación dominante, donde advierte la triada no complementaria con la anterior, de relaciones de imposición, cuando se introducen elementos culturales ajenos en una cultura dominada; de supresión, en casos de proscripción directa de una parte de los recursos de una nación; o de enajenación, cuando la nación dominante aumenta su capacidad de control sobre los recursos culturales de la nación dominada.

Hasta acá para Bonfil, la identidad es solo un recurso cultural más. Sin embargo, en sus textos posteriores sobre la Teoría del Control Cultural (Bonfil, 1991; 1993), se hace la pregunta acerca de si existe un recurso cultural en específico que demarque la existencia, inexistencia o extinción de una formación étnica. La respuesta que encuentra, lo reconcilia en buena medida con Barth (1976), pues señala que ese recurso cultural es la identidad, es decir, la posibilidad que tiene una persona que practica una cultural para reconocerse como perteneciente a esa cultura.

De esta manera, la identidad emerge como determinación fundamental de la formación étnica, como en Barth, pero supera su falta de especificidad en la medida que dicha identidad sería imposible de constituirse sin los recursos culturales que dicha nación ha generado en su praxis histórica, que dan a esa identidad un contenido específico nacional.

Puede darse el caso, por ejemplo, de distintas comunidades que, a pesar de compartir una amplia gama de recursos culturales, no constituyan propiamente una nación, en tanto los factores de unidad que producen la identificación son aún débiles, como fue el caso Aymara (García Linera, 2021) o Mapuche (Trivero, 2018), que previos al contacto con el Imperio Español, se dividían en diversas naciones de similar cultura, siendo su unificación un producto de la agresión imperial. Así como también puede darse el caso de la actual nación Selk´nam, que habiendo perdido gran parte de sus recursos culturales e –incluso– habiéndose dado por extinta, la supervivencia de su memoria mantuvo una identidad que hoy transita hacia su reconocimiento pleno en Chile (UCSH y UM, 2022).

Sobre el aporte de la recepción marxista de Álvaro García Linera a la cuestión nacional

Hasta aquí se ha seguido de forma sucinta el recorrido teórico sobre la nación, que enmarcará el abordaje del fenómeno. Se partió del debate entre las visiones objetivistas y aquellas centradas en la identidad, para referir luego a la teoría del control cultural, que comprenderá dicha identidad en relación a las prácticas que la sustentan. O lo que es lo mismo, en el concepto de nación –entendido como comunidad cultural, cuyo fundamento es la identidad de sus gentes– se comprende una relación de mutua constitución entre prácticas culturales e identidad nacional.

Sin embargo, queda pendiente referir un tercer momento, o aporte, que enmarca la perspectiva de este trabajo. Si el primer momento es la identidad nacional y el segundo es la identidad nacional en relación con los recursos culturales de una nación, el tercero trata sobre los procesos objetivos de la conformación del espacio nacional y las determinaciones que facultan la existencia de recursos culturales comunes y con ellos, la identidad.

Para lo recién señalado, la recepción latinoamericana de Karl Marx que hace Álvaro García Linera en *Forma valor y forma comunidad* (2021), original de 1995, será imprescindible,

en tanto García Linera adopta el principio marxiano –presente desde *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1970) de 1845, hasta *El capital* (Marx, 1975) de 1867– que establece como primera determinación de toda formación histórica posible, el necesario intercambio mancomunado entre seres humanos y naturaleza, para la producción y reproducción de la vida.

Es por ello que para García Linera, la nación, desde las sencillas (no por ello triviales) uniones tribales hasta la multideterminada nación burguesa, es en principio siempre una realidad organizativa de conglomerados humanos estables, asentada territorialmente (de forma real o imaginada), para la producción de la vida, donde la mutua interdependencia entre los individuos adquiere una cohesión indispensable para la realización de los valores de uso mínimamente necesarios para la vida de la comunidad.

Para García Linera, es ante todo este proceso socio-productivo de los valores de uso necesarios, el que constituye el presupuesto irreductible de una formación nacional y que posibilita el desarrollo del conjunto de los recursos culturales que darán vida a la nación. Es una distinción abstracta en el sentido dialéctico del término (Kohan, 2005), en tanto ese proceso socio-productivo siempre se presenta históricamente como parte de la totalidad social, pero que conceptualmente permite poner el foco en los Procesos de Trabajo Inmediato, como viga central del desarrollo histórico de las naciones.

Proceso de Trabajo Inmediato, que refiere al conjunto de elementos materiales y simbólicos, técnicos, organizativos, etc. que el ser humano pone en juego en la producción de sus condiciones de vida, lo que –valga la aclaración– no debe ser confundido con los índices de determinación del marxismo estructuralista de Althusser (1974) que distingue una estructura económica, de una superestructura política e ideológica; ya que, por el contrario, en el Proceso de Trabajo Inmediato, como la categoría más profunda del orden social, el proceso de producción económico es ya en germen ideológico/cultural y político, articulándose desde ahí las distintas expresiones de desarrollo social de una nación.

Por ello, para comprender y no solo constatar el desarrollo de una identidad nacional, es que el trabajo debe poner atención no solo en los cambios y permanencias de la memoria sobre sí de la colectividad, sino que además en las transformaciones prácticas concretas que van dando lugar a esos cambios a partir de las interacciones cotidianas en que la nación produce su vida, sus

distintos momentos asociativos, las posibilidades que abre la introducción de nuevas tecnologías, las necesidad simbólicas que impone el contacto entre culturas, por nombrar solo algunos ejemplos.

Consecuencias teóricas para el estudio de las naciones y los aportes de la historia oral

El haber desmarcado a la nación de su estricta acepción cívico-normativa tiene consecuencias metodológicas importantes para su estudio, ya sea desde la psicología social, ya sea desde la historia; pues como señala Álvaro García Linera en *Narrativa colonial y narrativa comunal* (2022) publicado originalmente en 1998, la acepción cívica, propia de los paradigmas modernistas –que consideran a la nación un producto exclusivo del Estado Moderno en tanto comunidad cívica (Moreno, 2015; Smith, 2000) – ha centrado el estudio de la identidad nacional en la construcción de comunidades imaginadas, haciendo alusión clara al trabajo homónimo de Benedict Anderson (2021) de 1983, considerado uno de los iniciadores del modernismo en la materia.

Para Anderson (2021), las naciones son comunidades, en tanto se constituyen a partir de lazos comunes entre sus miembros; son imaginadas, en tanto la mayoría de sus miembros no se conocen entre sí; son limitadas, en tanto se definen a partir de sus fronteras y son soberanas, en tanto fuente de legitimidad política interna. Desde ahí estudia su origen y desarrollo a partir del debilitamiento de las instituciones religiosas, la unificación de lenguas y el desarrollo de la imprenta.

Para García Linera (2022) esas comunidades imaginadas se construyen en América Latina mediante narrativas nacionales, que son narrativas nacional-estatales destinadas a ocultar e, incluso, destruir identidades nacionales subalternas ancladas en formas de organización comunal, cuyas narrativas nacionales muchas veces pasan desapercibidas, tanto para el sentido común como para los modernistas, en tanto no se ofrecen articuladas en textos oficiales.

García Linera sostendrá que esas narrativas subalternas hay que buscarlas en la historia misma de los pueblos, que da cuenta de la existencia de su identidad expresada en las luchas anticoloniales. En este trabajo, sin descartar dicha vía de análisis, se sostiene que esa narrativa

existe dispersa en la memoria colectiva de las comunidades, de forma tan compleja como en las naciones modernas, si se siguen las sugerencias de Homi Bhabha (2010) en su trabajo *DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna*, publicado originalmente en 1990, donde muestra cómo la narrativa oficial es solo una parcialidad de la narrativa nacional.

Si esa narrativa está ahí, dispersa en la memoria colectiva, entonces la identidad nacional en los términos que aquí hemos definido nación, es decir, como comunidad cultural, es sujeta de ser rastreada, historizada, reconstruida en su dimensión diacrónica mediante las voces de la comunidad, en la medida que den cuenta de un "nosotros" construido con recursos culturales comunes y una cultura autónoma mínimamente robusta para delimitar la historia de las fronteras intergrupales.

Es aquí donde la historia oral, entendida como un campo interdisciplinario de estudio, en el que convergen la historiografía, las ciencias sociales y los estudios del discurso, abre caminos para el abordaje de estas identidades, opacadas y destruidas en el proceso de consolidación de los estados nacionales, volviéndose fundamental en al menos tres de sus características.

La primera de estas características y quizás una de sus cualidades originarias, es la bien expuesta por Gwyn Prins (1993) en su artículo *Historia Oral* publicado originalmente en 1991, en la famosa compilación de Peter Burke *Formas de hacer historia* y se trata de la sensibilidad que la Historia Oral posee para dar cuenta de órdenes temporales distintos al tiempo cronométrico –que se volvió en el parámetro primordial de la era moderna, post Revolución Industrial–, así como su forma de transmisión en la tradición oral, que resulta de una importancia superlativa para las naciones donde el desarrollo de la escritura como método predilecto de transmisión de memoria ha sido acotado.

De esta forma Prins (1993), inspirado principalmente en el trabajo del africanista Jan Vansina, nos muestra como la tradición oral que se transmite entre generaciones a partir de poesías, canciones, fórmulas lingüísticas, épicas y narrativas y que él las clasifica según formas y estilos, encierran distintas temporalidades, distinguiendo el tiempo no estructurado de las tradiciones de origen, el tiempo tradicional no serial de las historias dinásticas y el tiempo serial de la estructura del estado.

La sensibilidad de la Historia Oral permite así, abrir espacio al tiempo mítico que William Lapierre (1998) le reclamaba a Frederik Barth, a la vez que permite entender que la duración y la valencia de los hechos no pueden ser reducidos a su datación, lo que pone en valor a la tradición oral en sí misma, como momento de la memoria colectiva que articula sentidos históricos, más allá de sus orígenes fácticos concretos, que es en buena medida lo que Alessandro Portelli (2004) le precisa a la noción de "invención de la tradición" acuñada por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (2005).

La narrativa de las naciones subalternas en América Latina puede buscarse objetivamente en sus luchas anticoloniales, como referimos anteriormente a partir de García Linera, pero la Historia Oral nos faculta también para leerla en sus propias tradiciones, estructuras míticas y relatos intergeneracionales, toda vez que den cuenta de recursos culturales compartidos por las gentes de un mismo pueblo.

La segunda característica de la Historia Oral que la vuelve relevante para el estudio de las identidades nacionales, tal y como aquí se están abordando, es al mismo tiempo la que ha causado más polémica para la historiografía y es, precisamente, la elevación de la memoria al estatus de fuente historiográfica.

El largo periplo de la memoria para "subir" de categoría lo muestra bien Enzo Traverso en trabajos como *El pasado, instrucciones de uso* (2018), original de 2005 y en *La historia como campo de batalla* (2012), original de 2011; textos en que da cuenta de cómo tras la Segunda Guerra Mundial y la ausencia de registros sobre los crímenes de lesa humanidad, el testimonio, en particular el testimonio de las víctimas se volvió la única vía para conocer aspectos del pasado que, de otra forma, habrían quedado en el olvido.

Sin embargo, como lo expresa enfáticamente Paul Thompson en *La voz del pasado. Historia Oral* (1988) publicado en 1979, la resistencia de los historiadores del canon de Ranke a validar la memoria como posible origen de conocimiento histórico fue (y es) férrea y el debate se extiende hasta los días de hoy. Al respecto se advierten al menos tres posiciones. La primera de ellas tiende a descartar de plano las fuentes orales como fuentes históricas, debido, sobre todo, a su falta de verificabilidad en otros documentos y las distorsiones que el recuerdo puede introducir sobre los hechos, en tanto, la segunda es la afirmación acérrima de que el recuerdo tiene plena

validez como fuente de conocimiento histórico, desdibujando los límites entre memoria e historia (Silva, 2019; Becerra, 2014; Bustos, 2010).

Y la tercera –que es donde se posiciona este trabajo– es la que reconoce la validez del recuerdo y el testimonio como fuente de saber historiográfico, pero evita su totalización, acogiendo los reparos respecto a las imprecisiones de la memoria, convirtiéndolas también en objeto de análisis. En síntesis, esta posición no totaliza el recuerdo como fuente, de la misma forma que evita totalizar cualquier fuente (incluidos, por ejemplo, los informes oficiales), a la vez que presta atención a las "imprecisiones", preguntándose y ahondando en su carácter histórico (Silva, 2019; Portelli, 2017; Becerra, 2014; Bustos, 2010; Pollak, 2006).

Desde esta perspectiva la memoria aparece en su doble faz característica, que recuerda *en* presente, pero recuerda *el* pasado. La Historia Oral estudia entonces por un lado la tradición oral, es decir, por ejemplo, las narraciones de los pueblos, sus canciones populares, sus dichos, y sus mitos fundacionales; y por otro también investiga a partir de los relatos personales, y vivencias, que pueden dar luz sobre las particularidades de un fenómeno histórico desde la visión de los testigos o protagonistas.

Para lo que nos convoca, o sea, la identidad de las naciones, en particular la de las subalternas, este aspecto es tan esencial como el anterior, pues la identidad colectiva si bien es común y heredada, es también identidad encarnada, identidad vivida, que se puede comprender y reconstruir a partir de la visión parcial (pero no aislada) de las gentes y sus prácticas culturales, ahondando en las dimensiones microhistóricas (Ginzburg, 2016) del desarrollo nacional.

Finalmente, la tercera característica de la Historia Oral que interesa destacar, muy ligada a la recién expuesta, es la capacidad que esta tiene para interrogar los silencios de la historia oficial, que al decir de Walter Benjamin (2008), es siempre la historia de los vencedores.

Valdrá la pena preguntarse, como lo hace Portelli en *Historia Oral, diálogos y géneros narrativos* (2017), ¿la oralidad de quién es la que habla mediante la historia oral? Ciertamente, en la historia oral, habla el propio investigador, toda vez que el ejercicio de recomposición final es un ejercicio narrativo e interpretativo personal; pero, al mismo tiempo, hablan los entrevistados, los testigos de la época, los protagonistas de sus propias historias. De ahí que para Paul Thompson en *Historia Oral y contemporaneidad* (2014), la historia oral no solo sea una forma

posible, sino que además predilecta para hacer la historia de procesos subjetivos de sectores ignorados o subvalorados en los discursos dominantes.

La Historia Oral puede integrar otras miradas, otras perspectivas y en ese sentido habilita metodológicamente la opción política del investigador por dar oído a la heterogeneidad de las voces en el desarrollo de la historia. No obstante, también hay otra condición que puede hacer de la Historia Oral una buena herramienta para incluir a sectores dominados al relato histórico y radica en la realidad misma, pues como nos recuerda Prins (1993) históricamente los sectores de la población que han gozado de la escritura como herramienta de comunicación predominante han sido los menos.

En ese sentido, la Historia Oral y su vocación por la escucha reconoce como sujetos hacedores de historia también a los pueblos y sectores de los pueblos ágrafos y mixtos, ya sea por opción o por deprivación de condiciones educacionales, lo que nuevamente se volverá relevante a la hora de estudiar la identidad de naciones subalternas, para quienes la escritura no ha sido la forma primordial de transmisión de sentido.

Metodología

Supuestos de la investigación

1- La identidad nacional de las gentes de Chiloé, experimentó tensiones y modificaciones relevantes durante el proceso de tránsito entre la forma comunidad agraria y la forma valor, hacia la segunda mitad del siglo XX.
2- Dichas tensiones y modificaciones son rastreables mediante las memorias de personas que fueron testigos de la época, siendo posible una reconstrucción parcial de la identidad nacional durante el periodo.

Pregunta de investigación

¿Cómo se construyó la identidad nacional de las gentes de Chiloé, nacidas con anterioridad a la década de 1960, durante el periodo de transición entre la forma comunidad agraria y la forma valor durante la segunda mitad del siglo XX?

Objetivos

Objetivo general

Comprender la identidad nacional de las gentes de Chiloé nacidas con anterioridad a la década de 1960, durante el periodo de transición entre la forma comunidad agraria y la forma valor durante la segunda mitad del siglo XX.

Objetivos específicos

1- Identificar, describir y analizar las transformaciones sociales del Archipiélago de Chiloé durante la segunda mitad del siglo XX, definido como el periodo de transición entre la forma comunidad agraria y la forma valor.
2- Reconocer e indagar en las memorias de personas nacidas en el Archipiélago de Chiloé antes de la década de 1960, los temas más relevantes para la construcción de su identidad nacional.
3- Establecer la relación entre las transformaciones sociales del periodo de transición de la forma comunidad agraria a la forma valor y los temas más relevantes de las memorias de personas nacidas en el Archipiélago de Chiloé antes de la década de 1960, en virtud de su identidad nacional.

Opciones metodológicas para esta investigación

La investigación fue realizada bajo un diseño cualitativo en el marco interdisciplinario de la Historia Oral, mediante el levantamiento de testimonios que devinieron fuentes historiográficas, trabajadas a partir de los principios metodológicos apuntados por Enzo Traverso (2012), de contextualización, para situar los testimonios en la época y marco social de referencia; de historicismo, que sitúa los relatos testimoniales en una perspectiva diacrónica; de comparatismo, que permite contrastar los tiempos y espacios de producción testimonial; y de conceptualización, que permite comprender los testimonios a partir de ejercicios de abstracción conceptual, sin por ello restar su particularidad.

La *población objetiva* fue la gente de Chiloé nacida en Chiloé, con anterioridad a 1960, de donde se seleccionó una muestra a partir de los criterios propuestos por Pilar Folguera (1994), quien señala que algunas de las características importantes para seleccionar a los testigos específicos de una época son el que posean información específica sobre algún aspecto en particular de la investigación, el que sean atentos observadores del pasado y que de alguna manera representen "modelos" del momento investigado.

A partir de lo anterior, e inspirado en una investigación de Sergio Mansilla (2006), donde recoge la evaluación crítica de artistas e intelectuales chilotes sobre el proceso de modernización del Archipiélago, se estimó que la "intelligentsia" chilota –como también los denomina Mansilla– era una buena cantera de informantes. Desde ahí se realizó un *muestreo* tipo bola de nieve (Martínez-Salgado, 2012), en el que a partir del trabajo de campo se fue siguiendo la pista de informantes, aún vivos, reconocidos por la comunidad.

De una matriz original de trece artistas e intelectuales, compuesta de seis mujeres y siete hombres, ocho nacidos en la década de 1930 y cinco nacidos en la década de 1940, se logró concretar un total de seis entrevistados, dos de los cuales han fallecido mientras se redactaba esta tesis; cinco de ellos fueron hombres, más una mujer, dos nacidos en la década de 1930 y cuatro nacidos en la década de 1940, realizándose un total de ocho entrevistas.

Todos los entrevistados y entrevistadas conservan sus nombres originales, salvo quien será identificado como "Hernán", quien prefirió mantener el anonimato, sin por ello adulterar la información levantada en nuestras conversaciones. Los restantes cinco, –a pesar de que el

anonimato fue una opción para todos– prefirieron conservar sus nombres, primero porque la cantidad de señas biográficas hacía improcedente la adulteración de los nombres y, segundo, por estimar ellos, o sus familias, que sus nombres merecen estar en esta historia, cuestión que sin duda facilitará a la comunidad el trazado de la información.

Tabla 2.

Caracterización de los entrevistados

Nombre	Año de nacimiento	Edad a la fecha de la entrevista	Lugar de nacimiento	Profesión y oficio
Rodolfo Urbina Burgos	1940	82	Castro	Historiador
Clara Andrade	1935	86	Chonchi	Profesora de música
Renato Cárdena Álvarez	1949	72	Calen	Profesor de castellano, escritor e investigador.
Carlos Trujillo	1950	70	Castro	Profesor de castellano y poeta
Hernán	1949	71	Degañ	Profesor normalista, poeta y cantor
Armando Bahamonde	1949	72	San Juan	Profesor de historia, profesor de religión e investigador.

La *técnica de producción de información* fue la entrevista abierta o en profundidad, tal y como la entiende Luis Enrique Alonso (2007), para quien la entrevista abierta tiene como uno de sus campos básicos la reconstrucción de acciones pasadas. Esta forma de entrevista constituye una herramienta para documentar un conjunto de datos privados que facultan la reconstrucción del sentido social del grupo de pertenencia del individuo, mediante una conversación en un marco mínimamente pauteado por el objetivo de la investigación, pero que se desarrolla de manera libre y fluida, lo que permite la emergencia de diferentes tópicos que van retroalimentando y orientando la conversación a partir de una pregunta inicial.

Para el caso de esta investigación, el marco básico de las conversaciones estuvo delimitado por las siguientes dos preguntas que buscaron realzar el rol de los entrevistados como testigos de una época de cambios y cómo se vieron a ellos mismos durante el proceso. Las preguntas guías fueron: (1) En comparación a la actualidad ¿cómo recuerda usted la vida en Chiloé durante su infancia? Y (2) ¿Cómo recuerda usted que fue cambiando esa forma de vida? ¿Cómo fue ser chilote/a durante ese periodo de cambios?

Todas las entrevistas fueron realizadas de manera presencial, por petición expresa de los participantes, entre los años 2021 y 2022, lo que agregó un grado de complejidad importante pues Chile y el mundo atravesaban una crisis sanitaria por covid-19, decretada como pandemia por la Organización Mundial de la Salud el 11 de marzo de 2020, lo que se tradujo en Chile en un Estado de Excepción Constitucional de Catástrofe que se extendió desde el 18 de marzo de 2020, lo que limitó fuertemente las posibilidades de desplazamiento de la población.

En ese contexto, siete de las ocho entrevistas fueron realizadas en viajes periódicos a Chiloé, en zonas de difícil acceso, ya por las restricciones sanitarias, ya por el poco predecible y hostil clima de invierno en el Archipiélago, en tanto una pudo concretarse en la ciudad de Viña del Mar; quedando todas registradas como archivos de audio, que fueron posteriormente transcritos para su análisis.

El *análisis* se realizó conjugando las alternativas que ofrece Paul Thompson (1988), para el tratamiento de fuentes orales, donde reconoce las posibilidades de analizar (1) la narración de una sola vida, (2) los temas comunes presentes en los testimonios y (3) tomar la evidencia oral como una fuente más. La opción metodológica fue centrarse en los temas comunes de los

testimonios, apareciendo de manera secundaria y subsidiaria a esos temas, los análisis de los relatos en particular y su trabajo como una fuente más.

Para analizar los temas comunes, se recurrió al análisis temático, propuesto por las psicólogas Virginia Braun y Victoria Clarke (2006), que se ha "exportado" a otras ciencias sociales por su plasticidad y adaptabilidad a distintas materias de investigación (Escudero, 2020; de Souza, 2019; Mieles, Tonon y Alvarado, 2012).

Desde esta perspectiva, los temas que se levantan a partir de un conjunto de datos, están dados por el interés del investigador, en la medida en que dan cuenta del objetivo de la investigación, más que por la necesaria prevalencia de los contenidos en los testimonios. Los temas construidos en este proceso de investigación, muchas veces estuvieron presentes en todos los testimonios, pero también hubo temas relevados que estaban presentes solo en un testimonio, en la medida que daban cuenta de un proceso social más amplio del desarrollo de la identidad nacional en Chiloé.

Estos temas fueron levantados a partir del conjunto de datos, de manera inductiva, donde se pretendió prestar más atención a las temáticas emergentes desde los testimonios que a tópicos descritos en la literatura, con la finalidad de abrir la investigación a la novedad y la particularidad del proceso estudiado. En esa línea, se optó además por un análisis temático a nivel latente, traspasando el análisis semántico y buscando las ideas "subyacentes" a las palabras, que den cuenta del posicionamiento del "nosotros" chilote en el conjunto de las determinaciones sociales que lo sustentan.

En términos generales, el análisis se realizó a partir de las directrices de las mismas Braun y Clarke (2006), mediante las siguientes etapas que se desarrollaron de forma recursiva:

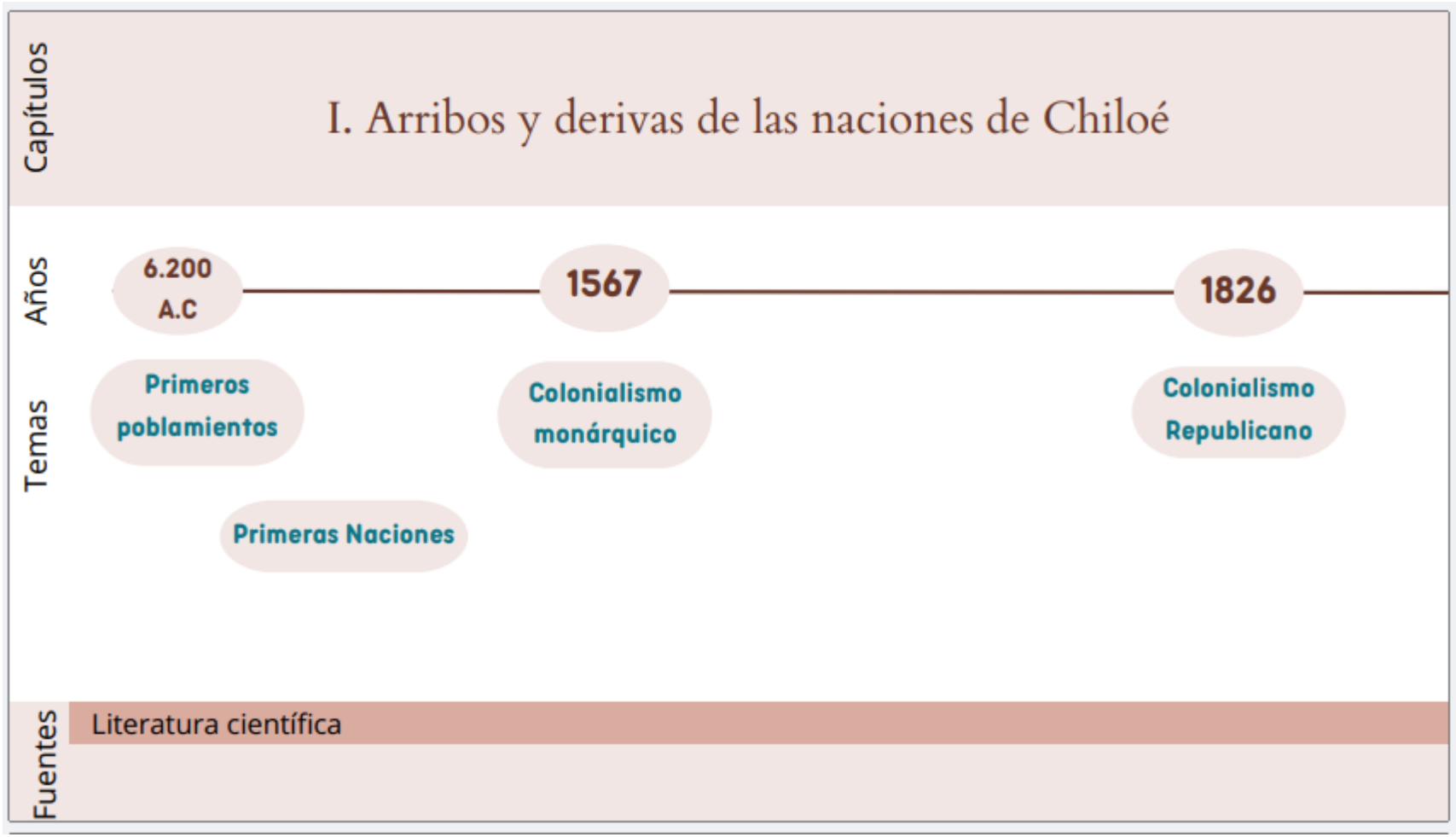
1- Familiarización con los datos, mediante la escucha y lectura de los testimonios, de donde emergieron las primeras ideas respecto a los temas centrales del desarrollo de la identidad nacional en Chiloé.
2- Generación de códigos iniciales, donde se definió de forma sistemática una primera clasificación general de los datos.
3- Búsqueda de temas, donde a partir de los códigos generados, se identificaron los temas centrales de la investigación.

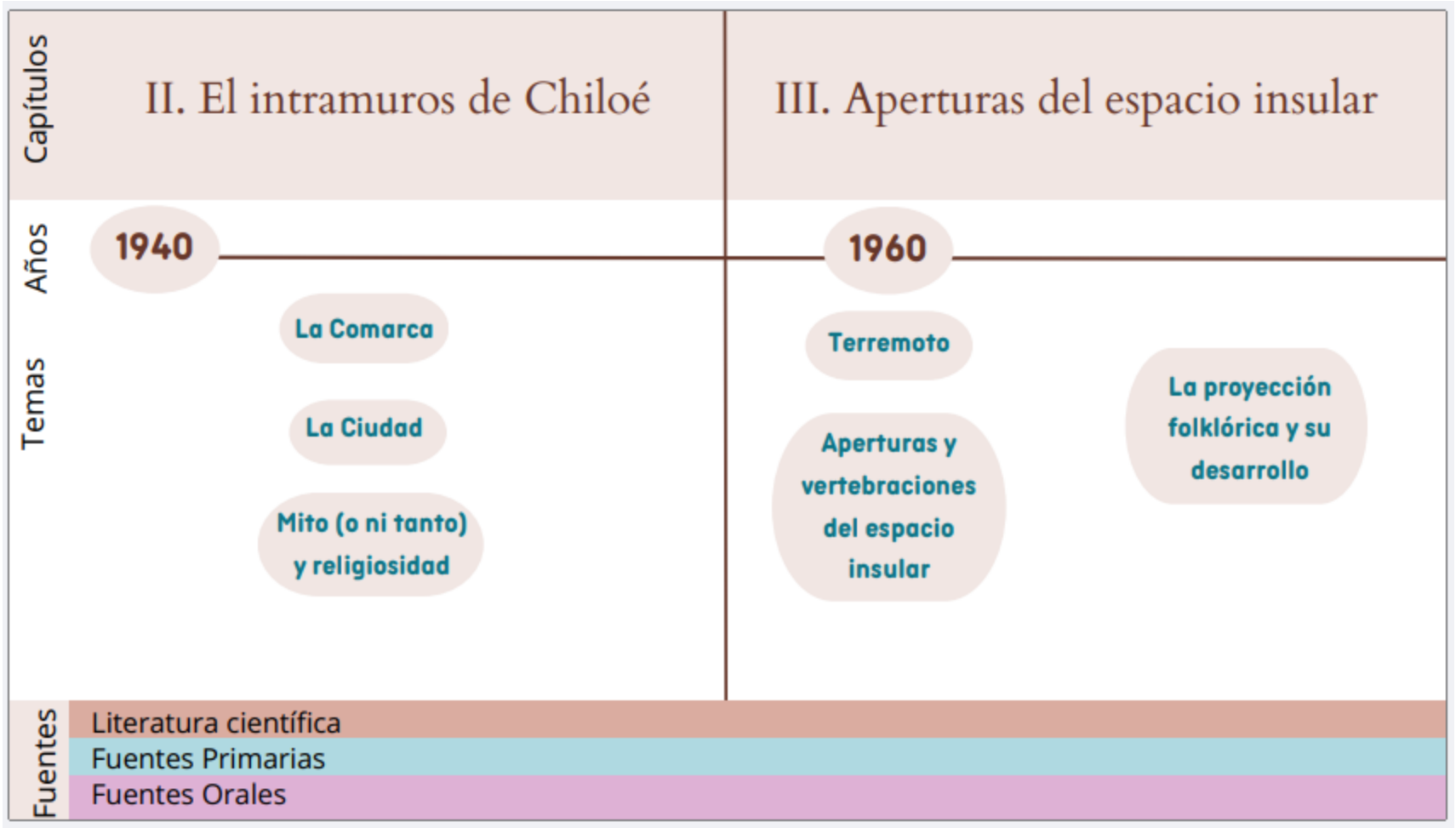
4- Revisión de temas, momento en que se verificaron los temas a trabajar a partir de los referentes empíricos detectados en los momentos 1 y 2, generando un mapa temático.
5- Definición de los temas, donde se afinó y delimitó lo más posible el alcance de cada tema, sin perder de vista que todos son una parcelación metodológica de una realidad social interdependiente.
6- Elaboración del informe, que en este caso correspondió a la selección de ejemplos ilustrativos de las temáticas levantadas, puestas en diálogo con la literatura existente y el análisis documental, que se presenta en el apartado de análisis de resultados, complementado con imágenes y fotografías que ayuden al lector a imaginar los espacios, ambientes y atmósferas del tiempo relatado.

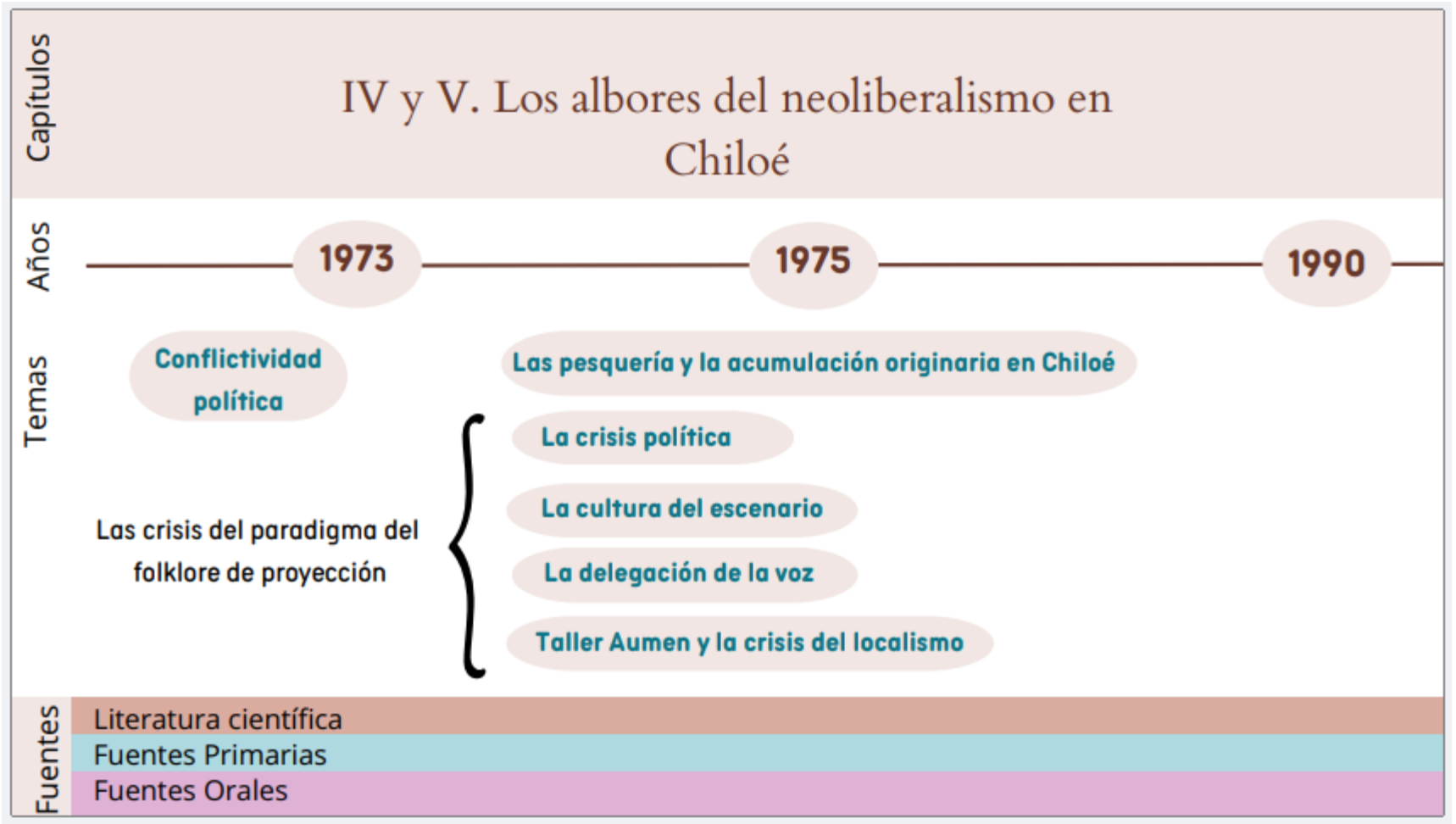
Síntesis esquemática de temas y temporalidades

En el esquema propuesto a continuación, se ofrece al lector una visión panorámica de los resultados y su organización a lo largo del texto.

De esta forma, el eje vertical está compuesto por (1) los cinco capítulos que reúnen los resultados de la investigación, que a su vez otorgan la temporalidad histórica y narrativa del trabajo, expresada en (2) una línea de tiempo, bajo la cual se presentan los (3) principales temas levantados en torno al desarrollo de la identidad nacional de las gentes de Chiloé, y (4) las fuentes en las que se apoya dicho levantamiento.


Capítulos
I. Arribos y derivas de las naciones de Chiloé
Años
6.200 A.C
1567
1826
Temas
Primeros poblamientos
Colonialismo monárquico
Colonialismo Republicano
Primeras Naciones
Fuentes
Literatura científica


Capítulos
II. El intramuros de Chiloé
III. Aperturas del espacio insular
Años
1940
1960
Temas
La Comarca
La Ciudad
Mito (o ni tanto) y religiosidad
Terremoto
Aperturas y vertebraciones del espacio insular
La proyección folklórica y su desarrollo
Fuentes
Literatura científica
Fuentes Primarias
Fuentes Orales


Capítulos
IV y V. Los albores del neoliberalismo en Chiloé
Años
1973
1975
1990
Temas
Conflictividad política
Las pesquería y la acumulación originaria en Chiloé
Las crisis del paradigma del folklore de proyección
La crisis política
La cultura del escenario
La delegación de la voz
Taller Aumen y la crisis del localismo
Fuentes
Literatura científica
Fuentes Primarias
Fuentes Orales

Arribos y derivasx| de las naciones de Chiloé

Los que fueron a reclamar justicia[1]

Auñ gnel llaul llam
huei cañ el llul llan
guallmequintu torropu
menm vi mapu,
Rruya duchi camapu
Duancaigna huall
Eimi chigna chupipaignam
mapuchiyema
!agai! ¡agai!
inche rrume gnemavin
inaquintu movium
pu cuñiball.
Tá rchrroquimoy um
ta nipu hunca!
Pel llohuel llan llepinhuell llan
dladquipaivin taiñ munchu
chuchi mapu rrupatui
cheuchigna mohneam
verrcu cai tupatui.

(De la antigua tradición oral de Chiloé,
en Cárdenas y Vásquez, 2008)

[1] De la tradición oral indígena de Chiloé, recogido por Alejandro Cañas Pinochet a fines del siglo XIX, entregado por Elías Necul (Cárdenas y Vásquez, 2008).

Los que fueron a reclamar justicia

Dejaron ¡ay! Sus tierras
los pobres e infelices
por ir a mendigar
su paz y libertad.
Y sin medir caminos
a distantes tierras
se fueron a quejar.
Los huincas así lo impusieron
y nuestro llanto es inútil
porque ni con lágrimas
los volveremos a ver.
A tierras desconocidas fuimos
donde nunca habíamos estado.
Dejamos atrás la sangre
dejamos atrás los nidos.
Con amargas lágrimas
los ojos del pueblo se han cegado.
Y ellos que andan errantes
¡cuánto nos habrán llorado!
Y mientras la justicia reclaman del señor
en niebla y humo las casas
el incendio convirtió.

(De la antigua tradición oral de Chiloé,
en Cárdenas y Vásquez, 2008)

Primeros poblamientos y los afluentes de las primeras naciones

De acuerdo al trabajo de Alberto Trivero, *Los primeros pobladores de Chiloé* (2005), se han encontrado restos humanos que atestiguan el poblamiento del territorio hace al menos 6.200 A.P., aunque dada las características geográficas de la última glaciación del Pleistoceno, que unían la Isla Grande con el continente, y la proximidad de Chiloé con Monte Verde –uno de los asentamientos humanos más antiguos del que se tenga registro en América (12.500 A.P.)– no es posible descartar poblamientos anteriores (Dillehay, 2016).

Si bien se han datado numerosos sitios arqueológicos de hasta 5.950 años A.P. (Leogoupil, 2005), hasta hoy no es posible establecer con un grado de certeza adecuado la identidad de dichos asentamientos. De igual manera, no es posible establecer el origen, ni el momento preciso en que las primeras naciones de las que se tiene registro histórico tomaron forma, así como también hay que tomar en cuenta que los documentos del periodo colonial hispánico dan distintos nombres a diferentes grupos humanos que podrían ser considerados parte de una misma nación (Urbina Carrasco, 2016b; Álvarez, 2002).

Sin embargo, de acuerdo con Trivero (2005), sí es posible hablar de tres afluentes indígenas que están en la base de la población de Chiloé. La primera de ellas es la del pueblo Chono, el más septentrional de los pueblos canoeros de la Patagonia occidental, cuya zona de influencia –según análisis toponímicos– se extiende desde el Canal de Chacao (puerta norte del Archipiélago) hasta la Península de Taitao, aunque hay registros de que llegaron a navegar en zonas fundamentalmente kawashqar, entre la Península de Taitao y el Estrecho de Magallanes (ver Imagen 3).

Imagen 3
Mapa de la Patagonia chileno-argentina (Google Earth Pro, 2023)

Los primeros registros históricos que se tienen de este pueblo fueron tomados por el marinero español, Francisco de Ulloa, en 1553 y la mayor parte de la información que se maneja viene de cronistas europeos, quienes lo describieron como un pueblo fundamentalmente nómada, que vivía de la pesca y la recolección de mariscos, aunque registros tardíos señalan que practicaban una agricultura ocasional, probablemente por influencia mapuche e hispánica.

De esta primera nación se cree que viene gran parte de la toponimia chilota de origen no mapuche y –aunque es difícil de discernir dado el sincretismo con otras naciones– gran parte de las artes de pesca características de Chiloé. El último testimonio cierto del que se tiene registro

acerca de los chonos, es de Alberto Achacaz Walakial, kawashqar, que da cuenta de que aún navegaban las aguas patagónicas hasta entrado el siglo XX.

Su desaparición de los registros fue gradual pero ostensible, así como la drástica caída de su población, producto del mestizaje con la población williche, la esclavitud, el tráfico de esclavos –con su consecuente desarraigo forzoso– y el cambio en su dieta, cuando los conquistadores españoles intentaron imponerles el sedentarismo (Urbina Burgos, 2007); aunque David Núñez (2018) entrega buenas razones para pensar que un grupo importante de chonos sobrevivió mapuchizado en lo que hoy se conoce como Costa de Payos en la Isla Grande –entre Chonchi y Huildad (ver imagen 4)– y que como pescadores artesanales continuaron navegando sus viejas rutas marinas.

Imagen 4
Costa de Payos, Chiloé (Google Earth Pro, 2023)

El segundo afluente para Trivero (2005), es el del pueblo Cunco. Nación parcialmente nómada, de origen canoero, que mantuvo un intercambio temprano con el pueblo Mapuche, llegando a adoptar el mapudungún como lengua principal, hasta progesivamente fundirse con él, en una sola nación. No obstante, se cree que los cuncos poblaron Chiloé de manera paulatina cuando aún se diferenciaban de los mapuche, marcando un patrón de asentamiento costero de forma comunal agraria (o forma comunidad agraria), donde se mantuvo un intercambio progresivo y permanente con el pueblo Chono.

Tal y como señala Bengoa (2004), la adscripción nacional de las culturas originarias es una cuestión compleja y la primera nación que hoy habita los territorios cuncos, entre Valdivia y

Chacao, hasta el sur de Chiloé, se reconoce como Mapuche-Williche[2]. Sin embargo, hay antecedentes para sostener que antiguamente la diferenciación mapuche entre Pikunche, gentes del norte, y Williche, gentes del sur, tomaba como eje de referencia el río Biobío y que williche eran denominados los habitantes del actual centro de la Araucanía, siendo, en efecto, denominados como cuncos, las gentes al sur de lo que hoy se conoce como Valdivia (ver imagen 5).

[2] En ese sentido, será importante señalar que una cosa es el origen histórico de una nación y otra su deriva histórica. El primer señalamiento está en un registro historiográfico y, si se quiere, antropológico; en tanto el segundo está en un registro político. Es imperioso hacer esta diferencia, dados los intentos del Estado de Chile de "partir" la nación mapuche mediante, por ejemplo, iniciativas legales secesionistas como la del Boletín N°12.406-17, del 23 de enero de 2019, la del Boletín 13.620-06, del 30 de junio de 2020, la del Boletín N°15618-17, del 21 de diciembre de 2022 y la del Boletín Nº 16.066-06, del 5 de junio de 2023. Ninguna coma de esta Tesis servirá para ese propósito. Un análisis detallado de cada una de estas iniciativas legales puede encontrarse en el artículo *Consideraciones sociohistórica respecto a las mociones legislativas que buscan la secesión del pueblo mapuche y el reconocimiento del pueblo huilliche* (Uribe Muñoz, 2023).

Imagen 5
Zonas de influencia del pueblo cunco y del pueblo mapuche al sur del río Biobío (Google Earth Pro, 2023)

Esta diferenciación no es baladí, ya que el sincretismo Chono-Cunco explicaría para Trivero (2005), buena parte de los relatos cosmológicos, fundamentalmente marinos, presentes en Chiloé que no pueden ser deducidos del tronco mapuche, así como explicaría el hecho de que relatos cosmológicos centrales en Chiloé, hayan sido adoptados por los mapuche de la zona central de la Araucanía como periféricos, tal y como sucede con recursos culturales de distinta índole.

De esta forma, el poblamiento cunco del Archipiélago se convirtió además en el puente con el mundo mapuche, fundamentalmente de carácter agrícola, aportando el desarrollo de la horticultura, formas de ganadería, vestimenta y lengua al habitar insular (Trivero, s/f). Como la

desaparición de los registros sobre los chonos, el tránsito de la inscripción de los antiguos cuncos al horizonte mapuche, fue gradual pero ostensible, al punto que el mismo Trivero (2014), no duda en utilizar el vocablo "williche" para referirse a la primera nación que actualmente habita Chiloé como una variación territorial de la nación Mapuche, tal y como lo hace Bengoa (2004) y más recientemente Correa (2021).

Colonialismo monárquico: el afluente español

Fue Alonso de Camargo en 1540 el primero en dejar registro escrito de Chiloé. Sin embargo, no fue hasta 1567 que la Corona española comenzó a tomar control del territorio mediante la incursión de tropas comandadas por Martín Ruiz de Gamboa, que el mismo año fundó la ciudad de Santiago de Castro marcando, de esta forma, la entrada (violenta) del cuarto afluente al río cultural chilote: el español (Urbina Carrasco, 2016; Gutiérrez, 2007).

Siguiendo la síntesis histórica de Luca Pandolfi (2016), fueron dos las instituciones de larga duración que marcaron la impronta colonial del Archipiélago, definiendo patrones de asentamiento, distribución demográfica, relaciones y medios de producción y visiones cosmológicas, entre muchas otras características particulares del territorio. Estas instituciones fueron la Encomienda y las Misiones Jesuitas.

La Encomienda y el mito de los "indios" dóciles

La incorporación del territorio americano a la dominación política hispana y a los circuitos comerciales de administración ibérica, estuvo marcada por distintas formas de explotación que se repartieron heterogéneamente en sus distintos tiempos y lugares (Vitale, 1997). Como bien señalan los canónicos Rodolfo Urbina Burgos (2012; 2013) y Gabriel Guarda (2002), la forma de explotación de mayor prevalencia en las tierras insulares entre los años 1567 y 1782 fue la encomienda, que consistía en la cesión temporal de población indígena como fuerza de trabajo a un encomendero.

La finalidad de esta cesión era –mediante la renta de trabajo y la renta de productos impuesto sobre las comunidades, no sobre las personas– en primer lugar, la producción de

tributos a la Corona y, en segundo lugar, la producción de valores para el titular de la Encomienda, situación que sin desarticular las comunidades agrarias, las subsumió en relaciones de explotación y control político por parte de la nobleza española-chilota (García Linera, 2021; Marino, 2015; Dussel, 2011; Vitale, 1997). Al respecto, son diversas las fuentes que señalan a la encomienda chilota como más bien precaria en comparación con las de Chile, y –tal vez como consecuencia de esa precariedad– extremadamente violenta a la hora de asegurar la súper explotación de la fuerza de trabajo indígena (Urbina Burgos, 2013; Marini, 1991).

Los indígenas encomendados –según las leyes vigentes para entonces– eran solo hombres entre 18 y 50 años de edad, que debían servir al encomendero por algunos meses al año. Sin embargo, como recalca Ximena Urbina Carrasco (2016), en la práctica toda la unidad familiar indígena servía al encomendero: los hombres fundamentalmente como hacheros en la tala del alerce y las mujeres confeccionando artesanías en lana y jamones de pierna, todo para comerciar con Lima; y no lo hacían solo algunos meses al año, sino por casi todo el año.

Fueron estas relaciones de producción las que determinaron la primera estructura de clases en Chiloé, la que en lo fundamental estuvo dada por relaciones de propiedad que apuntalaron además divisiones raciales. Para Gabriel Guarda en *Los encomenderos de Chiloé* (2002), la población se dividía verticalmente entre los (1) encomenderos y sus familias, (2) los moradores, emparentados con los encomenderos, detentando altos oficios, pero no encomiendas, (3) la plebe, compuesta por españoles pobres y mestizos y, finalmente, (4) las primeras naciones.

Sin embargo, es importante para comprender la complejidad de la estratificación lo señalado por Tomás Catepillán (Catepillán 2022; Arre y Catepillán, 2021), quien estima que las categorías de “españoles de Chiloé” e “indios de Chiloé” que fueron las utilizadas para clasificar racialmente a la población, eran categorías más que genéticas, genealógicas, es decir, correspondientes a la narración del linaje del individuo. Por ello la categoría de “mestizo” sería en Chiloé más bien una categoría anacrónica, en tanto dependía de la genealogía de la persona el que esta sea ubicada como india o española; lo que, si bien no refuta en lo sustancial la estratificación propuesta por Guarda, si hace más porosos sus límites.

Una cuestión distintiva del Archipiélago, aunque no necesariamente exclusiva, es que todos estos grupos vivían en unidad residencial, por lo que la estratificación social no se tradujo

en estratificación geográfica. Las mercedes de tierra y las encomiendas se emplazaron en los asentamientos ya establecidos por las primeras naciones, cuyo patrón estaba dado por las unidades territoriales, comarcas o comunas agrarias, en las que vivían dispersas distintas familias, fundamentalmente en el borde costero oriental, limitando con la playa por el oeste, de donde extraían peces y mariscos y con una selva impenetrable hacia el oeste (Urbina Burgos, 2013).

La plebe se fundió rápidamente en la vida indígena y, aunque siempre estuvo exenta de encomienda, en poco y nada se puede distinguir su forma de vida de la que llevaban los indios de Chiloé, la que perduró medularmente hasta entrado el siglo XX, como se verá más adelante. La estratificación social hizo menos permeables al mestizaje a los grupos de la nobleza y de los moradores, no obstante, como señala Rodolfo Urbina en *Gobierno y sociedad en Chiloé colonial* (2013) entrado el siglo XVIII, todos los grupos sociales de Chiloé tenían recursos culturales comunes, incluida la lengua (el mapudungún), lo que los hacían distinguibles y, en ocasiones, muy particulares a los ojos extranjeros, sean estos provenientes de España, Chile o Perú.

Mientras el espacio social chilote se fue configurando en torno a las primeras naciones y al mundo plebeyo, los encomenderos –reconocidos como la nobleza insular durante toda la colonia– y los moradores articularon la unidad geopolítica de Chiloé, que en el periodo se extendía nominalmente (solo nominalmente) hasta los llanos de Osorno, vertebrando en una administración única los diversos poblados del Archipiélago.

Fue este el periodo en que comienzan a converger los distintos afluentes en el gran río de Chiloé, a ratos más que torrentoso. Ha habido una interpretación muy extendida en la historiografía acerca de que Chiloé era habitado por “indios dóciles” (en la jerga colonial de la época), lo que de alguna manera puede tener asidero en que, en efecto, el dominio militar sobre el territorio fue menos difícil que en la Araucanía, donde, de hecho, fue imposible.

Sin embargo, me vale la pena recordar una vieja conversación que tuve con el investigador Renato Cárdenas, en la que me señaló que si hubo algo así como docilidad fue porque no estaban dadas las “condiciones objetivas”, pues las “condiciones subjetivas” siempre estuvieron; si no, para él no se podían explicar las distintas rebeliones que tomaron lugar durante la colonia. A favor de esta hipótesis juegan las investigaciones del mismo Cárdenas (2011), de Pandolfi (2016), de Trivero (2004) y los antecedentes relevados por Rodolfo Urbina Burgos

(2012) y Ximena Urbina Carrasco (2016), que dan cuenta de que Chiloé hasta principios del siglo XVII fue una zona de tensión bélica permanente.

De hecho, son acontecimientos de carácter bélico los que aportan uno de los factores decisivos a la particularidad cultural de Chiloé, que lo distingue tempranamente del resto de Chile: el aislamiento. Como señala Ximena Urbina Carrasco en *De la conquista a la república en Chiloé* (2016), cuando Santiago de Castro fue fundada en 1567, se constituyó en la ciudad más austral de las siete ciudades existentes al sur de Concepción. Entre 1598 y 1602, todas ellas fueron destruidas por la resistencia anticolonial de las primeras naciones, con excepción de la ciudad de Castro; quedando el Archipiélago aislado por siglos –generando una vida intramuros, casi autárquica–, contactado periódicamente por nada más que un barco que hacía la ruta de Lima a Chiloé, una vez al año.

Sin embargo, en ese mismo periodo, en el año 1600, la ciudad de Castro también fue destruida en una incursión militar del pueblo williche en alianza con corsarios holandeses comandados por Baltazar de Cordes, quien se hizo del dominio de la ciudad por cinco meses. Como también señala Urbina Carrasco (2016), al parecer no hay documentos historiográficos que vinculen los hechos de 1600 en Chiloé con la guerra desatada entre 1598 y 1602 en el continente; no obstante, dada las fechas de los acontecimientos, la proximidad geográfica, la continuidad étnica y las vías de comunicación entre el mundo williche continental y el mundo williche insular, no es una hipótesis que se pueda descartar. Los holandeses tenían sus razones para la invasión, los williche las propias para la rebelión, como sugiere Raul Molina en *Historia del pueblo huilliche de Chiloé* (1987).

Con todo, sí hay dos cosas ciertas. La primera, es que las fuerzas de la Corona retomaron con eficacia el control político militar del Archipiélago; la segunda, es que durante la conquista España no se encontró con una nación sumisa, a pesar de que como sostiene Trivero (2005), los pueblos de Chiloé hayan estado lejos de una tradición militar relevante, pues vivían en tierras de abundancia.

Las Misiones Circulares y el cristianismo chilote

Otra cosa sucedió en las Misiones Jesuitas, que resultaron ser una de las experiencias de evangelización más fértiles de las que se tenga registro en la historia colonial de América. Como señala Ramón Gutiérrez en *Misiones circulares de los jesuitas en Chiloé* (2007), el primer contacto de la Compañía de Jesús con el Archipiélago fue en 1595 con el padre Luis de Valdivia, no obstante, no fue hasta el año 1608 con los padres Melchor Venegas y Juan Bautista Ferrufino que se comienzan a dar los primeros pasos misionales.

El comienzo de la evangelización en Chiloé data de 1567, mismo año de la fundación de Castro y la imposición de las primeras encomiendas. Estuvo a cargo de religiosos mercedarios en clara alianza con el poder político colonial y tuvo resultados prácticamente nulos.

Por lo anterior, es que la llegada de los jesuitas marca un giro radical en la propagación de la fe. No solo porque como recalca Urbina Burgos (2013) los principales conflictos de los jesuitas fueron con la nobleza, luchando desde un inicio en contra de las prácticas de traslados forzados de indígenas a Chile central, la súper explotación y los malos tratos; sino porque solo entre 1609 y 1613 lograron construir treinta y seis capillas de las setenta y siete que construirían a lo largo de los siglos XVII y XVIII, de la mano de los williche. En menos de una década la evangelización se hizo palpable en el territorio.

No se puede saber a ciencia cierta cuáles fueron los factores que determinaron el éxito de la misión. Ciertamente los williche venían de una derrota militar importante en 1600 y los jesuitas llegaron a interceder por ellos ante los abusos reiterados de la nobleza, pero el rápido y profundo arraigo y devoción que encontró el cristianismo en las comunidades da para pensar en razones más profundas, como el quantum místico que, para Mircea Eliade (2003), siempre resulta esquivo a la razón moderna.

La doctrina misional jesuita –siguiendo con Urbina Burgos (2013)– conllevó un diálogo entre el mundo indígena de Chiloé y la Compañía de Jesús, en la que esta última aprendió la lengua originaria y la cosmología, para, a partir de ahí, encontrar los canales de comunicación adecuados para la evangelización. Fue un proceso de sincretismo (Lupo, 1996) más que de imposición, lo que probablemente se vio facilitado por el hecho de que Chiloé, como lo muestra

Trivero (2005), era un espacio de intercambio cultural permanente para las primeras naciones: no había temor al encuentro.

Es por ello que, como afirma el mismo Trivero en su libro *Fray Hilario Martínez* (2016), dedicado a la santería chilota, existe un cristianismo chilote, que acoge en el seno de la Iglesia costumbres indígenas que lejos de ser perseguidas fueron integradas por la Compañía de Jesús en su horizonte de salvación.

Lo anterior explica, entre otras cosas, la fuerte raigambre de las procesiones circulares, la extrema devoción mariana (rara en las demás misiones jesuitas) y la santería misma. Como señala Urbina Burgos (2016; 2013), para los jesuitas no se trataba de decir que la Pinkoya no existía o que era una entidad demoniaca, sino de generar una narrativa en la que Dios se vale de la Pinkoya para llenar los corrales de pesca. Dicha política les valió ser acusados de encubrir la brujería, cuestión que en todo caso carece de sustento, ya que estas prácticas de sabiduría ancestral si fueron perseguidas decididamente, aunque jamás erradicadas.

La Misión Jesuita en Chiloé, a diferencia de otras misiones de la Compañía en América, respetó el patrón de asentamiento indígena, cayendo rápidamente en cuenta de que cualquier intento de reducción sería vano. Hay discusiones acerca de si ello se debió más al respeto por el arraigo territorial de los williche (Urbina Burgos, 2013; Gutiérrez, 2007) o a las presiones de los encomenderos que veían como amenaza el desplazamiento de su fuerza de trabajo (Moreno, 2006), pero en definitiva adoptaron lo que se conocería como Misión Circular, que consistía en la visita periódica de los padres misioneros a las comunidades una vez al año en su modalidad regular.

Como se señaló con anterioridad, lo que se conocía como pueblo en Chiloé colonial, era en realidad una comarca cuyas familias vivían próximas, pero dispersas en el paraje. Por ello, los misioneros en conjunto con las comunidades eligieron lugares más o menos equidistantes entre las familias, generalmente costeros –pues la comunicación era por vía marítima– para alzar centros ceremoniales que fueron conocidos con el nombre de oratorios.

Mediante la minga, misioneros y williche construyeron en cada comunidad (1) una capilla, en cuyo frontis había (2) una plaza, que en realidad era un descampado donde se practicaban las procesiones de raíz cultural indígena con contenido católico, (3) una casemita,

que era el lugar donde se alojaban los misioneros y (4) un embarcadero. Fue este el diseño que dio origen a la posterior urbanización del Archipiélago, que en la mayoría de los lugares persiste hasta el día de hoy (ver imagen 6). De ahí que históricamente se haya homologado en el lenguaje local el vocablo “pueblo” con el de “capilla” (Urbina Burgos, 2013).

Imagen 6
Emplazamiento de la capilla de Quehui (Berg, Guzmán y Moreno, 2022)

Nota: dibujo de Edward Rojas y Renato Vivaldi, representa la disposición clásica de las comarcas en Chiloé.

Para propagar la fe, la Misión se valió de las mismas comunidades, formando de entre sus miembros a fiscales y patrones. Los primeros, encargados de asistir espiritualmente a las comunidades, impartir la doctrina, mediar rencillas y bautizar a niños y niñas, en tanto, los segundos, tenían a su cuidado el patrimonio material de la iglesia. Fiscales y patrones formaron parte de la estructura regular de la misión y de las comunidades del archipiélago, manteniendo su vigencia hasta la actualidad en algunos poblados (Urbina, 2013; Gutiérrez, 2007).

El reducido número de curas diocesanos en Chiloé, el aislamiento de los poblados y la unidad residencial de la población, hizo que muchas veces los jesuitas prestaran atención espiritual no solo a la población indígena, sino que también al mundo plebeyo e incluso a la nobleza. La asistencia indígena a las visitas misionales era obligatoria, pero Rodrigo Moreno en *El modelo pastoral jesuítico en Chiloé colonial* (2006) entrega buenas razones para pensar que, dado el desamparo espiritual de la plebe, su asistencia a las misiones era más importante de lo

que se ha podido documentar, debido a que los jesuitas solo llevaban registro de la asistencia indígena por ser la población española asunto de diocesanos, siendo estas instancias, otra de las fuentes de mestizaje cultural.

Fue así como se configuró, a grosso modo, el espacio cultural chilote entre las corrientes de los afluentes indígenas y el afluente español, que determinó recursos culturales comunes para toda la población del Archipiélago, sin que por ello –como bien señala Pandolfi (2016) – los williche hayan perdido su identidad nacional como indios de Chiloé; a pesar de que durante gran parte del siglo XX los diferentes estudios académicos los hayan tratado indistintamente con respecto al resto de Chiloé y que las tensiones raciales y políticas se hayan mantenido al interior del Archipiélago.

Chiloé se convirtió de esta manera en una sociedad internamente diferenciada por sus identidades: españoles de Chiloé e indios de Chiloé, como se les denominó a ambos grupos durante el periodo colonial. Ambas identidades compartían en términos generales una misma cultura, que se asentó en un modo de vida transversal a sus distintas clases sociales, sobre todo después del fin de la encomienda en 1782 y que hacia fines de la colonia española estaba arraigado incluso en los estratos altos, tal y como lo muestra Darío Cavada en *Última Jornada* (2018), donde expone las memorias de su padre, un capitán de artillería durante los tiempos de la guerra contra Chile (1811-1826).

Los bravos soldados de Chiloé, el último bastión de la Corona

Volviendo con Ximena Urbina Carrasco (2016), Chiloé siempre se caracterizó por ser un territorio aislado y pobre, al punto que los vecinos de Castro solicitaron su abandono más de una vez a la Corona durante los siglos XVII y XVIII, negándosele rotundamente, pues pese a su pobreza, el Archipiélago gozaba de un emplazamiento geopolítico relevante: era la puerta del Pacífico Sur. De hecho, fue esa misma posición la que lo hizo valedor de un nuevo trato durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Ante una posible invasión inglesa desde el sur, en 1768 el Virrey del Perú Manuel de Amat separó a Chiloé como territorio de la Gobernación de Chile –centro administrativo con el que Chiloé nunca tuvo una relación relevante– y lo puso directamente bajo su administración,

nombrando como gobernador a Carlos Berenguer y más adelante como gobernador-intendente a Francisco Hurtado del Pino, quienes dieron un nuevo dinamismo al Archipiélago, fundando ciudades y fuertes, abriendo caminos y potenciando el comercio.

Junto con lo anterior, como muestra Gonzalo Aravena en *Chiloé 1826* (2017), se potenció una mayor integración social española-indígena, reconociendo derechos y propiedades. Tras el fin de la encomienda en 1782 se originaron 72 pueblos de indios con sus respectivos alcaldes, regidores y alguaciles, en tanto en 1823 Antonio de Quintanilla concede en nombre del Rey los títulos de propiedad en la Costa de Payos a los caciques de las comunidades de Compu, Guaipulli, Guequetrumao, Coldita, Yaldad y Guildad-Coinco (Molina y Correa, 1996; Molina, 1987).

Chiloé se preparaba para la guerra y la guerra llegó. Pero no llegó por el sur en los barcos ingleses, si no por el norte con las guerras de independencia. El Archipiélago, que poco y nada tuvo que ver, ni cultural, ni políticamente con Chile sirvió de refugio a los españoles derrotados y fueron sus gentes, los chilotes, los que armaron la reconquista, en una campaña muy bien descrita por Ximena Urbina Carrasco en *La situación de Chiloé durante las guerras de independencia* (2013) y por Luis Mancilla en *Cuando los chilotes invadieron América* (2016).

En 1813, zarpa desde Chiloé la misión que reconquistaría Chile para la Corona. Mil doscientos hombres bien armados pertenecientes al Batallón de Veteranos de San Carlos, a las Milicias de Castro y a la Compañía de Artillería –a quienes se les sumarían otros mil ochocientos durante la campaña– fueron los que vertebraron estratégicamente el ataque, enfrentándose a las tropas del general Carrera en Linares, Yerbas Buenas, Talca y Rancagua, donde asestan el golpe definitivo a O`Higgins en lo que la historiografía chilena llamará el "desastre de Rancagua". Son esas mismas tropas las que continuaron hacia el Perú, para integrarse a la guardia personal del Virrey y prestar servicio en la Sierra y el Alto Perú.

Incluso, una vez ganada la independencia de Chile por el general San Martín y su Ejército de los Andes en 1818, Chiloé permaneció realista, siendo el último enclave español en América el Sur. Como señala Aravena (2017), su conquista era imperiosa no solo por su posición estratégica, sino por ser la cuna del ejército más bravo que Chile haya enfrentado alguna vez. Existieron tres incursiones chilenas contra Chiloé, una en 1820, frustrada por un pequeño

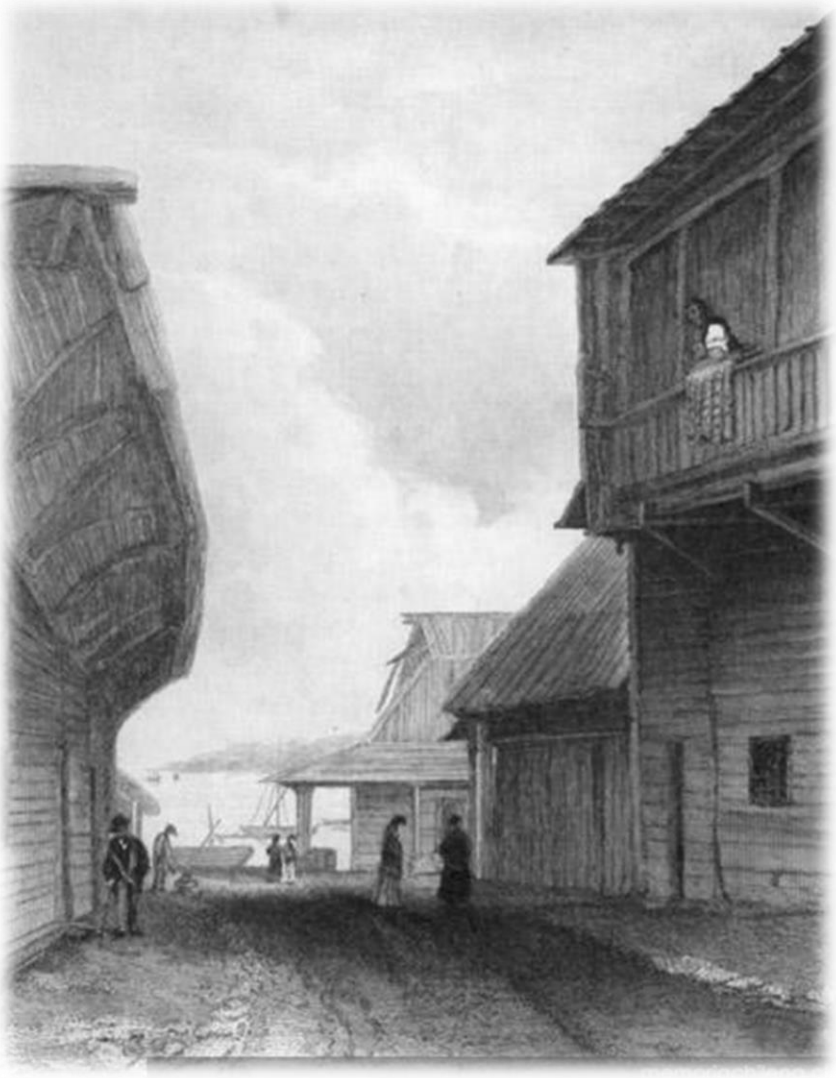
destacamento chilote en el castillo de Agüi, otra en 1824 en la que no más de trecientos hombres derrotan a un destacamento de más de dos mil efectivos chilenos y la definitiva, en 1826, donde tras la derrota insular se firmó el 19 de enero el Tratado de Tantauco.

Colonialismo republicano y la actual dependencia político administrativa de Chiloé

Tratar acerca del carácter de la relación político administrativa entre Chile y Chiloé ha resultado siempre complicado, al punto que casi no se trata. Para el grueso de los historiadores chilenos, Chiloé aparece en el mapa con cierta relevancia recién con las incursiones de Cochrane en 1820 y con razón, pues como señalan Tomás Catepillán (2020) y Rodolfo Urbina Burgos (2016b), Chile y Chiloé eran países aparte. El problema es para las gentes de Chiloé, que se han visto impedidas de su historia.

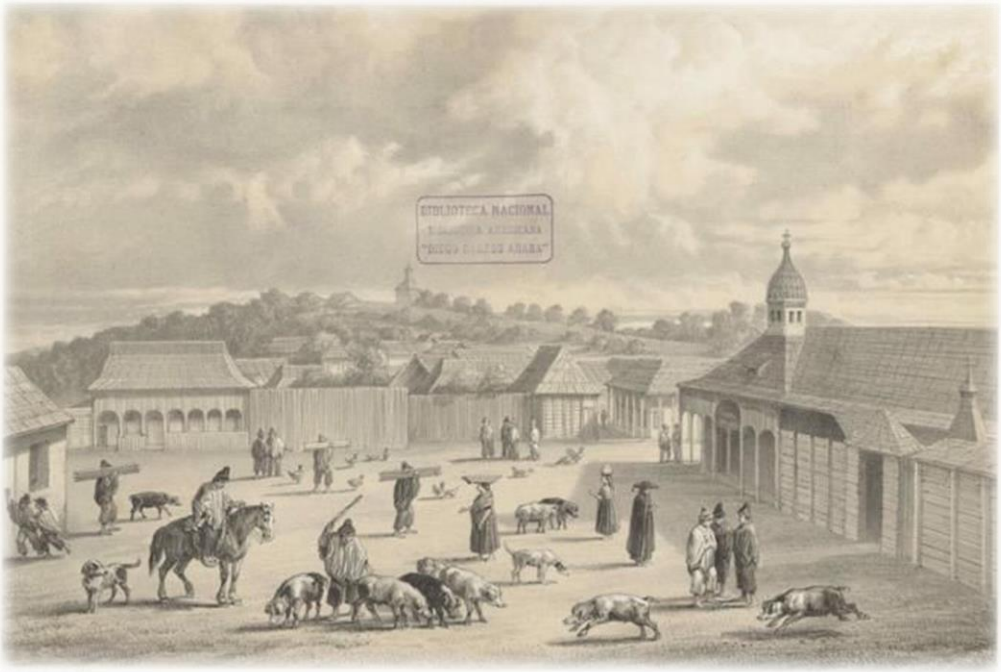
Y bien se señala, 1820, pues como indica Rodolfo Urbina Burgos (2016) ha habido un esfuerzo oficial por borrar toda huella del ejército realista de Chiloé que protagonizó el ciclo de batallas que comenzó en 1813. Gonzalo Aravena (2017) distingue claramente entre la invasión y la anexión; la invasión se llevó con éxito, qué duda cabe, pero ¿se ha terminado de anexar Chiloé a Chile? Por su parte, Eduardo Mondaca (2018) va de cara al asunto y no duda en calificar la relación entre Chile y Chiloé de colonialismo interno, en tanto yo mismo he preferido hablar en *Enajenación, identidad y cultura* (2021), directamente del estatus colonial de Chiloé. No es un asunto zanjado, pero, a mi parecer, no debe tampoco ser omitido.

Imagen 7
Calle de San Carlos de Chiloé, actual Ancud, hacia 1829 (Memoria Chilena, s/f)



Nota: imagen original del Narrative of the surveying voyages of his Majesty's ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836 describing their examination of the sourthern shores of south America and the beagles circumnavegation of the globe. Editado por Henry Colburn en 1839.

Imagen 8
Plaza de San Carlos de Chiloé, actual Ancud, 1835 (Memoria Chilena, s/f b)



Nota: imagen de Claudio Gay en el Atlas de la historia física y política de Chile.

Rodolfo Urbina Burgos (2016), nos habla de un Chiloé que ingresó al siglo XIX de manera turbulenta y gloriosa, las gestas del ejército chilote levantaron por muchos años la moral isleña, pero también de manera trágica. En el transcurso de los primeros años de ese siglo el Archipiélago casi se vació de hombres y se inundó de pena; de madres y esposas despidiendo a hijos y maridos, de mujeres esperando noticias mientras cultivaban solas los campos, se llenó de infancias huérfanas, de velorios sin cuerpos. No es fácil determinar a estas alturas el trauma psicosocial (Blanco y Díaz, 2004; Martin-Baró, 2003) que significó el que casi no haya habido familias sin deudos.

El interés chileno sobre Chiloé fue fundamentalmente como avanzada estratégico militar –y no sin motivo, pues los mares chilotes fueron un enclave fundamental en la guerra hispano sudamericana entre 1865 y 1866– por lo que apenas se registran impactos significativos en la organización social de la vida cotidiana. De ahí que, por ejemplo, los hitos que marca Marco Antonio León en su *Chiloé en el siglo XIX* (2015), sean fundamentalmente urbanos y de orden

político administrativo, pues como señala él mismo en *Espacios y fisionomías del cotidiano en el Archipiélago de Chiloé, siglo XIX* (2015b), fue un tiempo más de continuidad que de cambio.

Llama en todo caso la atención con respecto a León (2015; 2015b), el que se omitan las transformaciones lingüísticas en el Archipiélago, que son la base misma de casi cualquier interacción humana posible. Si en su diario de viaje el naturalista británico Charles Darwin (2016) –también citado por León (2015b)– registró en la primera mitad de la década de 1830 el hecho de que, al igual que en el periodo monárquico, la lengua franca del Archipiélago era el mapudungún, a fines de siglo la lengua común era el español, aunque, como resalta el mismo autor, era un español particular, con gran influencia indígena.

Con la República chilena, Chiloé fue despojado progresivamente de su centralidad administrativa. Si en 1830 su jurisdicción abarcaba lo que hoy corresponde a Osorno, Llanquihue, Palena, Aysén, Chubut, Neuquén y Río Negro, en 1894 ya se había reducido a los límites insulares actuales y en la primera mitad del siglo XX pasó a depender de Llanquihue. Tras la conquista, se desconocieron todas las autoridades locales de la monarquía, incluidas las indígenas derivadas de los pueblos de indios, lo que fue en detrimento de la organización del pueblo williche y se borró la distinción entre "indios" y "españoles". La élite de los segundos –como no es raro en estos casos– pasó a engrosar las filas de una administración estatal incipiente, mientras "indios" y plebeyos continuaron viviendo en unión residencial esparcidos por el territorio (Catepillán, 2020).

Entre 1829 y 1837 el Estado de Chile mediante el Decreto del Palacio Dictatorial de Santiago, del 10 de junio de 1823, realizó además una mensura general de las tierras entregadas por el Rey a los indios de Chiloé, parcelando sus dominios y otorgando títulos familiares, lo que resultó en la expropiación a favor del Estado de gran parte de las tierras comunitarias, las que con posterioridad, a partir de 1890 comenzaron a ser concesionadas a sociedad explotadoras, dando inicio, a su vez, a una práctica sistemática de apropiación fraudulenta de tierras de familias williche en un conflicto que se mantiene activo hasta los días de hoy (Correa, 2021; Molina y Correa, 1996).

Imagen 9
Indígenas chilotes recogiendo leña (Memoria Chilena, s/f c)

Nota: imagen original del Narrative of the surveying voyages of his Majesty's ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836 describing their examination of the sourthern shores of south America and the beagles circumnavegation of the globe. Editado por Henry Colburn en 1839.

Otro de los movimientos importantes del siglo XIX lo retrata bien Diego Morales (2014; 2016) respecto al auge de la explotación de los bosques de las Guaitecas (allende el sur del actual Chiloé), comerciados en el puerto de Ancud a partir de la década de 1850. La explotación de la madera se realizó a costa de la súper explotación de la fuerza de trabajo de las comarcas en un indiscutible uso abusivo y arbitrario de la ley por parte del Estado en alianza con los grandes comerciantes de la época. El mecanismo era anticipar deuda a las familias campesinas, principalmente en enseres básicos como sal o aceite, para luego exigir su pago en madera a un valor incluso inferior al valor de la reproducción de la vida del grupo familiar, utilizando la economía campesina como "subsidio salarial" mediante extorsión, pues la liquidación de la deuda podía significar la pérdida de las tierras de familiares.

A partir de 1877, tuvo lugar un ciclo pirático en el sur del Archipiélago, que culminó en 1888 con el juicio y posterior fusilamiento de Pedro María Ñancupel Alarcón y en 1880, se llevó a cabo el juicio contra la Recta Provincia, agrupación política de brujos y brujas, vinculada al mundo indígena. Ambos eventos judiciales que han trascendido en la memoria, inspirando fábulas y leyendas que circulan con vitalidad hasta los días de hoy (Catepillán, 2017; González, 2012, 2010).

De igual manera, a fines del siglo XIX se registra la llegada de los primeros colonos ingleses que se asentaron al norte de la Isla Grande, los que aportaron la ganadería bovina y el trabajo con derivados de la leche, movimiento que en todo caso fue rápidamente asimilado en las costumbres chilotas. Los ingleses se chilotizaron, no a la inversa, de hecho, quienes no lo hacían corrían el riesgo de perecer por las inclemencias del clima (León, 2015c).

Pasaron cosas ¿qué duda cabe? Pero las formas elementales de la vida cotidiana en Chiloé se mantuvieron hasta entrado el siglo XX de manera muy similar a como eran en el periodo monárquico, sobre todo en los campos; de hecho, en 1915 aún se hablaba del último gobernador español, don Antonio de Quintanilla y Santiago (Lausic, 1997).

No obstante, esa continuidad no significó paz, o no en todos los casos. La pobreza fue cierta y forzó una migración estacional masculina considerable a fines del siglo XIX y principios del XX a las estancias patagónicas de Chile y Argentina, como retrata Luis Mancilla en *Los chilotes de la Patagonia rebelde* (2019), haciendo reposar sobre las mujeres isleñas gran parte de las labores agrícolas, a lo que hay que agregar la migración femenina hacia la década de 1930 (Urbina Burgos, 2002), menos explorada en la historiografía, tal y como lo expuso Isabel Ampuero en su conferencia *La invisibilidad de las migraciones de mujeres chilotas hacia la Patagonia*, donde resalta la migración femenina sobre todo asociada al trabajo doméstico (Historia de Quellón, 2021).

Con todo, según el censo de 1930 en el departamento de Ancud el 88% de la población vivían en los campos, mientras en Castro lo hacía el 95%, en tanto para 1940 en Ancud el 83% de la población era rural, en tanto en Castro ese porcentaje era de 87% (Dirección General de Estadísticas, 1931; 1941). Puntos más, puntos menos, el grueso de la vida insular se llevaba lejos

de las antiguas pero incipientes urbanizaciones, donde se vivía a la antigua usanza, como dice Urbina Burgos (2002): eran los tiempos del fogón.

El intramuros de Chiloé

CAGUACH

Los rostros repletos de oraciones se pasean humildes
en esta isla donde nace bailando la sirilla
las periconas con su montón de libertad;
Dios baila un vals chilote
Dios que vino en su bongo desde el norte
con su almud hasta el tope de esperanzas
baila con todo Caguach ese vals que mece todas las costas del continente.

Las velas derraman la fe por todos esos rincones
de esos inmensos ojos que parecen almas de elefante
en el último día hay banderas flameando paz
se reconcilian las muertes
todos engordan el amor
todos reman
reman
para subir al cielo con su chalupa embetunada de cariño
(al cielo de Dios
No al cielo de la tierra).

La acordeón enamora las corrientes del Pacífico
y los sacerdotes bendicen estas tierras
donde el hombre cuelga una cruz del cuello
una pesada cruz que sangra dentro de sus ojos
porque ellos esperan que Jesús Nazareno despierte
/de esa cera dura
y llegue a sus casas a cultivar los primerizos
a granar las siembras
a alargar los días de esos inviernos que rompen y conquistan estaciones

porque ellos esperan que su Jesús Nazareno despierte
/de esa cera dura.

Víctor Hugo Cárdenas (2001)

La comarca

La economía

Don Carlos me decía que *"... cada familia tenía su propia producción, lo que te daba la posibilidad de vivir, de pasar –como decían– boyante el año. No requerías más que algunos otros enseres domésticos, que tampoco era mucho ¿no cierto?..."*, tal y como lo atesta don Hernán, cuando me contaba que él viene

> *... de una familia campesina, autosuficiente. En mi casa se sembraba todo y había épocas, en el verano que las pocas cosas que se compraban era el azúcar y el café. La harina era del trigo que sembraba mi papá, la leche, el queso, la mantequilla, carne...*

Para aquel entonces, en Chiloé la pequeña propiedad campesina heredada de los tiempos de la Corona española se mantenía en plena vigencia. Seguía siendo una sociedad rural igualitaria, como señalan Llorca-Jaña, Robles y Navarrete-Montalvo (2018) en su análisis de la estructura de la propiedad de la tierra a mediados del siglo XIX, donde destacan la nula existencia de latifundios, en una subdivisión de la tierra que Ricardo Montadón aún en 1969 la calificó de hasta exagerada.

"... mira, yo nunca supe que había clases sociales porque la relación era horizontal entre la gente, de colaboración...", me contaba don Renato, y continuaba *"... yo iba a trabajar para ti, tú ibas a trabajar para mí. Si era un trabajo grande era una minga, que todavía se hacen en Calen. Las mingas siguen dándose, pero más chicas no más..."*, entregando una pieza clave para entender que no era la pequeña propiedad la que articulaba las relaciones de producción, sino que esta era un momento de una totalidad mayor, que era la comarca, o la comunidad:

> *... entonces, ese grupo que habita esa comarca, el grupo que habita la comarca o muchas comarcas... pero en este caso estamos hablando de la comunidad que se va formando por comarcas... tú no ibas a buscar para trabajar a una persona de otro pueblo, trabajabas con la gente de ahí* (don Renato) …

Esta estabilidad de los individuos involucrados en el trabajo mancomunado es fundamental para entender conceptualmente el Chiloé de la época, pues la mantención de la

comunidad en las relaciones de colaboración recíproca es lo que marca la diferencia entre la forma comunidad agraria y lo que se ha llamado economía familiar campesina o doméstica. En el caso de esta última, las relaciones de colaboración entre familias son más bien de carácter históricamente aleatorio, en tanto en la comunidad agraria, la colaboración se ancla en antiguos lazos de parentesco (reales o ficticios) y una historia común, que a su vez vuelve común espacios festivos y religiosos, normas consuetudinarias y relaciones de cuidado, entre otras cosas (García Linera, 2021).

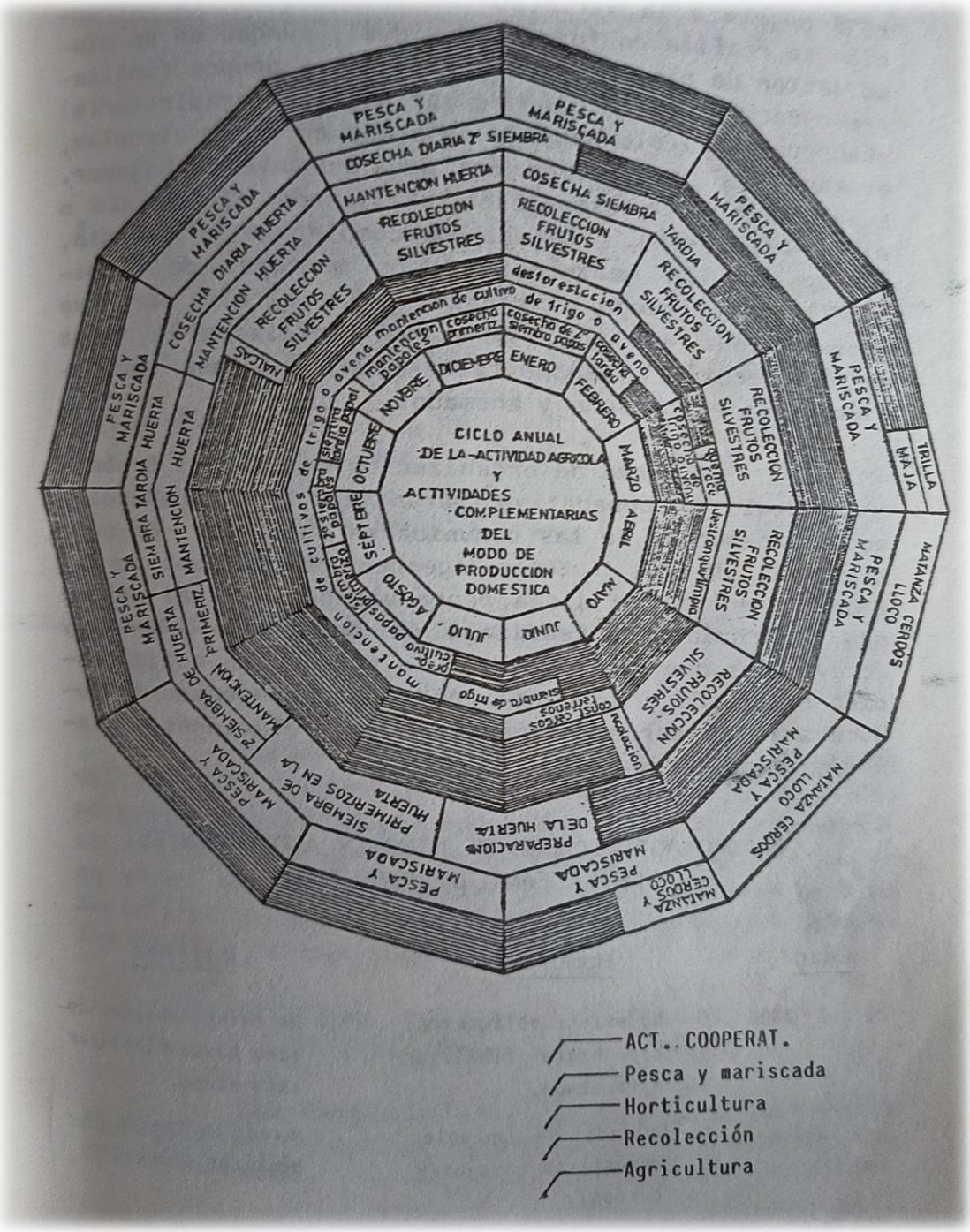
Comarcas agrícolas, que vivían radicalmente condicionadas por el espacio natural que habitaban. Recordaba don Hernán:

> *… era una vida que tenía diferenciado un ciclo anual bien marcado; una época de la ordeña, la parición de las vacas, el queso. En el medio las cosechas de pasto, forraje, el trigo, la avena. Finalmente, en mayo mi papá vendía la producción de crías (…) Era la época en que se engordaban los chanchos; como el tiempo estaba malo, era la época en que mi papá escogía las papas, las de consumo, la semilla, las chiquititas pa` los chanchos y así, hasta que volvía de vuelta en septiembre, cuando nuevamente venían las vacas, empezaba el ciclo de nuevo. Y de por medio en el invierno los carneos de chancho…*

Ciclo anual (ver figura 1), al que habría que agregarle la abundante horticultura, la recolección de frutos, la marisca de borde mar y los corrales de pesca que se hacía en las comarcas costeras –que eran la mayoría–, y la pesca de navegación, menos extendida, que se hacía cuando las condiciones climáticas lo permitían, en un paisaje dominado por el viento y la lluvia casi todo el año (Contreras, 2019; Contreras, 2019b; Álvarez y Ther, 2016; Marino, 2015).

Figura 1

Ciclo anual de producción en las comarcas (Marino, 2015)



Nota: Mauricio Marino, en su completo análisis de la economía tradicional de Chiloé utiliza el concepto de producción doméstica, aquí, por los motivos recién señalados se realza el papel de

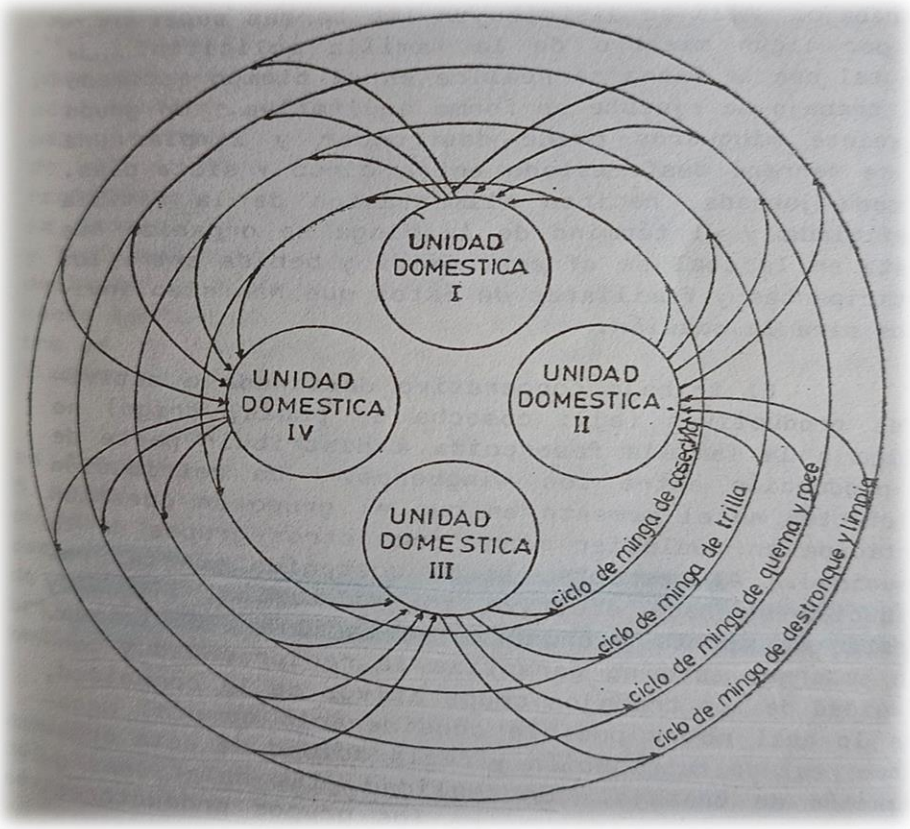
la comunidad en su forma de comunidad agraria, sin que por ello se rebata –todo lo contrario– el detallado panorama que Marino ofrece.

La comarca se dividía, entonces, en pequeños predios familiares que se articulaban entre sí, productivamente hablando, mediante el trabajo mancomunado (ver figura 2). Por regla general los hombres se ocupaban de los animales mayores, la leña y la construcción, mientras las mujeres llevaban las labores del hogar junto a sus hijos pequeños, las huertas y animales menores (Mancilla, 2019; Cárdenas, 2013; Marino, 2015; Urbina, 2013). Cada familia tenía su producción, pero era la comunidad la única capaz de poner a andar todas esas producciones distintas al mismo tiempo. Así me lo expresó don Armando, con toda la calidez que le provocaba el recuerdo:

> *… las formas de vida que ya teníamos nos facilitaba… a ver… no solo las cosas románticas, sino las cosas necesarias, las de emergencia, fueron solucionadas gracias a nuestra propia cultura. Qué son las mingas de Chiloé sino el trabajo solidario que se produce en Chiloé para que podamos ir a ayudar a un vecino que quiere construir una casa, que quiere trasladar su casa (…) a lo mejor un camino. A lo mejor construir un camino por ahí, o que quiere construir un galpón, que quiere sembrar papas, que quiere cosechar trigo, esa es una minga. Y lo que una persona o una familia podrían hacer en un mes o un mes y medio se hace en un día porque va toda la comunidad a ayudarlo, qué más lindo sistema…*

Figura 2

Modelo de ciclos recíprocos de trabajos cooperativos de la comunidad doméstica (Marino, 2015)



Nota: considérense las mismas precauciones expuestas en la nota de la figura 1.

De manera análoga pasaba con los procesos de circulación. Doña Clara, me contaba del "yoco":

> *… los que no éramos parientes éramos muy amigos. Cuando se mataban chanchos, se hacían los yocos, se daba de comer a todo el mundo. Esa era una costumbre nuestra, la de los yocos, que tú tienes que conocerlos (…) esa fue mi infancia, fue linda…*

Mario Contreras, en *Costumbres sociales* (2019b) señala que el yoco es la costumbre de regalar a los cercanos, parte de la faena del cerdo y sus derivados. El yoco es eso, un obsequio,

pero no un obsequio suntuario, sino la expresión de una cultura cuya base es el dar(se). Don Hernán lo analiza en retrospectiva:

> *… si uno lo analiza a la luz de ahora, en forma muy pragmática ellos compartían durante un buen tiempo, por ejemplo, la carne de cerdo. Como no había refrigerador, o lo ahumabas, o hacías yoco para tus cercanos y eso después devolvían. Tenían un buen tiempo en que estaban consumiendo carne fresca. Si tú le dabas una paleta de chancho a tus hermanos; cuando mataban un chancho, quince días después o un mes después, te devolvían el yoco que tú les hiciste, de carne fresca. Entonces era una forma bien pragmática de sortear esto de que no se te eche a perder la comida…*

Así como la minga y el yoco, estaban también el "medán" y una voz particular que me refirió don Armando: el "lito". Es una voz poco usada en la actualidad y no estoy en condiciones de afirmar que se haya utilizado fuera de San Juan, que es donde la recogí, sin perjuicio de que prácticas similares se daba en todas las comarcas:

> *… los litos, cuando recién se casaban, un matrimonio, tres cosas había que regalarle: las tablas para su casa, el quintal de harina para que coman el pan y una oveja para que puedan comer carne. Esa palabra no existe hoy día, usted la va a tener: lito (…). Y los medanes, los medanes eran de emergencia. Cuando a una familia le iba mal en su producción o no tenía leña, o no tenían plata, o los perros le habían matado ovejas, porque suele suceder en el campo, los vecinos llegaban al medan (…) y lo único que tenías que hacer era ser dueño de casa, darles una atención, comida, una carne con papas, qué se yo, y chicha, que es la bebida predilecta y la única bebida que había en Chiloé… de manzana...*

El dinero era escaso y los valores de uso que no circulaban como obsequio, lo hacían por lo general mediante el trueque, aunque algo de efectivo entraba a las comunidades por la venta ocasional de un mínimo excedente productivo que se utilizaba para adquirir bienes de difícil acceso, como el azúcar o la yerba mate que no se produce en el Archipiélago y, ocasionalmente, también para pagar por los servicios de algún miembro de la comunidad, como en el caso del padre de don Renato que era mueblista, o la tía de don Carlos que era sastre, aunque ambos también en lo principal eran campesinos.

Aislamiento

Era una vida fuertemente determinada por el entorno natural, al que se le agregaba el importante aislamiento en que vivían las comunidades. Intentando graficar comparativamente la situación doña Clara me explicaba:

> *… en ese tiempo no había camino como ahora, tú estás en Chonchi[3] como si fuera una calle… como si en Santiago, tú estás en el centro de Santiago y Chonchi es una calle que está un poco más allá… en un cuarto de hora estás en Chonchi. Pero en ese tiempo no era asípoh. Cuando veníamos a Castro era un tremendo paseo, veníamos en lancha, no había camino...*

Fotografía 1
Típica lancha chilota captada frente a Calbuco el año 1930 (Archivo y Biblioteca Histórica de la Armada, s/f)

Por aquel entonces muchas rutas se hacían a pie, las cargas se trasladaban con bueyes y los principales vehículos eran la lancha y el caballo.

> *- Don Hernán: Mi abuela… Fíjate tú que, ellos que vivían ahí donde está el cruce, se iban por huellas hacia Tenaún, ahí iban a inscribir a sus hijos a la iglesia… y esas eran*

[3] Localidad situada a 17 kilómetros de Castro, capital provincial de Chiloé.

picadas en las montañas no más, no vamos a decir que eran camino ni nada que se le parezca. Entonces, esas viejas pa` andar a caballo… eran verdaderas artistas pa` andar a caballo. Tenían esas sillas, no de montura, sino que tenían sillas que iban a un as…pasaban la pierna detrás de un cacho que tenía la silla e iban sentadas…

- Jamadier: ¿Iban de lado?

- Don Hernán: De lado, y así andaban…

Para llegar a Tantauco[4], don Carlos recuerda que *"tenía que tomar el tren en Castro, a las 8 de la mañana, y llegaba a Puntra[5] a las 12"*, un trecho de aproximadamente 50 kilómetros, donde lo esperaban sus tíos para una cabalgata de un hora y media más; horarios que en todo caso deben ser referenciales, pues con el tren no es que haya habido muchas certezas, más habían con los caballos.

Gustavo Boldrini en *El tren de Chiloé* (1986) reconstruye la historia de aquel ferrocarril que funcionó de forma más o menos regular entre 1912 y 1957 (ver imagen 10). El tren comenzó a gestarse en la imaginación de los chilotes citadinos en la década de 1890, más como un anhelo de que se prolongara hasta la Isla Grande el Ferrocarril Longitudinal Sur, que buscaba entregar una vía de comercio expedita entre Santiago y sus provincias. El Longitudinal Sur se construyó entre 1855 y 1911, llegando hasta la ciudad de Puerto Montt, excluyendo a Chiloé.

[4] Localidad ubicada a 49 kilómetros de Castro.
[5] Localidad ubicada a 51 kilómetros de Castro.

Fotografía 2

Estación de ferrocarriles de Ancud, década de 1930 (Memoria Chilena, s/f d)

Nota: fotografía de Gilberto Provoste Angulo

Sin perjuicio de ello, el 28 de julio de 1908 el Presidente Pedro Montt Montt firmó el Decreto que ordenó la construcción del ferrocarril en Chiloé, cuya construcción se inició al año siguiente. La intención original era aminorar el aislamiento de las comunidades, cosa que estuvo lejos de lograrse, pues su línea fue trazada para conectar las ciudades de Ancud y Castro, en un eje norte sur por el centro de la Isla, en circunstancias que el patrón de asentamiento continuaba siendo costero.

El grueso de la población jamás vio el tren –lo que muestra claramente lo apartada de la vida en las comarcas–, aunque si lo conoció de oídas, dando lugar a relatos que circulan hasta el día de hoy y que atestiguan en la tradición oral la precariedad de las rutas, como aquel chiste en que a mitad de camino el maquinista ve a una señora caminando junto a la vía y le pregunta "señora ¿la llevo?" ante lo que la mujer responde "no gracias hijito, voy apurada", o aquella

historia que, con toda seriedad, dice que los pasajeros tenían que bajarse a empujar el tren para que pueda subir las cuestas.

Son escenas poco probables, pero que no se alejan mucho de los hechos que Boldrini (1986) documenta, como el que los pasajeros debían bajarse a recolectar leña en la ruta para mantener andando el vapor, porque la falta de infraestructura hacía imposible su almacenamiento en las estaciones, lo que podía doblar el tiempo del trayecto, los descarrilamientos frecuentes o los incendios no poco habituales de la carga y el equipaje en mitad del viaje, ocasionados por el chisperío natural de la máquina.

De ahí que cualquier testimonio del "exterior" de las comarcas haya causado gran expectativa y curiosidad. Doña Clara recuerda:

> *… cuando yo llegué a la escuela, yo había aprendido a leer jugando. Una señora, que iba a pasar todos los veranos allí a Chonchi, me había regalado… en Chonchi no había donde comprar para hacer un regalo bonito, entonces eso fue para mí algo extraordinario… una cajita con letras, con cuadraditos con letras, con letras manuscritas, la mayúscula, la minúscula… entonces eso era para mí… un juguete de otro mundo, porque allá no había cosas…*

Expectativa y curiosidad que, en todo caso era absorbida por la comunidad. Lo ajeno en la vida cotidiana se hacía propio y la comarca tenía sus mecanismos para respetar códigos y jerarquías, tal y como –según reseña don Renato– sucedía con los viajeros patagónicos, en un tiempo en que, si bien la migración se hizo menos usual que a comienzos de siglo, no dejó de existir:

> *… la llegada de alguien era una tremenda novedad, porque tú tenías la opción de saber del mundo a través de él, no había radio…* [pero] *cuando alguien salía de ahí y se iba a la Patagonia… toda esa costa era de Patagonia… entonces volvían con algunos cambios y cuando los cambios eran muchos, mejor no los seguían exponiendo porque si no se transformaba en el hazmerreír del grupo, los agarraban para el hueveo a los viajeros que volvían muy choros digamos…*

La vida social

Como hemos visto, la vida en la comarca era una vida de intensa interconexión familiar, tanto entre las familias como hacia el interior de ellas, al mismo tiempo que en tanto comunidad, era una vida más hacia dentro que hacia fuera, lo que permitió la emergencia y la supervivencia de saberes y costumbres que aseguraban el traspaso intergeneracional de la forma de vida.

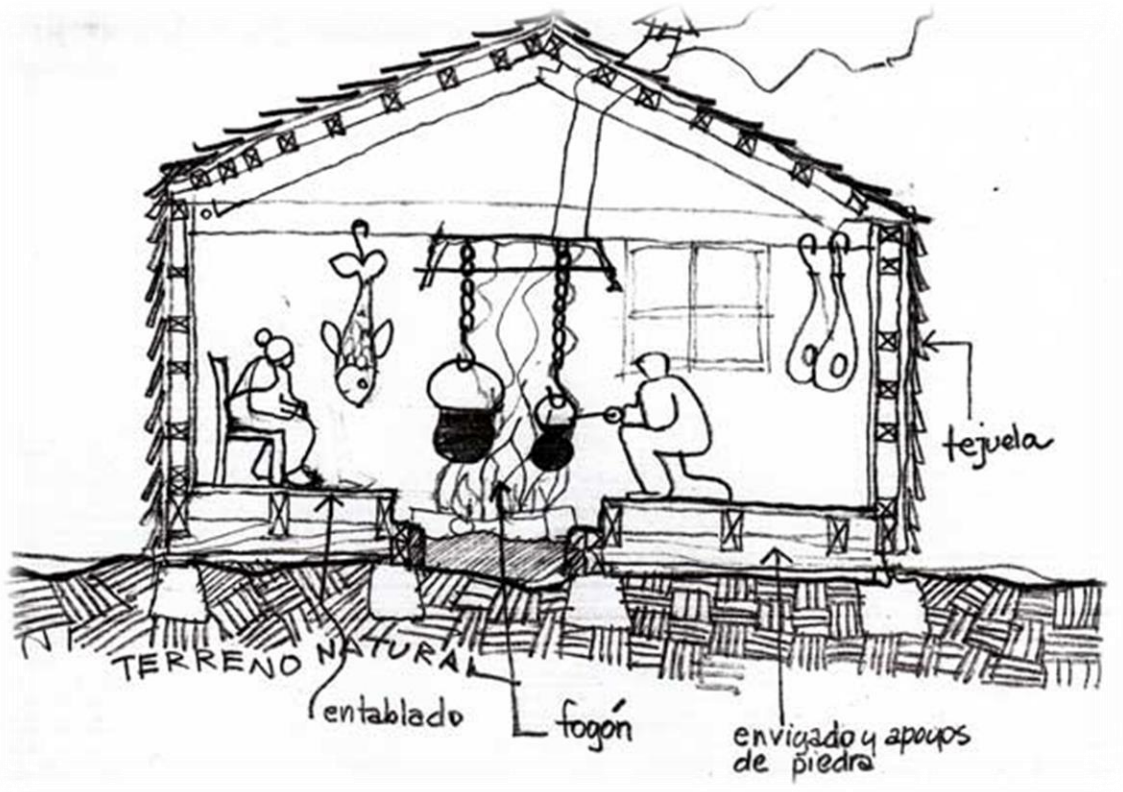
La madrugada del 15 de febrero de 1949, en la comarca de San Juan faltaba un llanto. Había nacido un niño, pero sin resuello. Yacía inmóvil, probablemente en el fogón de la casa, donde las familias chilotas esperaban a aquellos que estaban por nacer, acompañando en sus distintas labores a la madre:

> *… y sabe que cuando nací… le voy a contar todas estas historias… nací un poco ahogado del vientre de mi madre, porque mi madre no pudo ir a un hospital, sino que me recibió una partera del campo… la partera pidió rápidamente que le traigan una gallina en la noche, porque esto fue como a las 4 de la mañana. Le fueron a buscar una gallina y me puso la cabeza de la gallina en mi boca, que era para que la gallina, para que no se asfixie me iba tirando la respiración, y como seguía un poco ahogado pidió otra gallina más, y la gallina hizo lo mismo, tratando de tirarme el aire, hasta que llegó la tercera gallina, y yo exploté en un llano… en un llanto fuerte. La alegría, el cariño y el aplauso de mi familia, quienes estaban ahí, fíjese. Por eso estoy conversando con usted, gracias a esa partera y gracias a ese conocimiento milenario, ¿no? que lamentablemente, a veces no se sabe y que no está plasmado en las historias de los historiadores, cosas como estas* (don Armando) ...

Este fragmento permite entrever varias cuestiones sustanciales, que son literalmente de orden vital, todas muy bien documentados en *Nacer en Chiloé* (2008), de Leighton, Monsalve e Ibacache. La primera es la institución de las parteras, una mujer de la comarca que heredaba el conocimiento de traer la nueva vida, como mediación entre el vientre de la madre y el vientre del hogar, el fogón (ver imagen 10), práctica –la de las parteras– que se inscribía en la lógica del "don" que articulaba las comarcas desde el dar-darse-darnos (Mauss, 2009), pudiendo caminar largas horas en medio de la noche para llegar a asistir un parto. La segunda es el rol activo de la familia y la comunidad desde el primer momento del nacimiento, donde el parto no ingresa en la relación privada entre el cuerpo de la madre y el sistema médico. Y la tercera, es la existencia de

un complejo sistema de salud-enfermedad que aborda bien el mismo Ibacache (2009) en *Síndromes culturales en el archipiélago de Chiloé*.

Imagen 10
Sección de la estructura de la cocina-fogón, propia de la vivienda campesina chilota (Sahady, Bravo y Quilodrán, 2009)



Nota: dibujo de Felipe Gallardo (2008)

De la misma forma en que la comunidad nacía, la comunidad moría, siendo la muerte también un espacio de encuentro y articulación comunitaria, en un ritual sincrético de origen indoespañol en el que participaba y sobre todo sentía toda la comarca. Al respecto don Renato me comentaba:

> *… mira, primero yo veo un concepto interesante, que es el que yo te decía, que es que a través del trabajo se generaba el concepto de comunidad y la comunidad era un ente, cuando alguien moría, yo creo que todo el pueblo moría, y yo recuerdo esos funerales, eran tan conmiserativos, tan pesados… y se ve ahora todavía, cuando muere alguno de*

los viejos, los viejos que son estimados, las señoras que han sido importantes en el pueblo, también se nota un sufrir…

Como retrata muy bien Rodolfo Urbina Burgos (2002), por aquellos años la muerte siempre estaba al asecho, más en los fríos inviernos que en los tibios veranos, pero siempre. Previendo ello, las familias escogían distintos tipos de padrinos, los padrinos de barriga que acompañaban durante el embarazo, los padrinos de bautismo que aportaban en la fiesta y los padrinos de sanguinidad, que se hacían cargo de la crianza de los hijos. Una forma comunitaria de lidiar con la incertidumbre de la vida.

De igual manera los ritos fúnebres eran responsabilidad de la comunidad. Antes de morir el cura o el fiscal daba (da) la extremaunción, los vecinos recolectaban la madera y hacían el ataúd, mientras otros recolectaban flores. Al muerto se le acompañaba (y se le acompaña) día y noche, durante dos a tres días, alternando el llanto con el rezo, junto con la risa ocasional producto de las anécdotas que llegan a la memoria. Junto con ello, especial lugar tenían los velorios de los angelitos (niños o niñas), a los que las niñas y los niños llegaban a jugar por última vez con su compañero que partía.

Entre la vida y la muerte la infancia transcurría en las comarcas, no solo en torno a las labores asignadas por la división social del trabajo, que consideraban a niños y niñas como agentes productivos, acorde a su edad y sus capacidades en un "aprender haciendo" que duraba toda la vida, sino también en el juego. El testimonio de doña Clara ilustra en el juego, pero también en la integración sobre la que se sustentaba la comunidad con independencia de las posibilidades económicas de cada familia:

… jugábamos… todos éramos iguales, no había una diferencia de "tú no puedes jugar con este porque" … no. Uno de mis amigos grandiosos que tuve, fue un chico –después lo encontré aquí preso por robo– (risas)… pero no es que él sea un ladrón, sino que él era un chico bueno, buena gente. Alguno lo habría utilizado alguna vez, lo dejaron de loro y no se les ocurrió nada mejor que ir a robar al lado de la cárcel, donde estaba la cárcel. Fue el loro que quedó afuera para gritarles si pasaban, si venía alguien y fue el único que cayó preso. Entonces me encontré con eso. Mi amigo del alma, con el cual jugábamos a las bochas, jugábamos al trompo, jugábamos a todos los tipos de juegos de niños, y

jugábamos todos juntos (…) ahí vivía un chico que después fue profesor, este otro que lustraba zapatos, que eran los hombres que recuerdo de ese rato. Y las otras eran chiquititas, de la edad mía. Vecinitas que vivían por aquí, otras por allá, otras a dos cuadras más lejos, pero todos éramos iguales, o sea, nadie hacía una diferencia de que con este no se puede jugar. Eso yo no lo recuerdo que lo haya tenido cuando niña, en Chonchi...

En las noches, y en esto coinciden todos los testimonios, la usanza era la familia en torno al fogón, la visita de algunos vecinos y los adultos conversando, entre anécdotas, historias y adivinanzas, no solo la vida de los niños transcurría lúdicamente, también la de los mayores. Don Renato se recordaba de aquellos artilugios lingüísticos:

… ayer no más… antes de ayer… me desperté recordando una pieza. Porque antes la gente se reunía y al reunirse no estaban mirando a la telepoh, entonces tenían que conversar y una de las cosas que ocurría ahí, era que la conversación también tenía, o había gente que manejaba ciertas cosas; que manejaban recitación, otros que era relatores, contadores, pero no contadores formales, sino que era buenos para hablar no más, adivinanzas, trabalenguas, todo iba saliendo en una reunión social. Yo me despierto con una que dice "Filis Dei, levántate de tu potestate, toma tus chilrrasmilrras, salva a mi quitates, mira que la paparreta va subiendo con pasencia, si no subes con clemencia no apagas tu vitoque" …

La escuela

Como muchos aspectos de la historia de Chiloé, el proceso de escolarización del Archipiélago tiene poco que ver con Chile, al menos hasta entrado el siglo XIX. Como bien lo señalan Barría, Silva y Miranda (2020) –en contraste con lo señalado por León (2015) – puesto en perspectiva, Chiloé destacó en tiempos decimonónicos por su alto nivel de alfabetización, asunto que para Sol Serrano (2012) estuvo fuertemente ligado a la estructura de la propiedad que permitió un arraigo comunitario de la institución escolar de fuerte proveniencia católica.

Para fines del siglo XIX y comienzos del XX, la diferencia en el índice de alfabetización tendió a homogenizarse con Chile, sin embargo, la presencia de la escuela no perdió huella. Chile

logró la escolarización masiva recién en la década de los 70, en circunstancias que ya durante las primeras décadas del siglo XX, era muy difícil encontrar en Chiloé una comarca sin escuela (Barría, et al., 2020). Se ingresaba tarde y se salía pronto, pero se ingresaba. Eran tiempos en que los procesos de enseñanza-aprendizaje no se pensaban solo en la escuela, estas eran un espacio más de la instrucción de las nuevas generaciones, no el único y tampoco –quizás– el más importante para la reproducción de la vida social. Así lo recuerda don Armando:

> *... los niños mayores, que tenían 18 años, porque uno llegaba a primero cuando tenía 10 años, 12 años. Porque nadie quería, porque eran muy chicos (...) entonces las mamás no los querían llevar. Pero cuidado, porque servían ya para labores domésticas, para ayudar al papá o la mamá en la siembra, la cosecha o atender a los animalitos. Entonces era importante que el niño chico, en primera instancia, ayude a la mamita o el papito, ¿cierto? Entonces algunos se quedaban con poco estudio en realidad...*

Don Renato me contaba que en Calen había una escuela que tenía hasta quinto de primeria a la que todos asistían, pero que lo normal era que no se siga estudiando. Recién en la década de 1960 él y una compañera de la misma localidad fueron los primeros que continuaron estudios, según se recordaba.

Eran, en su mayoría, escuelas que se inscribían en el proyecto de la Escuela Normal cuyo modelo, como señalan Dante Montiel y Nelson Torres (2014), fue importado desde Francia a comienzos de la década de 1840 en el gobierno de Manuel Bulnes, y se inició bajo la dirección de Domingo Faustino Sarmiento, el connotado educador argentino que por aquel entonces vivía su exilio en Chile. En 1842, junto con la Universidad de Chile, se fundó la Escuela Nacional de Preceptores (posterior José Abelardo Núñez), la primera Normal, cuyo objetivo era "normalizar" los métodos de instrucción primaria, contribuyendo a un sistema nacional unificado.

En Chiloé fue, por un lado, *"una escuela punta de lanza de la asimilación cultural"*, como me comentaba don Hernán –mi informante clave en la materia, ya que no solo fue alumno de la escuela normal, sino que además se formó como profesor normalista en la Normal Rural Camilo Enríquez de Valdivia y trabajó en comunidades rurales de Chiloé toda su vida profesional–:

… es decir, el profesor, iba prácticamente a educar en el vacío, ese niño tenía… tú le ibas a poner los conocimientos, y poco, salvo excepciones que siempre habrán, en general era una educación que tenía… por ejemplo, la profesora que me hacía clases a mí, que me hizo clases, ella hacía todas las asignaturas, incluida la religión que era muy, muy presente en el currículum de la escuela, la religión católica (…) tenía cosas buenas también (…) todo el material de estudio, los textos, eran textos basados en la cultura más bien universal que la cultura local…

El formato escolar de esos tiempos –pues la historia del normalismo se extiende entre 1842 y 1974– pretendía enseñar el mundo a las comarcas aisladas del Archipiélago, lo que era recibido con toda la curiosidad que amerita una vida con los niveles de aislamiento descritos, pero si enseñar era importante, no era lo que más; en palabras del Presidente de la Asociación Nacional de Profesores Normalistas, Francisco Vicencio, el objetivo declarado era crear y homogenizar al sujeto social, siendo la viga maestra del proyecto la formación moral: de ahí la centralidad de la religión (Montiel y Torres, 2014).

Por un lado, entonces, estaba la imposición de recursos culturales, lo que puede ser leído como una fuerza de integración, o si se quiere, también de colonización, sobre todo si se considera que en los inicios del siglo XX, las normales se dividen en urbanas y rurales, siendo misión de los normalistas rurales según el decreto Nº 1.185 de 1843, el "conocer, investigar, interpretar y entregar elaboradas las características físicas y socio-culturales de la Zona Austral" junto con "chilenizar a los no nacionales".

Pero, por otro lado, estaba el hecho de que las comarcas por aquel entonces conservaban una amplia gama de recursos culturales autónomos, lo que hacía que no solo la escuela intente asimilar a la comunidad, sino que también la comunidad intente apropiarse de la escuela. Para evitar esto, se intentaba que los profesores lleguen emparejados y que no se queden por periodos prolongados en las comunidades, todo para no mezclarse, lo que está claro que no funcionó.

Como señalan Barría, Silva y Miranda (2020), el grueso de las y los maestros en Chiloé eran chilotes, no era raro que sean de las mismas comunidades y tenían un rol activo dentro de ellas, aportando con su conocimiento de normalistas rurales al mejoramiento de los cultivos y la ganadería, en una cultura habituada a la escuela hace más de un siglo. De ahí el compromiso de

las comunidades, que don Hernán me grafica haciendo el paralelo entre sus inicios profesionales y los tiempos de ahora:

> *… entonces, bajo esa premisa, el apoderado de hoy es súper demandante, muchísimo más demandante que el que yo tuve cuando empecé, porque el que yo tuve cuando empecé, era una persona que estaba consciente de la precariedad y la pobreza, por lo tanto, él era un tipo que ayudaba a que tú tuvieras elementos para hacer tu tarea. Es decir, si había que hacerles una escuela a los hijos la construían. Esa misma escuela de Weketrumao que se quemó… el que se quemó, el antiguo… yo cuando llegué ahí había un caserón y lo estaban construyendo, y yo dije bueno, lo podemos hacer así, lo podemos hacer, ya. Y hombres y mujeres llevando su cuota de tejuelas a hombro…construyeron la escuela y se la entregaron al Estado. A la pinta de ellos, pero tenían el edificio de acuerdo a lo que ellos podían hacer. Entonces esas cosas son cambios absolutamente profundos y son realidades que desafortunadamente no tienen mucho testimonio gráfico.*

La ciudad

En Santiago no se admite a los chilotes

> *… mi papá decía que eran chilenos. Cuando izaba la bandera, que era la más visible del barrio… era una bandera sobre un monolito grande, impresionante; bandera con asta, enorme… y el papá izaba la bandera, y se le corrían las lágrimas, porque en ese entonces –yo era muy chico– el papá se encontraba que estaba como perdido en lo más remoto del mundo estando en Chiloé. Y él hablaba siempre de Santiago, de Chile, y viajaba a Santiago. Y una vez yo le decía a mi papá… siendo muy chico yo… "papá, llévame a Santiago". Y el papá me dijo una frase que es como para el bronce… me dijo "en Santiago no se admite a los chilotes". Yo decía "pero qué clase de gente seremos nosotros". Entonces uno…no es que haya quedado grabado en mí una especie de complejo, no…pero sí una diferencia. Una diferencia que de algún modo yo percibía,*

pero no sabía explicar, de que ser chilote era ser algo extraño, algo distinto (don Rodolfo) ...

Ser chilote en la ciudad era distinto a ser chilote en la comarca y no porque variaran radicalmente los recursos culturales, de hecho, como lo muestra Rodolfo Urbina Burgos (2002; 2010; 2012b; 2013b), los elementos de continuidad eran más que los de ruptura y, en todo caso, ciudades propiamente tal tampoco es que haya habido, eran más bien pueblos.

Había diferencias cualitativas, sí, en las ciudades había comercio regular, actividad portuaria, empleados públicos, la educación contemplaba el nivel de humanidades, circulaba dinero. En 1930 se inauguró en Ancud una Escuela Normal Rural de mujeres que fue clave para el desarrollo del Archipiélago y entrada la década de los 40 ya había una provisión de salud básica pero estable, no obstante, el grueso de la población seguía vinculada al campo y sus costumbres. La cultura de la ciudad no estaba tan lejos de la comarca, pero en la ciudad se sentía el desprecio de Chile.

El fragmento citado de don Rodolfo es decidor: para los chilenos, Chiloé casi no era Chile y podían no admitirlos. Don Rodolfo finaliza el fragmento con una advertencia ("no es que haya…") negando un posible complejo, lo que debe ser cierto, no hay motivos para pensar que en efecto haya un complejo; pero si la advertencia se torna necesaria es porque "la diferencia" a la que alude al menos pudo provocarlo. Ciertamente los dichos del padre de don Rodolfo no eran un desprecio hacia su hijo, eran un chiste, pero como tal, nos habla del sentido común de la época, pues si el chiste no se ancla en el sentido común, o bien es un insulto, o bien es un absurdo. Al respecto don Rodolfo continúa recordando:

... yo en ese entonces era lector de cuanto papel llegaba a mis manos…diarios, revistas, de todo, pero a través de la Cruz del Sur de Ancud, uno sabía más o menos qué pensaban los chilenos de nosotros, y no era buena la situación. Siempre era una isla perdida por allá, una gente inculta, una población mayoritariamente indígena, de quienes había un malísimo concepto, porque hasta los años 50 lo indígena era mal mirado…muy mal mirado...

Una actitud (la percibida por los chilotes desde los chilenos), que en todo caso no quedaba sin respuesta, pudiendo encontrarse resistencias insulares a distinta escala, como las de don Carlos en su infancia:

> *… éramos los hermanos, no menores, sino los hermanos casi inexistentes del centrismo chileno. Que no digo que no siga siéndolo, pero no es lo que fue entonces. Te digo como anécdota que te va a servir quizás… te llamará la atención que, al contrario de todo Chile o de medio Chile, si me preguntas mi equipo de fútbol, yo soy de Santiago Wanderers de Valparaíso, y yo no he conocido más de 2 o 3 wanderinos en Castro. Pero eso fue por una cuestión…ya de grande me di cuenta… pero fue por una cuestión de tipo social y cultural… cuando yo era chico, para los santiaguinos éramos como gente de otro mundo…indígenas de las caricaturas con plumas ¿te das cuenta? Y así nos trataban. Bueno, y en Punta Arenas nos trataban igual. Entonces, cada vez que aparecía un santiaguino, sentíamos que nos miraban como inferiores, despectivamente, muy despectivamente. Y sabes tú que esa fue la razón por la cual, cuando todos mis amigos tenían su equipo, yo lo primero que pensé fue ¿Qué equipos hay en provincia? Yo no puedo ser seguidor de un equipo de Santiago, los santiaguinos nos tratan tan mal...*

El sentido desprecio de Chile en las ciudades del Archipiélago, dio lugar a una disputa que sería de enorme relevancia para Chiloé durante toda la primera mitad del siglo XX y que llevó progresivamente a la conformación de una "identidad Chilota", como señala Ximena Urbina Carrasco (2016), es decir, a la construcción de narrativas mediante las cuales los chilotes comenzaron a contarse a sí mismos en tanto gentes de Chiloé.

Al respecto hay que ser cuidadosos, pues cuando se habla de "construir narrativas", no se habla de una mera invención lingüista que flota sobre la historia, como una mirada textualista podría interpretar (Callinicos, 2011; Portelli, 2004). Nada más lejos de eso. Como ya se ha mostrado, en Chiloé había una cultura con una amplia gama de recursos culturales autónomos que se fue configurando y asentando durante el periodo colonial; las gentes de Chiloé se referían a sí mismas como indios de Chiloé o como españoles de Chiloé y las narrativas se construyen sobre ese espacio cultural, intentando, esta vez, unificarlo.

Inicialmente la respuesta se articuló desde Ancud, en las plumas de Darío Cavada, Francisco Cavada, Antonio Bórquez Solar, Humberto Bórquez Solar y Juan Barrientos, entre otros, quienes, como señala Tomás Catepillán (2020) mostraron a Chiloé estudiando su cultura popular, su historia, sus características lingüísticas y su literatura, en relatos que, en todo caso, tendieron a ocultar la raíz indígena de muchas de las costumbres, intentando "blanquear" al chilote, a ver si se sentía menos el desprecio.

Contactos entre la ciudad y el campo

La tradición urbana en Chiloé, como ya se ha adelantado, fue históricamente acotada hasta las últimas décadas del siglo XX (Uribe Muñoz, 2021; Saliers, et al., 2014). Castro fue fundada en 1567, a penas llegados los españoles al Archipiélago, pero una vez destruida en 1600, su habitación fue solo parcial en los siglos venideros. Ancud, que fue el otro polo urbano, fue fundado en 1768 y mostró mayor dinamismo durante el siglo XIX y comienzos del XX, sobre todo asociado al comercio de maderas y a sus instituciones educacionales, siendo la capital de la provincia entre 1834 y 1982, sin que por ello se alterase la marcada ruralidad del territorio (Morales, 2016; Urbina Burgos, 2012; 2016).

Un punto importante en la relación de la vida cotidiana entre el campo y la ciudad era de orden económico. Don Rodolfo recuerda:

> *...uno miraba la playa de Castro, que antes era…estaba ubicada en calle Lillo con Pedro Montt…la playa era la feria del mar; ahí llegaban las goletas, los lanchones, las chalupas de los isleños. Y yo miraba la vida cómo era ahí y me sorprendía de ciertas cosas. Que…la goleta era como la casa de campo; el que venía en la goleta venía con la familia, por muchas razones, y la goleta era como la prolongación de la casa. Había cocina, digamos un fogón, una especie de fogón, había bancas… techo digamos, porque las velas se ponían como para cubrir cuando estaba anclada al puerto. Y la vida era como de campo, se preparaban las comidas como de campo, y me sorprendía que mezclaran el pescado con la carne de vacuno en un solo plato, por ejemplo. Muchas papas, mucha verdura, era como estilo, otra manera de vivir y de alimentarse…muy introvertidos, muy poco expresivos, por eso que no se gritaba la mercadería; se estaba no*

más al lado de los pescados y el comprador tenía que él preguntar cuánto vale el pescado, pero la mujer o el hombre no gritaban la mercadería. Entonces yo notaba que había una cierta distancia respecto de la feria del Chile central, donde la feria es…llena de color, mucho grito, mucha exageración también en la calidad del producto. En Chiloé, incluso tú le pones precio, en ese tiempo. Si tú querías comprar picorocos, por darte un ejemplo, tú preguntabas cuánto vale, y el isleño te respondía, como dubitativamente: "5 pesos" y el comprador decía: "solamente te pago 3", y el isleño decía: "bueno" …

El fragmento citado es interesante. Don Rodolfo es chilote ¡orgulloso chilote! Pero como comentaba al principio, sus padres eran chilenos, por lo que sus vínculos familiares difícilmente estaban ligados a la memoria de las comarcas. Eso podría explicar parcialmente su sorpresa, sin embargo, nacido y criado en Castro entre familias isleñas, los modos de la feria le daban cuenta de costumbres que no eran comunes en la ciudad, de hecho, las recuerda en la feria, no en la casa de sus amigos, o en las familias de sus compañeros de curso.

Fotografía 3

La Playa, década de 1940, lugar de intercambio entre los productores de las islas interiores y las gentes de la ciudad (Urbina Burgos, 2012)

La feria era como "otro" mundo, pero era parte de ese mismo mundo chilote en la ciudad. Era un espacio de abastecimiento periódico, por lo que el contacto no era excepcional, sino habitual. No era "otro" mundo, sino una parte del mundo cotidiano que por ese entonces ya guardaba una porción importante de misterio.

> *… yo fui castreño porque los dos primeros hijos de mis padres se murieron, y murieron porque no había ni una sola posibilidad de llegar al hospital. Cuando nació mi segundo...*

primero tuve un hermano, después una hermana, que fallecieron el primer día... cuando llegaron los parientes, las parientas, las abuelas, lo que haya sido –no lo tengo claro- ya con una partera a la casa de mi mamá, ya mi mamá había parido y había tenido a su bebé sola (don Carlos) …

Como la familia de don Carlos, fueron muchas las familias que a medida que se adentraba el siglo XX migraron de las comarcas a la ciudad. Como señala Urbina Burgos (2002), hasta los años 40 los atisbos de modernidad alcanzaban algo más que un par de cuadras a la redonda desde la plaza de armas, el resto eran más bien construcciones rústicas que mantenían la costumbre del cultivo y la crianza de animales, así como parte importante de las formas de vida. Doña Clara recordaba cuando llegó a vivir a la ciudad, proveniente desde Chonchi:

… y*o fui siempre como bien amistosa. Entonces no me costaba hacer amistades pronto... tenía amigas, íbamos a mariscar. Entonces yo seguía haciendo un poco mi vida de lo que me gustaba hacer en Chonchi (…) nos juntábamos un grupo de chicas y nos íbamos a mariscar abajo al puerto a veces. Era bonito igual…*

A comienzos de los 40 Castro comenzó a vivir algunas modificaciones, no solo porque en 1936 se quemó casi la totalidad del casco urbano, cosa que llenó el paisaje de asentamientos provisorios e impulsó el fracasado intento de cambiar de la madera hacia el cemento, como material de construcción (Urbina Burgos, 2010), sino también porque hubo una migración campo ciudad que se hizo notar, ampliando la zona urbana y acentuando los contrastes. Don Carlos recordaba:

… mi casa fue una casa en el pueblo, pero de costumbres campesinas…de costumbres campesinas... mis padres, que crecieron ahí [en el campo]*, se hicieron adultos ahí, llegaron al pueblo con esas costumbres. En mi casa yo nunca comí mariscos crudos, nunca comí –o muy poco– mariscos frescos, excepto por ahí alguna cazuelita de navajuelas. Lo que se comía de pescados y mariscos aquí en "oreado", porque así les llegaban a vender las de Quemchi a caballo, una o dos veces al año. Entonces en mi casa las cazuelas eran de pescado "oreado"; de cholga seca, de navajuela seca…*

Convivían así la curiosidad y la costumbre. Para las gentes de la ciudad desde el campo se traían formas curiosas, así como las gentes del campo encontraban curiosidades también en la

ciudad y si no curiosidades, al menos servicios y oportunidades que no estaban en las comarcas, como servicios médicos alópatas y mayores oportunidades educativas; de hecho, doña Clara se trasladó a Castro por estudios, así como don Armando migró a Ancud, don Hernán primero a Dalcahue y luego a Valdivia y don Renato a Puerto Montt.

La ciudad del desprecio

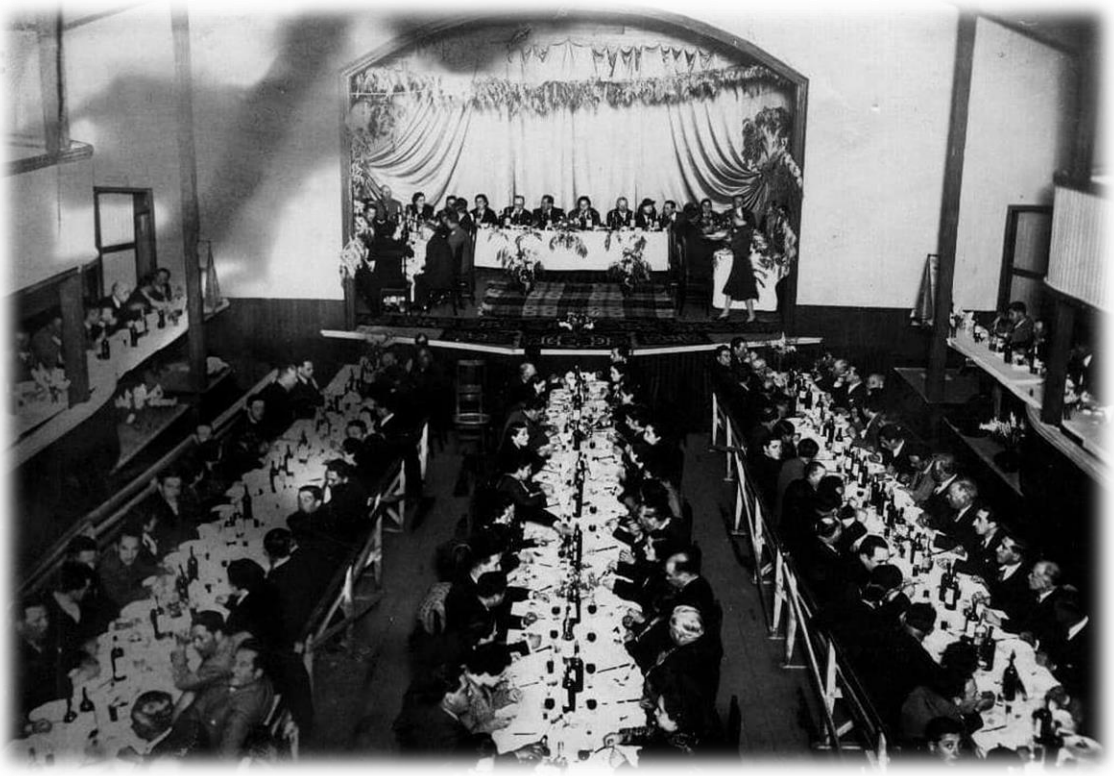
> *- Jamadier: Había una diferencia entonces... se notaba la diferencia con las ciudades del campo...*
>
> *- Don Hernán: Mucha, mucha. Pese a que ciudades, por ejemplo, como Ancud, que siempre tuvieron una impronta como un poco más empática con lo rural...*
>
> *- Jamadier: ¿En comparación a Castro?*
>
> *- Don Hernán: En comparación a Castro. Castro era un pueblo un poco más, por decirlo de alguna forma (...) más comercial, más centrado en el comercio. Ancud era una ciudad en muchos casos dormitorio de agricultores. Dueños de predios, que vivían en Ancud, pero que tenían sus predios. Sus relaciones estaban todas en el mundo del campo, y era muy común ver, por ejemplo, a estos pequeños o medianos hacendados que tenían su vivienda en Ancud, juntarse con los viejos campesinos que iban ahí, y andar tranquilamente conversando, amistosamente, sin que haya o se notase esa diferencia de decir "no, yo no converso contigo porque tú eres de otra clase" ...*

Como se refirió más arriba, Ancud fue fundada en 1768 como una plaza militar, en una coyuntura de fuertes cambios para Chiloé. Catorce años después de su fundación se abolió la encomienda y prontamente los "indios de Chiloé" fueron también legítimos propietarios de tierras. Desde sus inicios concentró casi la totalidad de los pocos contactos que tenía Chiloé con el mundo y fue un puerto comercial importante para la madera durante el siglo XIX. En 1840 se estableció allí el Obispado y a fines de la década ya funcionaba el Seminario, a fines del siglo XIX y comienzos del XX recibió a los primeros colonos europeos y en 1930 abrió sus puertas la Escuela Normal Rural, ya referida.

Aunque no resultan visibles los nexos causales –si se me permite utilizar el concepto con laxitud– entre los hechos referidos y tal o cual característica de la población ancuditana, sí es claro que la entonces capital estuvo históricamente más expuesta al resto del mundo que Castro.

Rodolfo Urbina Burgos (2012) señala que entrado el siglo XX Ancud se caracterizaba por sus colegios y su cultura, mientras que Castro lo hacía por su puerto y su comercio, todo a pequeña escala, por supuesto, pero en Castro había gente a la que "no se le hablaba", o a la que "no le hablaban" (depende desde qué lado se relate la historia) porque era de otra clase, me decía metafóricamente don Hernán, casi como un resabio de su antiguo origen de nobles y encomenderos.

Fotografía 4
Cena en homenaje el Presidente Pedro Aguirre Cerda en el Teatro Centenario de Castro, 1939 (Chiloé Antiguo, 2020)



Nota: en la fotografía de Gilberto Provoste, el Presidente Pedro Aguirre Cerda, el Gobernador Arturo García Díaz, el Regidor Demetrio Cárdenas y el Alcalde de Castro Felipe Montiel, junto a connotados vecinos de la ciudad de Castro.

… el Castro de la aristocracia castreña era la de calle Blanco, y todo el sector aledaño, es decir, de la iglesia para allá (…) Castro era chiquitito; de calle Freire para abajo y de calle Magallanes para allá. Pero era un Castro terriblemente dividido a nivel social... el Castro de la calle Blanco y todo aquello que lo circunda, y también diríamos el Castro de los empleados públicos...y el Castro del resto de la gente: pequeños comerciantes, obreros, trabajador de cualquier tipo, era otra cosa, y eso se notaba, eso se notaba mucho (don Carlos) ...

Trabajadores y pequeños comerciantes que, como los mismos padres de don Carlos, traían el campo a la ciudad. Desde temprano habían comenzado a poblar la costa, dando lugar a los famosos palafitos característicos de Chiloé, casas sobre enormes pilotes construidas en el borde mar, porque vivir en la playa era gratis. La migración de los 40 aumentó la edificación de palafitos y viviendas precarias en la periferia urbana (si es que se puede hablar de periferia en un poblado como Castro), pero mantuvo intactos los criterios de estratificación:

… fijate que todo eso me hacía pensar que este mundo chilote estaba compuesto por gente que en, ese entonces, todavía se llamaba "gente castellana", por los descendientes de españoles y por algunos europeos... y otra gran masa de gente indígena, que era esa parte que no solamente era mal mirada por los chilenos, sino que por los propios castellanos de Chiloé…miraban a los indígenas como "ñangos" ... usaban esa palabra... "ñangos", fijate. Los campesinos llamaban castellanos a los castreños, porque venía desde muy antiguo ese concepto. No decían tampoco ciudad, sino que pueblo, pueblo de castellanos (don Rodolfo) ...

Una estratificación social que, como recuerda don Rodolfo, era una estratificación de clase y una estratificación racial que en el vocablo "castellano" denotaba la supervivencia de las identidades monárquicas, que resultaban sobre todo en una estratificación por criterios geoespaciales:

… yo veía ese mundo indígena porque tenía, como te he dicho, compañeros de curso, tanto en la educación básica como educación media, y siempre eran objeto de pullas o de alguna broma de mal gusto. Porque el que se llamaba con el nombre que sea... pero era de Chelín, le decían Chelín, y el que era de Lemuy, le decían Lemuy…era como

peyorativo, se quería apocar, porque la isla pequeña, que no era como la isla grande, era inferior en cierto sentido porque ahí era…no era gente urbana. Entonces uno se fue formando ese tipo de conceptos…

Desde la época colonial hubo en Chiloé una cierta obsesión por la pureza racial de los españoles de Chiloé, la que quedó plasmada incluso en bochornosas dispensas papales para matrimonios de excesiva cercanía consanguínea (Guarda, 2002), pero era una obsesión más imaginaria que otra cosa, pues la unidad residencial y la vida comunitaria hicieron que esa frontera fuera continuamente permeada (Catepillán, 2020; 2019; Urbina, 2013).

Ser indio era (es) suficiente motivo para ser discriminado y ser indio era ser ñango, pero ser ñango no era solo ser indio, sino que era ser como indio, venir de donde vienen los indios, ser ñango era ser del campo, donde habitan los indios. Don Carlos hizo la primaria en una escuela de curas, allí iban los más pobres y las familias más católicas, tenía zapatos, pero no era costumbre por aquellos años ir a esa escuela con zapatos, de primero a quinto de preparatorio caminó y jugó descalzo cada día del año, pero en sexto de preparatoria ingresó al liceo, ahí iba la gente que vivía en calle Blanco. Las cosas cambiaron para él:

… llego al liceo de uniforme. Y por supuesto con zapatos y calcetines y además a un curso mixto... por primera vez estaba en un colegio donde había mujeres (...) esta es quizás una de las primeras experiencias bien fuertes que tengo en mi cabeza. Recuerdo que volví a mi casa, feliz de la vida, almorzamos, y partí a la pieza que compartía con mi hermana. Y me siento en la cama para sacarme los zapatos, porque pesaba la vida…eso está grabado en mi memoria... iba a empezar a sacar mi primer zapato, cuando me vino ese golpe de realidad por primera vez en mi vida… no pude sacarme los zapatos, por los compañeros… mañana iba ser el tema entre los compañeros y las compañeras de por qué no tenía zapatos ¿te das cuenta? Ese día para mí fue un shock, un violento shock con una realidad que no entraba en mi cabeza. Pero no entiendo cómo se me vino, estaba a punto de sacarme el primer zapato cuando ¡pum! El golpe, y ahí empieza el cambio. Me di cuenta de que nunca más en mi vida iba a volver a ser ese que fui, viviendo con tanta naturalidad, y lo que yo quería…

Mito (o ni tanto) y religiosidad

Mundo mítico (o ni tanto)

Quien no esté familiarizado con el Archipiélago de Chiloé e intente hacerlo, probablemente con uno de los primeros aspectos que se encontrará será con un universo de seres catalogados como mitológicos que a partir de los 70 del siglo XX tomaron una importante centralidad turística (Núñez, 2022; González, Meurs y Ulloa, 2011). Seres que, no obstante, dan cuenta de una compleja y antiquísima visión de mundo, ordenados en un relato mayor que Alberto Trivero (2014) intentó reconstruir en *Trentrenfilú,* que tiene, además, implicancias cotidianas que –entre otros– Renato Cárdenas y Catherine Hall (12005) exponen en su *Manual de pensamiento mágico y la creencia popular.*

Sin embargo, el asunto es esquivo y por ello, la cuestión del mito merece una vuelta antes de compartir los testimonios recogidos a su respecto, pues el proceso de investigación mostró un primer resultado, que tiene directas implicancias metodológicas en torno a la dificultad de abordar el tema en un contexto como Chiloé.

Mircea Eliade dice en *Mito y realidad* (1992), que hasta mediados del siglo XX la palabra mito tuvo un significado casi inequívoco que la hacía equivalente a una fábula o un relato imaginario. Fue en ese entonces también que el valor de la palabra comenzó a cambiar, sobre todo en los círculos académicos, para dar espacio a una concepción del mito que mínimamente contenía algo serio que decir, aunque como señala Malinowksi (1982), qué era eso serio que tenía que decir tampoco estaba tan claro. No lo estaba y no lo está.

De ahí que haya tenido complicaciones hasta graciosas (vistas ahora) para preguntar, pues ¿cómo se pregunta algo que no sabes si tu interlocutor lo considera verdad o mentira? A mí, en lo personal siempre me molestó que los continentales nos pregunten a los insulares por los “mitos”, un poco a la defensiva –quizás– siempre fueron preguntas que me hacían sentir alterizado. ¿Usted creía en los mitos? O, ¿ha visto alguna vez un camahueto? Son preguntas directas, pero no fáciles de hacer, al menos para mí, no en un contexto de entrevista académica.

Cuando hablaba con don Armando, a propósito de la vida espiritual en su comarca introduje la pregunta de la siguiente forma: *"...por la vida religiosa en el fondo… porque hay algo ahí que me pregunto... yo estoy de acuerdo con usted además... pero es un poco ofensiva hoy día la palabra mito..."*. No alcancé a formular la pregunta cuando de forma amable, como dando acuso de recibo de que mi complicación implicaba respeto, me interrumpió:

> *... no me gusta que a mí me digan la palabra mito... porque es para gente de afuera. Para nosotros es lo que vivimos diariamente y tratamos, gracias a nuestra capacidad, a nuestros valores, a nuestras riquezas de lo que ya creemos, que traemos incorporado a nuestra cultura, creemos en estopoh... Yo mismo puedo decirle que yo creo en estas cosas, o sea no creo, lo he visto, lo he sentido, lo he vivido. Y se lo digo sin que yo tenga una explicación pa` usted hoy día...*

Su respuesta, o su interrupción (porque no alcancé a preguntar) es paradigmática de las demás entrevistas y también mi pregunta, o mi "casi pregunta". Con todo, los fragmentos citados son parte importante de los resultados de la investigación. Primero, porque aunque lo pensé y lo conversé con especialistas en la materia, no se me ocurrió otra forma de hacer la pregunta. Segundo, porque aunque no guste la palabra mito, parece ser que no hay otra forma de referir esos relatos que sea una forma inteligible, como si la mutación de la naturaleza de los recursos culturales que transitan insistentemente entre la cosmovisión de un pueblo y la atracción turística, hubiese dejado a la realidad en una inconmensurabilidad lingüística que, al menos yo, no pude sortear más que con la recomendaciones de Alesssandro Portelli (2017b) de educación y empatía.

Pero vamos a los mitos:

> *... yo como soy hijo de padres chilenos…yo le contaba a mi mamá que cuando salía a jugar a la pelota o juntarme con los amigos, los amigos me hablaban del Caleuche, del Trauco, la Pincoya, el Invunche, del camahueto, de mil cosas... y mi mamá decía "pero a ver" ... no, no lo podía creer...le costaba entender todo esto... como si los seres míticos estuvieran en la vida cotidiana junto a nosotros* (don Rodolfo) ...

Hay dos cosas que resultan decidoras del fragmento citado, lo primero es que los seres míticos estaban en el cotidiano, es decir, su irrupción en la vida no era algo que interrumpa el curso normal de las cosas, eran parte de la normalidad de las cosas, un mito vivo al decir de

Malinowksi en *Magia, ciencia y religión* (1982). Lo segundo es que era un cotidiano difícil de asir, casi inaccesible para quien no pertenecía a la cultura.

Por lo anterior, es que el mito era una cuestión imposible de eludir, incluso para aquellos que por influjo de la doctrina clerical o por influjo ilustrado se declaraban escépticos de esa porción del mundo chilote, como era el caso del padre de don Renato:

> *... mi padre, por ejemplo, no creía en prácticamente ninguna de lo que hoy le llamamos mitología, pero tenías historiaspoh, que le habían pasado a él. Un día va viajando con un cura hacia Quicaví, por esos lados... y dice que se cruzaban luces de la isla a la costa y le pregunta al cura, le dice "Padre ¿qué es eso?" ..." Vamos no más hijito, quédese tranquilo* [le contesta]*" ... no le respondiopoh, y el padre decía "esos tienen que ser los brujospoh". Pero no es que él tampoco combatiera eso, sino que no los tomaba en cuenta, porque no estaban vinculados con él...*

Este pasaje tiene una curiosidad y es que en rigor el único hecho que testimonia es el de las luces pasando de la costa de una isla menor (la isla) a la costa de la isla grande (la costa), el resto son suposiciones. El cura no dice qué son las luces, sugiere que avancen y, naturalmente, de buenas a primeras don Renato no tenía cómo saber qué estaba pensando el cura. Sin embargo, son suposiciones que no son arbitrarias, están enmarcadas culturalmente: luces desconocidas cruzando de una isla a otra y una respuesta evasiva del sacerdote ¿qué más podía ser? En efecto, el cura podría haber estado pensando en cualquier otra cosa, pero lo que importa en este caso no es lo que estaba pensando, sino la suposición misma que revela una historia de brujos vivida por alguien que no creía en los brujos, como el conocido dicho campesino "no creo en brujos Garay... pero de que los hay, los hay".

En esa misma lógica, don Rodolfo me contaba:

> *... había una creencia que llegaba incluso a las altas esferas de la iglesia local, no era una creencia de la gente del vulgo, era una creencia generalizada. Yo te diría sí, que la gente más culta de Ancud y de Castro, no dejaba de tener desprecio por estas creencias (...) Pero, aun así, las altas esferas intelectuales de Chiloé, llegado el momento… de una catástrofe, un temporal inusitado o un incendio atroz, resurgía en ellos mismos, que eran*

los más críticos, esa parte que estaba en la esencia del ser chilote: "que esto debe ser culpa del Caleuche" o no sé qué...

El mito era parte del entorno cultural, no estaba por sobre la vida cotidiana, ni tenían, por lo general, una acepción sobre natural. Por el contrario, era parte íntegra de la visión de mundo. Cito en extenso a don Renato, tal y como me lo explicó a mí:

mira, yo te voy a contar un fragmento que tiene que ver con este universo de cosas, de saberes y que todo tiene un espacio, tiene un rol, están ahí dentro de ese mundo y es tan importante un venado como un cuchivilu (...) yo paso a saludar a un amigo ahí, iba bajando a Calen, paso a saludarlo, estaba haciendo un cerco, empezamos a conversar y le digo yo "oye Ciro"... porque veo que la estaca madre con la que va haciendo los hoyos es aguzada como estaca, igual que un trompo, pero las otras que tenía, un montón de estaquillas menores, solamente estaba una parte aguzada, un corte de hacha... yo le digo "oye Ciro, estás sacando la vuelta huevón, afila tus otras estacas", y él para y me mira "cómo se nota que tú nunca has clavado una estaca huevón" y lo le digo "pero por qué huevón, si no están aguzadas", "es que estas son de arrayan para que prendapoh – me dice– si yo las aguzo igual que esta grande no van a brotar"... Eso es un conocimiento práctico para eso, pero, así como eso, están los otros fragmentos, no sirve escribir en la arena porque se va la memoria, una prohibición, es igual que la estaca. Entonces todo esto va en un mundo y tiene un sentido en la práctica y ahí tú tienes que ser parte de ese mundo, si no lo encuentras que es irrisorio, que es tonto, que es mito…

Religiosidad

La profunda raigambre del catolicismo en las comarcas y en las ciudades de Chiloé es algo que se mantuvo prácticamente inalterado durante la primera mitad del siglo XX. Inalterado en la fe de las personas, pero también en lo central de sus ritos y adoraciones (Urbina Burgos, 2013). Como recuerda doña Clara:

... allá en Chonchi eran todos muy creyentes, unos más fanáticos que otros. A ver, donde yo me crie, por ejemplo, algunas de mis primas eran fanáticas, y otras eran más moderadas, pero como creyentes católicas, eran de la religión católica. Yo estuve en

las monjas, en colegio de monjas, estudié en Ancud, pero yo nunca fui como fanática religiosa, ni cuando niña, habiendo tenido esas primeras experiencias de gente, algunas muy católicas de mis primas, pero otras no tanto... yo me quedé más en el no tanto...

Es probable, en todo caso, que sí haya habido personas que se declaraban abiertamente ateas, son excepciones difíciles de negar, pero como me decía don Armando *"lo religioso era como la inspiración, lo básico de la cultura en el fondo"*, sobre todo en la época en que la antigua estructura misional de las comunidades aún sobrevivía:

– Don Carlos: yo era niño, de familia muy católica, ultra católica. El papá de mi papá, mi abuelo, era fiscal ¿tú sabes lo que es un fiscal?

– Jamadier: sí...

– Carlos: Era fiscal en Tantauco, de modo que toda la cosa religiosa se hacía allí; se bautizaba... no había bautizo hasta que llegara el cura... no cierto, toda la cosa; la extremaunción…y cada misa con un rezo dominical, cada domingo toda la comunidad llegaba a caballo y la casa estaba llena de caballos. Entonces éramos una familia muy católica y me mandaron a las monjitas.

El fragmento citado da cuenta de cómo durante la época, las instituciones del tiempo de las misiones jesuitas aún gozaban de buena salud, con excepción de los cabildos[6], que fueron perseguidos fieramente durante el siglo XIX (Cárdenas y Trujillo, 1986). El fiscal fue una institución levantada por los jesuitas en Chiloé para asistir espiritualmente a la comunidad en los periodos de ausencia de los sacerdotes, que como ya se señaló, era la normalidad. Misma función seguía teniendo el abuelo de don Carlos, como muchos otros, en las comunidades más alejadas.

Don Carlos descarta en todo caso el oficio del sacramento bautismal, lo que puede representar ya una ruptura con tiempos más antiguos, en que los fiscales ante la ausencia del cura podían bautizar a los niños en caso de extrema necesidad, aunque era el sacerdote quien imponía el crisma a su llegada. No obstante, no puedo aseverar que eso no haya continuado siendo así en otras comunidades.

[6] Los cabildos fueron cofradías jerárquicas existentes en las comarcas, que cumplían importantes funciones rituales en las fiestas patronales (Urbina Burgos, 2013; Cárdenas y Trujillo, 1986).

La fe estaba en lo profundo de las gentes de Chiloé, como recordaba don Rodolfo, incluso más en lo profundo que las divisiones sociales y las nuevas costumbres que traían los viajeros:

> *– Jamadier: La vida... por ejemplo espiritual en ese espacio del Chiloé antiguo, de esos tiempos...*
>
> *– Rodolfo: Era tremendamente más…es que era propia de cada pueblo también. Era tremendamente más... digamos que expresiva... no con la palabra, pero sí con la procesión, con los lloros, con los rezos, con la cruz, con el Cristo de Caguach, por ejemplo. Todo eso era muy expresivo, porque era de la multitud, pero nuestra multitud, no la ajena, a pesar de que a Caguach y otras fiestas patronales del resto de la isla grande, llegaba gente ya…chilotes de Punta Arenas, chilotes de la Patagonia argentina, o chilotes de otras partes de Chile y esa gente ya no era igual, pero estaban unidos por una fe ¿te das cuenta? Porque el chilote que va a otras tierras, o terrenos por ahí o a navegar a otras partes donde el mundo es distinto, llegaba con ese tono de haber andado, de haber navegado…llegaban con ese aire de más mundo... pero se unían a través de la fe ancestral en ese momento de la plegaría...*

De todos los tipos de expresiones religiosas, una revestía especial importancia comunitaria: la fiesta patronal o del santo patrono. Las fiestas patronales, son celebraciones cuyo origen se remonta al medioevo europeo, aunque su datación es imprecisa (Díaz, Galdames, Muñoz, 2012). Estas fiestas se arraigaron en los albores de la época colonial en América, como una expresión de religiosidad popular en la que una comunidad venera a su santo protector, quien intercede por ella ante Dios (Ramírez, 2019). En Chiloé eran principales las fiestas patronales de los pueblos, categoría que incluye a la fiesta patronal más importante del Archipiélago, la del Nazareno de Caguach (Cárdenas y Trujillo, 1986), en cuyo caso ya no se habla de veneración, sino de adoración, aunque la estructura ritual sea homologable. Don Hernán me contaba:

> *... entonces pese a que [Degañ] es una comunidad bastante antigua, era una comunidad que no tenía ni iglesia, ni tenía una fiesta patronal…y la fiesta patronal y la iglesia la tuvo, no sé, hará unos 60 años, y su capilla…y la gente iba a la fiesta patronal de Putemún sobre todo, que era un fiesta enorme…enorme, enorme…ni te imaginas lo que pudo haber sido esa fiesta…cuando venían desde toda la costa, desde*

Dalcahue hasta Quemchi a lo menos 500 personas a caballo pasaban por el camino, era una cuestión impresionante para ir a la fiesta de Putemún, y donde la fiesta de Putemún, la fiesta religiosa una vez que pasaba venía la fiesta pagana y atrácatepoh (risas)…las ramadas y el barón donde los viejos topeaban con los caballos…el barón era un madero liso, bastante poderoso, donde venía el caballo de acá con el caballo de allá y quién pasaba pal otro lado, y con apuestas bastante…

En la fiesta patronal se juntaban las comarcas y las gentes de la ciudad se trasladaban hasta la locación del santo, para pedir y venerar. En 1977 Renato Cárdenas y Carlos Trujillo confeccionaron un calendario de fiestas patronales en el Archipiélago, contabilizando más de doscientas celebraciones vigentes, en ese mismo documento –incluido en *Caguach, isla de la devoción* (1986) –, se da cuenta además de las actividades realizadas en las fiestas.

Toda festividad incluía una misa y varias, además, consideraban una novena y una procesión, aunque no en pocos lugares estas dos últimas actividades entrado el siglo XX dejaron de realizarse. De igual manera, en los tiempos antiguos (Urbina Burgos, 2013) la fiesta estaba a cargo de un Cabildo, institución que aún sobrevive en algunas localidades pero que para ese entonces ya estaba en desuso. En varias celebraciones había además una banda, que acompañaba la procesión que se realizaba en la explanada frente a la iglesia en dirección opuesta a las manecillas del reloj, a la usanza del nguillatún mapuche (Saldivar, 2017).

Fotografía 5

Procesión del Nazareno de Caguach, 2018 (Conferencia Episcopal de Chile, 2018)

Como recuerda don Hernán, después de la fiesta religiosa venía la fiesta "pagana". Estos jolgorios eran usuales, pero no se daban en todas las fiestas patronales. Don Renato me contaba:

... entonces ese encuentro era muy fuerte, porque llegaba gente de toda la costa y había mucha fiesta. Fiesta...y pelea, cuando ya entraban en calor los viejos, y no tan viejos, se largaban a pelear porque recordaban todos los percances que habían tenido durante el año, entonces ahí había mucha acción, era un día diferente, era un domingo grande, el 8 de diciembre...

La fiesta patronal era un verdadero evento de articulación entre las comarcas, probablemente el hecho más importante que unificaba el espíritu de las gentes de Chiloé. Como describe Urbina Burgos (2013b), la gente se peleaba, es cierto, pero también se enamoraba y era la oportunidad para conocer a personas de otras comarcas. Para la fiesta la gente iba con sus mejores ropas, en un bolsillo sus rencores y en el otro sus ilusiones, lo que en conjunto los hacía a todos parte de una comunidad mayor.

Pero el cristianismo chilote, como dice Trivero (2016), no era una cuestión fácil de entender para aquellos ajenos a la cultura y mucho menos para la jerarquía eclesiástica, la que históricamente ha tenido rencillas de distinto tipo con lo que se conoce como "religiosidad popular" (Sánchez, s/f), es decir, con el catolicismos realmente practicado por los pueblos, que guardan en sus formas de adoración rituales y simbologías que se conjugan con la verdad doctrinal de la iglesia, dando lugar a expresiones originales de las comunidades.

El mismo Trivero (2016), profundiza en las trasferencias de sacralidad (Gallego, 2018) observables en la fiesta del Nazareno de Caguach, que bien puede ser comprendido como una mutación del culto a la Pincoya, así como en la supervivencia del animismo mapuche en la veneración de la imagen de los santos.

> *... así también los mayores críticos de la mitología chilota… como el fervor a los poderosos. Los poderosos eran cristos tallados en madera, eran muy cristianos los poderosos, muy de Cristo. Diríamos que el tallador trataba de tallar el rostro de Cristo triste... pero deformado porque las piernas eran muy cortas o muy largas, o los brazos también, no sé, algo quedaba mal, porque no eran artistas profesionales, era gente del campo. Y la Iglesia de Ancud condenó estos cristos poderosos... prohibidos en todo*

> *Chiloé, los hizo reunir y quemar, porque era propio de una religiosidad influida por una especie de primitivismo, que la Iglesia no lo toleraba... Así era el mundo, grosso modo, en ese entonces* (don Rodolfo) ...

El fragmento citado contiene un enorme valor testimonial, primero por el contexto en que don Rodolfo me lo cuenta, pues venía de relatarme un evento en que el padre Gallardo –cura franciscano– había ido a bendecir una casa en la que habitaba un imbunche, lo que refleja que no había un trato unívoco de parte de la iglesia hacia el mundo mítico, ni hacia las expresiones de religiosidad popular, porque de hecho muchas veces "los poderosos" estaban en las mismas iglesias donde los curas oficiaban la misa.

Pero, además, el testimonio tiene un segundo elemento interesante, que es un salto temporal que podría haber pasado desapercibido. Me resultó particularmente gráfica la escena de la quema de los poderosos, así que me propuse investigar más sobre ella. Esta, en efecto ocurrió, pero no en la línea temporal de los acontecimientos relatados, sino que fue el resultado de una orden del primer Sínodo Diocesano de Chile, celebrado en Ancud en 1851, del cual se desprenden varias acciones destinadas a perseguir la religiosidad popular en Chiloé.

Al respecto, el asunto es que don Rodolfo es un historiador connotado, de perfecta lucidez y memoria. Él no se equivocó, ni confundió las fechas, ni el orden temporal de los eventos. Los hechos expuestos guardan perfecta continuidad narrativa en el relato, no refirió la fecha, sino un conflicto que se arrastraba por años, con un pasado que no dejaba de pasar, como explica Alessandro Portelli en su ya clásico trabajo *La muerte de Luigi Trastulli* (2016).

Aperturas del espacio insular

Anda al pueblo, hermano

Anda al pueblo, hermano,
anda;
y tráete plata y azúcar.
Anda, hermano, al pueblo
a vender estas cuantas gallinitas,
y tráete también esa luna grande
que siempre vemos reflejada
en nuestros ojos.
Seguro que allí debe estar
porque en el pueblo hay muchas cosas lindas
y allí debe estar la luna.
Y tráete plata, hermano,
mira que el camino es difícil
y está oscuro debajo de la lluvia.
Anda al pueblo.
Yo aquí esperaré hasta que vuelvas
y te tendré tortillas en el fogón.
Apúrate, y tráete plata y azúcar y luna
porque estamos quedando atrás
y tenemos que alcanzar como sea
la orilla donde los otros llegan.
Anda, hermano,.
Yo aquí, mientras tanto,
prepararé el fuego y la tierra
para que la hagamos florecer
cuando tú traigas plata y luna.

Sergio Mansilla (2001)

Terremoto

Durante la década de 1950 la vida en Chiloé no cambió significativamente, aunque en su segunda mitad comienzan a incubarse algunos cambios en las comunicaciones y el comercio que de forma gradual influirán en el cotidiano de las gentes en las décadas venideras. Por aquellos años la población del Archipiélago sufrió un decrecimiento, producto de una crisis de tizón –hongo parásito de la papa– que destruyó las siembras y forzó la migración hacia tierras patagónicas, no como a comienzos de siglo, pero suficiente como para marcar un alza apreciable. A pesar de ello, las ciudades crecieron levemente producto, entre otras cosas, de la migración interna, pero los poblados rurales se vieron mermados (Urbina Burgos, 2013).

Salvo uno que otro evento social, la inauguración de tal o cual nueva instalación o algún desastre natural (abundantes en estas tierras), los 50 presentaron más continuidades identitarias que discontinuidades. Sin embargo, la década de 1960 no fue así.

Tal y como consta en el informe de una comisión de expertos alemanes, solicitada por el gobierno del Presidente Alessandri Rodríguez a la República Federal Alemana, el 21 de mayo de 1960 se desató en las costas del sur de Chile, entre los meridianos 36° y 44° de latitud sur, un enjambre sísmico que duró hasta fines de julio, siendo los eventos de mayor magnitud los registrados el 22 de mayo a las 15:10:00 horas y el 22 de mayo a las 15:10:30 horas. Dos movimientos telúricos casi consecutivos de alta intensidad, 9,5° Richter y grado XI en la escala de Mercalli: destrucción casi total. Hasta los días de hoy es el sismo de mayor magnitud que se registra en la historia y, según datos de la época, destruyó el 90% de la ciudad de Castro.

Don Renato estaba en Calen. La tarde del domingo, su padre le pidió que fuera a dejar a su hermana al embarcadero, para cruzar a una de las islas del frente. Como era la usanza de la época, la acompañó a caballo y una vez cumplida su tarea, emprendió el regreso *"a mata caballo para Calen"*, como me refirió él mismo:

> *... esto fíjate me lo contó hace unos años no más una familia, porque uno de los dos hermanos estaba pescando, entonces vieron esa escena. Imagínate, me lo cuentan ahora… (...) me dicen no, si nosotros estábamos pescando cuando te vimos que habías ido a dejar a la Pocha, la Pochita le dicen, y que tú galopabas, galopabas y veíamos*

pasar el caballo cuando comenzó a moverse la tierra y se caían los cerros y tú no te dabas cuenta parece. Y no, yo no me daba cuenta, hasta que de pronto escucho la campana de la iglesia, el doblar de la campana que no es lo mismo que… inmediatamente paré el caballo, porque sentía… ¡quién murió! cuando alguien muere doblan las campanas... y al parar el caballo se me va… ahí me di cuenta que, es una cuestión… y yo enseguida asocié con un relato que había hecho mi abuela… (…) un relato que había hecho en algún momento donde dice que, en el 36, 39, el terremoto de Chillán… Ella estaba por ahí y ella hablaba de cómo era un terremoto, nosotros habíamos tenido temblores chicos, nunca un terremoto… Dije este es un terremoto como el de Chillán y por intuición del caballo, o mía, no sé de cuál, de los dos, seguimos galopandopoh. Y en realidad yo no sentí, fuera de que ahí empecé a mirar… las Islas se descascaraban, todos los bordes de las islas, porque ahí en frente tenemos las islas de Lin Lin y Meulín y tienen barranco por el lado que uno las mira, porque todas las islas tienen barranco por un lado y son planas por el otro. Este es el lado de los barrancos, entonces los barrancos se venían abajo, de repente empezaron a caer como grandes bloques de… no eran piedras, era pedregones, pasaban frente al caballo, caían del cerro porque yo iba al lado de un cerro, de un cerro con bosque, entonces eso lo sujetaba...

El fragmento citado muestra como el sismo interrumpió el domingo cotidiano de las familias del Archipiélago (no podía ser de otra manera ¡nadie espera un terremoto!), pero muestra también los mecanismos comunitarios de tradición oral que la comarca de Calen tuvo para hacer inteligible el hecho; probablemente la abuela de don Renato era la única persona que había vivido un terremoto, si ella no hubiese compartido su testimonio el evento podría haber sido aparte de apabullante, sencillamente inexplicable, aun cuando se conservara una memoria heredada del sismo de 1837 (Carrillo, 1982).

Don Armando y doña Clara, recuerdan con claridad que a la Isla *"la dieron por desaparecida"*, por haberse cortado las comunicaciones con el continente. En Castro se derrumbó casi la totalidad de las estructuras de cemento de calle Blanco, la principal, la misma que horas más tarde se vería devorada por las llamas. El sismo hizo colapsar además la aduana recién fundada y el muelle de la ciudad, junto con descuadrar la mayor parte de las viviendas (Urbina

Burgos, 2013). Doña Clara, tras recordar cómo los ataúdes salían expulsados de sus nichos por el movimiento de la tierra en el cementerio de Chonchi, me comentó respecto a Castro:

> *… se cayó mi casa, se cayó la consulta donde trabajaba Gastón* [su marido]*, ahí en la esquina de Serrano con Latorrre, la parte en que empieza la cuesta, la cuestecita que baja y sale allá donde Juan Soto. Ya, eso antes se llamaba… no me acuerdo cómo le llamábamos, era una calle de tierra que ahora está pavimentada y hay vehículos que suben y bajan. Se cayó mi casa, se cayó la consulta, se cayó la casa de mis padres que quedaba ahí donde está el "Sacho´s" ahora, ahí había algo diferente, esa casa se fue al barranco, se cayó, se incendió mi suegra, quedamos todos patas pa´ arriba…*

Fotografía 6

Calle Blanco Encalada en la ciudad de Castro tras el terremoto del 22 de mayo de 1960 (Mancilla y Mardones, 2022)

Tras el movimiento de la tierra, vino el movimiento del mar, en un maremoto altamente destructivo. Don Armando estaba precisamente en Ancud, la ciudad más afectada del Archipiélago:

> … c*uando llegamos allá abajo, vimos la plaza, no había negocios, no había nada, solo estaban las vitrinas y las cosas botadas. La ropa, las máquinas, todo botado, los relojes, todo lo que se imagine, los zapatos, todo. Había llegado la primera ola y se había llevado la casa. Estábamos ahí cuando de repente me dicen: ¡ya Armando, vamos, vamos, vamos!, me toman la mano, yo miro, y veo un inmenso cerro negro que venía allá. Habíamos llegado recién a la plaza de Ancud cuando llegó…era la segunda ola que había llegado, y ahí, cuando ya se retiró, nosotros estábamos no tan lejos. Vamos a mirar, y había una familia que iban con su casa ...se la llevaba el mar.… y había un señor con pañuelo blanco que nos decía adiós ... adiós nos decía... claro. Después supe que ese era un señor que se llamaba, era de apellido Calixto… Cárcamo Calixto, de Ancud. El hecho es que desapareció mucha gente entre la casa y todo...*

Las consecuencias fueron desastrosas, el *"cerro negro"* que describe don Armando aparece referido de manera similar en varios de los testimonios levantados por Francisco Carillo (1982) en *Maremoto en Ancud*, "pared negra", "montaña negra", todas expresiones que utilizó la gente para referirse a la ola que se cernía sobre las costas de la ciudad.

Fotografía 7

Foto de la bahía de Ancud el 22 de mayo 1960 (Fotografías de Ancud Antiguo, 2017)

Nota: fotografía aportada por Enrique Caro Bahamonde, donde se muestra la destrucción provocada por el movimiento telúrico y la posterior inundación producto del maremoto.

En Ancud, desapareció el costero barrio La Arena. Literalmente se lo tragó el mar que hoy sigue bañando sus ruinas, se lo tragó con las familias que vivían en él; es probable que la casa que recuerda don Armando haya pertenecido a dicho barrio. Mayo era temporada de extracción de ostras, en Ancud se encontraban apostadas en la bahía entre cien y ciento cincuenta lanchas, las que como calcula el mismo Carrillo (1962), necesitaban un mínimo de cinco personas para funcionar: todas desaparecieron, un cálculo conservador nos da un mínimo de quinientos muertos, pero también pudieron ser miles. De todas las víctimas, el mar devolvió solo sesenta cuerpos. El 31 de mayo el diario local, La Cruz del Sur, informaba acerca de cadáveres anónimos varados en las playas, cuyos rostros eran comidos por los perros.

Conmoción

Chiloé quedó conmocionado, vale decir, vivió una alteración violenta del ánimo de sus habitantes, a nivel personal y también asociativo. La muerte fue palpable y evidente, la pérdida de afectos, la modificación de los paisajes y los temblores que continuaron sacudiendo al territorio por meses después de la catástrofe. Recuperadas las incipientes comunicaciones, lo primero que reinó fue la confusión, como recuerda don Carlos:

> *...yo tenía 10 años para el terremoto…9 años en realidad… ahí cambia toda esta cosa, yo tenía 9 años… ahora, es posible que en mi casa haya habido radio, pero después del terremoto no podías entrar a tu casapoh, entonces ahí había algunos que tenían radios a pila, eran los que te llevaban la información. Entonces a partir de ese momento, más que nunca, ni siquiera una cosa política ha pasado después de eso, te llegaba la desinformación ¿por qué razón? No por deseo de desinformar, era porque alguien escuchaba en la radio que pasó tal cosa en tal parte, y eso corría por todo Castro antes de llegar a ti y ahí ya llegaba una historia que no tenía nada que ver con lo que era...*

No tengo registro de que el 60 haya habido una práctica habitual de mensajes radiales, por ello vale conjeturar que la desinformación se produjo en torno a la situación del continente; con respecto a la situación de las demás localidades del Archipiélago, simplemente no se supo nada por algunos días. Como continuó recordando don Carlos, el miedo se apoderó de la gente:

> *… fue un tiempo de tremendos temores para toda la gente, y yo pienso que particularmente para todos los niños, por estas cuestiones que escuchábamos ¡terribles! De que "se viene el océano" y tú no tienes mucha idea de cómo se mueve el mundo a los 9 años… entonces yo veía que el océano se venía arriba de los cerros y que de pronto nos iba a llevar completos (…) ese terremoto nos transformó…transformó, cómo diríamos, transformó el pensamiento nuestro… transformó las expectativas, nos llenó de temores, nos hizo darnos cuenta de que la tierra era sumamente frágil...*

Un miedo generalizado que, como bien se señala, tuvo peculiaridades en la infancia, siendo este un fenómeno que aún falta por explorar, ya que la producción científica se ha centrado en la reconstrucción de los hechos. Don Armando me contaba dos episodios que pueden

dar luces en torno a la peculiaridad de la visión infantil y el duelo que significó el cataclismo para muchos niños y niñas de esos tiempos:

> *… entonces yo me recuerdo, después de dos meses, cuando se abrieron las clases de nuevo... porque las escuelas estaban cerradas... mi escuela estaba trizada y todo, y cuando llegamos, le cuento, como 8 niños que no llegaban... murieron los niños, mis compañeros de curso. Mi compañera de curso que se llamaba Angélica, y le decían de apodo "La muñequita", y sabe, me burlaban con ellapoh, si yo era chiquitito y ella igual. Yo tenía vergüenza… pero bueno, me puede creer, que yo tuve mucha pena cuando ella no llegó, y no hallaba cómo preguntar, porque si yo lo preguntaba se iban a empezar a reír de mí, que por qué lo preguntaba. Entonces empecé a escuchar las conversaciones, a ver qué pasaba, a quién iban encontrando y todo…y de repente conversaban así como de la muñequita y empecé a poner oído…pucha, decía uno, "que pena que no la pudieron encontrar, la aplastó su casa" … y, sabe, las cosas de niño, yo lo sentí muchísimo…muchísimo...*

La pérdida de una compañera, que además era un amor, a lo que hay que sumarle las víctimas generalmente no detectadas por nuestra visión adulta, que, así como muchas veces desestima la profundidad de un romance infantil, otras veces olvida los vínculos de la infancia con el mundo animal (Castillo, 2019):

> *… es muy triste lo que yo le voy a decir, porque cuando yo vine después de un tiempo... porque no era como antes... veníamos solamente en vacaciones de invierno y verano, y esto fue en el mes de mayo, por lo tanto, yo no pude venir sino hasta fin de año… y cuando yo llegué... vivía allá en el fondo... me puse a llorar porque ya no estaba mi casa, la había aplastado el cerro. Y los dos juguetes que yo tenía, que no eran juguetes, sino que el valor. Eran los dos hermanitos con los que yo me había crecido, era un pato que se había crecido ahí con un ganso, y se crecieron juntos porque tenían un problema a la patita entonces no podían andar con los otros. Y cuando yo llegué no vi mi casa, pero pregunté por mi patito y mi ganso que había dejado, y nadie me lo quería decir, y era que como vivían muy cerca de la casa, los había aplastado un cerro también, mire lo que le digo. Como niño lo sufrí, y como adulto lo sufro todavía. Y quizás Dios quiso algo… no me lo va a creer ahora lo que le voy a contar… hará no más de dos años, que de repente*

veo como que el mar había golpeado muy fuertemente la costa, y aparecieron unas cosas blancas…hace dos años…y yo fui a mirarlo, y encontré a mi ganso y mi pato muertos…eran sus plumitas…eran sus plumitas...

El fragmento resulta interesante, sobre todo por la intensidad afectiva con la que me lo contó. Fue una pérdida dolorosa que seguía presente sesenta y un años después. No es relevante –mucho menos en Chiloé– si esas plumas eran efectivamente las de sus mascotas, lo relevante es la asociación que muestra la persistencia del recuerdo y los efectos a largo plazo del sismo, pues suponiendo que las plumas eran en efecto de su pato y su ganso, no las hubiese reconocido seis décadas después si, de alguna forma, no hubiesen estado presentes en sus pensamientos.

Chiloé fue sacudido e inundado, primero por el mar, después por el miedo, el dolor y la incertidumbre que generó la catástrofe. Refiriéndose al ánimo de los meses siguientes, don Renato me decía en nuestra conversación que sostuvimos en los momentos más álgidos de la pandemia de covid-19, que

… había una especie de sonambulismo muy parecido a lo que pasa ahora, en la gente... porque no sabían que venía, no ves perspectivas. Además, que durante meses estuvo el tiempo así como gris, cubierto, así como estamos ahora pero más intenso...

Solidaridad y postergación

Tanto Rodolfo Urbina Burgos (2013), como Luis Mancilla y Luis Mardones (2009), hablan de que en los meses que siguieron al terremoto los chilotes se sintieron "abandonados" por el gobierno de Chile, pero el abandono implica un acto de alejarse, que a su vez presupone una cercanía originaria, por ello, más que de abandono quizás haya que hablar de desprecio y postergación, Chile no podía abandonar un lugar donde nunca estuvo presente, solo lo siguió ignorando.

El 2 de junio de 1960 La Cruz del Sur saca una editorial titulada "Despreocupación por la provincia de Chiloé", donde se queja de la poca ayuda que llegaba al Archipiélago en comparación a las otras zonas afectadas, desde el puerto de Ancud se avistaban barcos con cargamento humanitario que pasaban de largo hacia Puerto Montt, mientras la población padecía de hambre y frío en las calles.

De la misma manera, el 7 de junio el mismo periódico titula “Chiloé olvidado en su hora de dolor”, recalcando la desidia de las autoridades centrales y considerando ofensivo el hecho de que la gira presidencial de Alessandri haya llegado solo hasta Puerto Montt, siendo Chiloé la zona más afectada y cierra la nota amenazando: “al pueblo chilote lo conocemos tranquilo y pacífico pero ante el dolor y la situación en que ha quedado, sabemos está reaccionando y nos tememos un muy brusco despertar”.

La situación llegó a tal extremo que, como lo señalan Mancilla y Mardones (2009), el terremoto fue conocido en el mundo como el Terremoto de Valdivia, en circunstancias que su epicentro fue en Chiloé, que fue, además, la zona más afectada. La Revista Paris Match tituló “Valdivia pide auxilio” con una foto de la plaza de Castro y su distintiva iglesia de fondo (ver fotografía 8). Incluso para el mismo informe de la comisión de expertos alemanes –en el que se señala que los epicentros de los dos sismos del 22 de mayo fueron en las costas de Chiloé– el Archipiélago fue sobrevolado solo una vez y exclusivamente en su parte septentrional.

Fotografía 8

Portada de la Revista Paris Match, 1960 (Mancilla y Mardones, 2022)

Ante el desprecio de Chile central, se activó la solidaridad de las comunidades. Don Carlos recuerda los días que siguieron al gran sismo:

> … e*ntonces nos cambió la vida, nos volvió más temerosos, pero, por otro lado, yo creo que aumentó la solidaridad, porque si siempre habíamos vivido juntos, esta vez tuvimos que vivir, al menos un par de meses, juntos y revueltos…juntos y revueltos. Mi casa, que quedaba en calle O'Higgins ese tiempo, ahí donde está ahora Center Electric, ahí arrendábamos nosotros (…) entonces mi papá tenía un negocio y tenía dos bodeguitas chicas atrás que arrendábamos y un patio grande…nosotros no volvimos a entrar a la casa, imagino que en unas tres semanas por lo menos porque la casa se podía caer. Entonces empezamos a vivir en las dos pequeñas bodeguitas, pero allí vivíamos como con 7 familias más. Un señor, don Teobaldo, que había venido de afuera, de Los Muermos, por ahí y trabajaba con carretones, vivía cerca nuestro. Él con*

su señora y sus hijos estuvieron viviendo con nosotros. Y varios otros vecinos estuvieron viviendo con nosotros, y en otros patios otra gente viviendo, de modo que yo creo que la solidaridad se hizo mucho más fuerte...

La situación límite a la que se vio expuesta la población le hizo acudir a antiguos recursos culturales que en la ciudad parecían olvidados, siendo el valor de la solidaridad un recurso central para sobrevivir en medio del desolador y desalentador panorama, incluso, como continúa recordando don Carlos, la estratificación social se vio resquebrajada:

...y, mira, no lo había pensado, quizás allí también empezó a desequilibrarse, a romperse, a trizarse, esta cosa de la diferenciación social…porque todo el mundo necesitó de otros. Tú miras que en la calle Blanco, que era la calle poderosa, cayeron todas las casas, o se trizaron todas las casas, es decir, el barrio más copetudo fue el que sufrió los peores daños, y tuvo que vivir también en casas de otras personas que los recibieron. De modo que yo creo que eso, el terremoto, fue muy democratizador; hizo que se perdiera la visión de los pelajes y que todos fuéramos iguales. Estábamos todos sumergidos en el mismo mar y teníamos que afrontarlo de la mejor manera, yo creo que ahí la solidaridad se hizo muy fuerte...

Por entonces la vida de las personas de Chiloé dependían unas de otras y de alguna forma la gente se acomodaba. Parece ser que la ayuda entre vecinos fue la actitud general, como recuerda doña Clara sobre su estancia en Chonchi:

...tuvimos que volver a la casa; esa casa quedó parada, no le pasó nada de nada, El Antiguo Chalé. Así que esa casa, ahí nos quedamos. Mi ida a almorzar duró dos meses y medio esperando encontrar a dónde venir a Castro porque aquí todos estaban sin nada. Entonces fue muy impactante, dormíamos como podíamos porque las casas que quedaron en pie, la gente amiga se iba a arranchar ahí, los que se quedaron sin casa. Hubo mucha gente que se quedó sin casa; en Chonchi no fue tanto como en Castro, porque en Castro hubo un incendio, entonces allí lo que no se cayó por el terremoto, se incendió. En cambio, en Chonchi no hubo incendios la gente cuidó eso fíjate. Eso fue el cuidado de algunas personas que salieron a controlar que la gente entre a sus casas y apaguen su fuego; que tiren agua o lo que sea para que apaguen su fuego, y por eso no ocurrió en Chonchi más allá...

En Castro se formaron ollas comunes y la plaza de armas y el estadio de la comuna se transformaron en campamentos que se mantuvieron por muchos meses, la ayuda continuó sin llegar en niveles significativos y las y los isleños entre la minga y el esfuerzo personal comenzaron a reconstruir la ciudad. Como señalan los mismos Mancilla y Mardones (2009), si Chiloé se levantó fue más por el esfuerzo de su gente que por las ayudas del gobierno, que recién fueron anunciadas a fines del 60 como un esfuerzo del ejecutivo, omitiendo que eran en su mayoría fondos internacionales de la Alianza Para el Progreso que Alessandri aceptó a regañadientes por obligarlo a adoptar políticas desarrollistas (Di Filippo, 2020).

Fotografía 9

En primer plano Ángel Pérez, sacerdote, párroco y bombero de Castro, sirviendo café y leche en un olla común (Mancilla y Mardones, 2022)

Nota: fotografía de Rank Schersch para la revista Life.

Rezar, rezar, rezar y rezar...

> *...había una señora arrodillada que gritaba en la calle… y de rodillas: ¡ay mi Dios, sálvame mi Dios!... cuando fuimos estaba la señora, que tenía un tremendo negocio… Elsa Olsen... porque era alemana. ¿Y por qué se lo cuento eso? Porque ella prohibía en su negocio al que hable de Dios, lo echaba para afuera porque hablaba de que eran unos ignorantes y ella no quería ver que alguien ande con eso… y ella era la que estaba clamando a Dios ese día de rodillas (risas)... Ella, claro, y sus palabras eran, las recuerdo yo, pero a gritos: ¡sálvame Dios mío!... Y nosotros con mi primo, asustados mirándola a ella, porque cuando le íbamos a ayudar a arreglar su negocio siempre nos daba un regalito ¡ella cómo se enojaba cuando alguien hablaba la palabra de Dios!...*

El fragmento citado pertenece al testimonio de don Armando, quien hasta los días de hoy recuerda la sorpresa que le causó la imagen de la señora Olsen. Si una atea confesa –cosa rara en esos años en Chiloé– estaba rezando con tal fervor, es que las cosas no pintaban para nada bien. Como la señora Olsen, hubo muchas personas que se refugiaron en su fe.

Orlando Pagán-Torres (2020), quien explora la relación entre religiosidad y desastres naturales, nos habla del afrontamiento religioso, entendido como el modo en que se vincula la fe con las vicisitudes de la naturaleza. Se distingue un afrontamiento positivo, en el que la fe se ve aumentada y un afrontamiento negativo, en el que se produce un alejamiento de Dios y una profunda sensación de desamparo y abandono. En el caso de Chiloé, como en la mayoría de las zonas sísmicas, el afrontamiento fue positivo.

Don Carlos recuerda con distancia crítica el fervor religioso de esos tiempos:

> *...también el terremoto fue un avivamiento de la cueca de la religiosidad; yo lo que recuerdo es rezar, rezar, rezar y rezar. En las noches…en las noches recuerdo...te digo siete familias atrás, y había más gente que llegaba... que empezaba a oscurecer y empezaban los rezos. Y se rezaba y rezaba y rezaba, y para mí era la sensación de que iba a pasar algo malo; aquí te decían que había que estar preparado para cuando te murieras, entonces si estabas rezando era porque algo se nos viene. De modo que, por un lado, el temor al terremoto, y, por otro lado, el temor a la muerte acentuado por ese rezo continuo de todas las noches, exacerbó este espíritu religioso…*

El fragmento citado, primero que todo atesta las prácticas religiosas del momento, pero al mismo tiempo vuelve sobre la perspectiva infantil, que en ocasiones dista mucho de la de los adultos. Como señala Pagán-Torres (2020), en los desastres naturales la fe es un refugio ante el miedo, pero el testimonio de don Carlos da para pensar que en Chiloé para algunos niños y niñas fue distinto. En el mundo adulto primero está el miedo, después el rezo, para don Carlos que quizás necesitaba que amaine el miedo de los adultos para que pueda amainar el propio, los rezos no le traían calma, si no preocupación: si los adultos rezaban era porque estaban asustados y si los adultos estaban asustados, él no tenía forma de no estarlo.

Don Carlos continúa recordando:

> *...empezaron a pasar películas en el kiosco de la plaza, nunca me olvido porque son cosas de cabro chico. Llegó…esto fue después, un año después, dos años después…llegó el padre Patrick Peyton, de Estados Unidos, a pasar películas religiosas en la plaza para el pueblo completo. De modo que el terremoto exacerbó, no la espiritualidad, el temor a lo desconocido y con ello la necesidad del apoyo religioso. De modo que el terremoto nos transformó absolutamente para siempre...*

El nombre del padre Patrick Peyton se repite en el testimonio de don Armando, aunque en una temporalidad distinta:

> ...e*ra tanto el fervor religioso que se vivía todavía de manera tradicional –le estoy diciendo a usted del Chiloé antiguo, tradicional– que se mandó a buscar un sacerdote a Inglaterra para que por favor viniera a atendernos espiritualmente, al pueblo de Ancud de Chiloé (...) Entonces llegó el Padre Peyton después de unos días... Un sacerdote alto, tipo un inglés, una figura inglesa. Sabía hablar castellano también, no tanto, pero se le entendía. Estuvo como una semana. Y todos nosotros hincados en la plaza... todo Ancud en la plaza. Todas las tardes en la plaza estábamos todos rezando el rosario, que luego en su último día, él nos dejó a todo Chiloé la tarea para siempre de rezar, en cada uno de nuestros hogares, el rosario, cosa que en mi pensión lo fuimos haciendo todos los días. A la hora de las oraciones, así se llamaba. La hora de las oraciones en el Chiloé antiguo era como a las 7 de la tarde, cuando estaba entre de noche y de día. Y nos llamaban nuestros papás o nuestros tíos: "ya chicos, la hora de las oraciones" y rezábamos el rosario todos los días...*

Ambos, don Carlos y don Armando recuerdan al padre Peyton, en momentos distintos, pero me llamó la atención que los dos, en algún momento del relato, hacen una asociación entre religión, el padre Peyton y un "cambio para siempre", lo que me sugirió la importancia de su visita ¿quién era este "gringo" o inglés, que anduvo por tan lejanos parajes cuya visita se asocia a un cambio profundo y duradero en las gentes del Archipiélago? ¿Era, acaso, el famoso padre Peyton? ¿El "Sacerdote del Rosario"?

Tomé contacto con la hermana María Cristina Rifo del Obispado de Ancud, pero su respuesta fue que no tenían registros de la visita. Luego tuve comunicación personal con la hermana Sonia Porras de la Congregación de la Santa Cruz en Chile, a la que pertenecía el Sacerdote del Rosario, quien me confirmó que en efecto el padre Peyton había estado acá en la década del 60, pero tampoco tenían mayores antecedentes.

Fue una visita cuya memoria sigue viva en la gente, pero de la que nadie sabe mucho. El padre Peyton fue un sacerdote de origen irlandés que llegó en su infancia a Estados Unidos, donde ingresó a la Orden de la Santa Cruz y alcanzó fama mundial en su proyecto de evangelización mediante el Rosario en Familia y como pionero en el uso de medios audiovisuales para la propagación de la fe.

No fue precisamente "mandado a buscar" pero sí fue invitado por el Obispado de Ancud para que la diócesis forme parte de la Cruzada del Rosario que –tal y como lo informó La Cruz del Sur del 3 de septiembre– se extendió de manera formal entre el 2 de octubre y el 10 de noviembre de 1960 en todas las localidades del Archipiélago, con el objeto de fortalecer la unidad de las familias mediante la práctica de la oración. Su acto más importante se celebró en Ancud el 30 de octubre a cargo del mismo padre Peyton y una de las estrategias que lo hizo tan famoso como llamativo, fue la utilización de películas que congregaban a multitudes.

Aperturas y vertebraciones del espacio insular

Puerto Libre

En la década de 1930 Chile y otros países de América Latina habían dado comienzo a las políticas de Industrialización por Sustitución de Importaciones, englobadas hoy día en su sigla: ISI. En Chile, esta fue la estrategia para afrontar la cuestión social y fortalecer la economía, que se había visto devastada por los efectos de la I Guerra Mundial y el colapso de los precios del Salitre (González y Lizama, 2021; Fauré, 2021; Muñoz Gomá, 2017; Goicovic, 2006).

El objetivo de la ISI, como sugiere su nombre, era industrializar el país. Para ello, Muñoz Gomá (2017) sugiere que el Estado se sirvió de dos instrumentos, el primero de ellos fue las barreras arancelarias para asegurar el mercado interno, el segundo, una alianza público-privada para el desarrollo industrial, que en un primer momento tuvo al Estado y su capacidad empresarial como protagonista. Eran discusiones de chilenos, pues en Chiloé, si bien es cierto, se registran varios altercados relacionados a la política del Estado central desde comienzos del siglo XX, los efectos de la ISI fueron tan escasos que no dejaron huella (Urbina Burgos, 1996; 2002).

Como sostiene Gabriel Salazar (2003), la ISI tenía un problema estructural y es que en Chile nunca logró constituirse en el brazo económico de un proyecto político, lo que mantuvo inalteradas las influencias transnacionales en la economía local. Chile, en efecto, se industrializó, pero lo hizo puramente para la producción industrial de bienes de consumo y la explotación de materias primas; la maquinaria tecnológica que es el capital que produce los bienes de capital, continuó siendo importada, condenando al país a una industrialización periférica.

De ahí, que en la década de 1950 la ISI dio señales de inevitable agotamiento y el Estado comenzó a traspasar a privados la responsabilidad de la industrialización. En 1955 Carlos Ibáñez del Campo realizó las primeras reformas de liberalización del mercado, las que guardaron continuidad con las propuestas por Alessandri (Fauré, 2021; Muñoz Gomá, 2017).

En ese contexto, el mismo 1955 –como constan en la historia de la Ley 12.008– la Comisión de Hacienda de la Cámara de Diputados, presentó un Proyecto de Ley en que refunde distintas iniciativas de origen ejecutivo y parlamentario, con la finalidad de instaurar un puerto libre en las provincias australes del país. La propuesta tenía dos finalidades declaradas, la primera

de ellas era de carácter geopolítico y consistía en detener la migración chilena, fundamentalmente chilota, a Argentina. La segunda, era de carácter económico, y buscaba fomentar la industrialización del sur.

Es curioso que el proyecto refundido original contemplaba solo a las provincias de Magallanes y Aysén, en circunstancias que al mismo tiempo reconocía que la emigración más problemática era la de las gentes de Chiloé. De lo que se trataba originalmente entonces, no era de mejorar las condiciones de Chiloé, sino de que la migración chilota sea dentro de Chile y no hacia la Patagonia Argentina. Fue gracias a las indicaciones presentadas por los diputados de la provincia, Morales y Elgueta, encabezados por el diputado conservador Correa Letelier, que el Archipiélago ingresó a las zonas de exención tributaria; no sin una defensa decidida de Correa Letelier, quien peleó sesión a sesión por la inclusión de la provincia, tal y como consta en las actas de la Cámara.

El proyecto original que se consagró en la Ley 12.008 de 1956 era claro: buscaba crear industria, no favorecer el comercio, aunque bajaba la carga tributaria de muchos bienes de consumo con la intención de abaratar el costo de la vida de los trabajadores. Sin embargo, al menos en Chiloé, sucedió lo contrario, de industria poco y nada. El mayor impacto fue comercial (Urbina Burgos, 1996).

Los recuerdos del puerto libre son heterogéneos, de hecho, don Renato me comentó que su impacto en los campos fue más bien nulo y doña Clara, que por esos años estaba dedicada a su vida personal y laboral, lejos de lo avatares del comercio, me comentaba:

> *… yo con el puerto libre no estaba ni ahí, lo único que me marcaba del puerto libre… que llegó mucha gente de afuera, y bueno…no sé si me lo creerás, pero a mi realmente el puerto libre no me dejó nada, lo único que había un montón de negocios de gente que después se fue. Hizo mucha plata y después se fue. Y como no entendía mucho la parte comercial, lo que significaba para, no sé, alguna gente sería, con el puerto libre yo no estaba ni ahí, nunca me marco...*

El fragmento citado es complejo y aparentemente va a contrapelo de otras memorias recogidas durante el proceso de investigación, por lo que merece algunos comentarios.

Lo que se lee es un testimonio que busca atestar no tanto la realidad social del momento, como el posicionamiento personal ante esa realidad; eso a mi juicio explica la forma en que comienza la cita: "yo (…) no estaba ni ahí", el estar "ni ahí" no implica que algo no suceda, ni niega su relevancia objetiva, en realidad la afirma. El "ni ahí" es una actitud de desprecio ante algo que sucede, nadie desprecia algo que no existe, y ese algo que sucedía era de tal magnitud que hacía difícil su desprecio, de ahí el "no sé si me lo creerás".

Y qué sucedía, pues precisamente el núcleo del recuerdo, "mucha gente" y "gente que hizo plata y después se fue", Chiloé y Castro, por aquellos años se llenó de comerciantes chilenos, que no reinvirtieron en el Archipiélago y luego se marcharon. Lo que en apariencia podría ser leído como una desestimación del hecho por doña Clara, puede ser leído como un ensimismamiento protector de la subjetividad cuando Chiloé se encontraba de frente con las dinámicas de la modernidad y del mercado contemporáneo, después de siglos de vida cuyos trazos gruesos los había determinado el modo de habitar colonial hispano (Uribe Muñoz, 2021; Urbina Burgos, 1996).

> *… el puerto libre vino a transformar muchas cosas, yo diría que también vino a volver mayor y a acentuar la diferencia de estratos sociales porque ¿Quiénes se transformaron en los nuevos ricos o en la nueva aristocracia castreña? Los dueños de importadoras, y los dueños de importadoras fueron tanto castreños, como gente que vino de afuera... porque cuando hay leyes que favorecen a Chiloé, los que vienen a hacer plata, a aprovechar las leyes que favorecen a Chiloé... Entonces eso cambió todavía más la cosa* (don Carlos) ...

Don Carlos, desde su visión, recuerda así el impacto del puerto libre. Las fechas y los hechos se superponen, el puerto libre es anterior al terremoto, aunque su mayor impacto es después de este (pasado 1960), y el efecto social que tuvo es el de aumentar la segregación, aunque el terremoto movió una importante fuerza solidaria. No hay error en esto, sino muestra de la complejidad del espacio social, donde eventos diferentes catalizan lógicas relacionales distintas que muchas veces se superponen. El puerto libre provocó un traslape entre tradición y modernidad, que don Carlos no deja de recordar con curiosidad:

> *sabes tú que los autos Mercedes Benz, y los autos en general, entran más o menos juntos con el carretón ¿raro cierto? Hasta el terremoto yo no he encontrado ninguna*

fotografía, y mucho menos en mi cabeza, la existencia de ningún carretón tirado por caballos. Todo era carreta con bueyes, carretas pesadas, pobres bueyes, imagínate unos 300 kilos. De modo que toda la mercadería llegaba por barco y se subían en carreta, pobres bueyes…y de modo que en los sesenta empieza el carretón, y claro, al poco tiempo desaparecen las carretas, de modo que incluso llegó a haber un empresario de carretones: don Segundo Ojeda, que vivía ahí en la salida de Castro, muy linda historia. Don Segundo era también campesino de la isla de Lemuy. Y al poco tiempo empezó a traer parientes de allá... un emprendimiento diríamos hoy... de modo que don Segundo llegó a tener 6 o 7 carretones, así que tenía el monopolio del transporte urbano (risas) y mucha demanda. Todo llegaba en barcos o lanchas y era pega llevarse las cosas pa´ arriba, entonces los carretoneros tenían pega el día completo. Esto da para una nota linda; cómo a Castro llegan más o menos al mismo tiempo el carretón tirado por caballos, con los Mercedez Benz de taxis.

Fotografía 10

Calle Lillo, puerto de Castro, 1965 (Chiloé Antiguo, 2021)

Nota: fotografía de Roger Emanuels

El maremoto del 60 fue, de esta forma, seguido por un nuevo tren de olas, esta vez de carácter comercial. Los mismos pequeños puertos que se vieron inundados de muerte, esta vez fueron testigos de la entrada desenfrenada de toda clase de mercancías curiosas que a su vez provocaron una tercera marejada: los "turistas". Don Carlos continúa:

> *...entonces, como te digo, ¿el puerto libre que trajo? Trajo dinero, claro, para los comerciantes particularmente; trajo turistas, yo creo que ahí empezó a llegar el turista, pero que no era un turista que venía a ver a Chiloé sino que venía a comprar contrabando. Entonces el turista venía con un abrigo grandote así, y llevaba radios a pila adentro, iba forrado de pilas también porque ahí eran mucho más baratas, todo lo que podía (...) las reglas de cálculo te encargaban para que lleves, para estudiantes de ingeniería, construcción civil y cosas así. Entonces la gente venía a hacer un turismo comercial que creó también mucho mito. Porque eso hizo que Chiloé se transformara en una suerte de otro país, porque en Chacao había una aduana, como cuando sales del aeropuerto al extranjero. Había una aduana y ahí te revisaban completo, pero claro tenía que ser uno demasiado pasado para que se ponga toquetearte...*

Uno de los recuerdos más extendidos de aquellos años, quizás por la extravagancia que representaba, es el de los vehículos. Con el puerto libre –como refería don Carlos– comienza a llegar el automóvil y comienza también a masificarse su uso, comienzan a funcionar además los primeros taxis, muchos de los cuales eran de la lujosa marca Mercedez Benz. Hasta los días de hoy la gente cuenta de la cara de los turistas al ver los Mercedez cargados de papa y cholga seca, vehículos que se convirtieron casi en un símbolo de identidad isleña por esos años, como recuerda don Hernán cuando vivía en Valdivia:

> *...es increíble como uno cuando está fuera de su tierra, cualquier elemento que lo pueda conectar es un motivo de alegría incluso. A nosotros nos pasaba mucho cuando salíamos a pasear, no teníamos mucho a dónde ir, salíamos a la plaza por ejemplo y cuando veíamos un vehículo con la patente de Chiloé, era una cuestión que nos daba alegría de ver un vehículo de Chiloé (...) Los taxis eran casi todos Mercedes Benz. Entonces ver un taxi Mercedes Benz era porque era de aquí, entonces era mirar la patente y de dónde será y todo eso…los chilotes...*

El camino

> *... hay una fecha en el caso de Chiloé, que fue el año 1958, hay una fecha importante, porque se hizo la carretera de Ancud a Castro, el camino de ripio en ese entonces…camino de ripio, y eso paulatinamente fue…integrando a la población isleña, a la población indígena y la población castellana diríamos…y luego a Chonchi y Quellón, entonces tú podrías decir ¿cuándo comenzó todo eso? Fue eso, el camino* (don Rodolfo) ...

Hacia fines de la década del 50 y de la mano del puerto libre, comenzó también a cambiar la fisonomía del Archipiélago en otro de sus aspectos: las comunicaciones. Como recuerda don Rodolfo, el 58 fue un año crucial, pues por primera vez quedan conectadas por un camino transitable para vehículos, las dos localidades más importantes de la Isla Grande: Castro y Ancud, en una ruta que se convertía en la continuación de la carretera Panamericana. Es cierto –como lo recuerda el mismo don Rodolfo– que antes, en 1947, ya se había abierto un camino entre Dalcahue y Castro, pero unir Castro y Ancud ya eran palabras mayores, pues de Ancud se llegaba a Chacao, por cuyo canal se tenía acceso directo al continente.

Atrás quedaban los años del ferrocarril y las localidades de la Isla Grande comenzaban a conectarse con mayor velocidad y fluidez entre ellas, en un proceso que, en todo caso, no fue de un día para otro, sino que tardó más de una década y requirió del apoyo de muchos. Como recuerda don Renato:

> *... los caminos laterales, que es el de Dalcahue para la costa, hacia Quemchi, el 75 recién y lo hacen los caminos de bajada... porque es una recta... los de bajada hacia la costa lo hacen los mismos campesinos, hasta los rodillos los inventan ellos, que no son rodillos para aplanar el camino, sino que son unas plataformas con peso, los tiran las yuntas…*

Además, fue un proceso accidentado, pues el terremoto del 60 destruyó el recién inaugurado camino, que ya venía a mal traer producto de las inclemencias climáticas propias del territorio, lo que sumado al colapso del Puente Pudeto que cruza el río homónimo en Ancud, hizo que lo avanzado entre 1958 y 1960 volviera a cero, para una lenta reconstrucción que vino a dar frutos palpables con una red de caminos recién en 1964 (Urbina Burgos, 1996).

Por aquellos años, como retrata muy bien Rodolfo Urbina Burgos en *Castro, castreños, chilotes* (1996), la Isla Grande se llenó de góndolas, que era como se denominaba a los microbuses de transporte colectivo; ruta que se inauguraba, góndola que llegaba de la mano de algún "emprendedor" local. La precariedad aún era mucha, es verdad, los caminos se anegaban y hasta desaparecían entre la lluvia y el barro, y era usual que por dichos fenómenos se suspenda el recorrido, o bien, porque no había suficientes pasajeros para que valga la pena viajar. Pero poco a poco la vida de los pueblos de Chiloé fue saliendo de su ostracismo y fue cada vez más difícil explicar cada localidad sin su relación con el resto.

Hubo un primer impacto, casi inmediato, que fue de carácter económico. Como recuerda y reflexiona don Rodolfo:

> *... fíjate, se podía trasladar incluso ganado de Linao a Castro, por ejemplo, la leche desde Ancud a Castro, las papas de Castro a, no sé, cualquier parte, pescado, mariscos, todo. Se podía, con la lentitud…claro... una gran lentitud... porque el camino era de ripio y todos los años se cortaba por los temporales…quedaba algo suelto, como recién puesto (…) era difícil para un auto, difícil para un bus... que se llamaban góndolas... difícil para una góndola hacer un recorrido entre Castro y Ancud a un horario más o menos fijo, no se sabía cuándo…pero el camino permitió, fíjate de lo que te estoy hablando, el camino comenzó a insinuar los futuros pasos que daba el cambio cultural en Chiloé (…) y después cuando llegó la carretera a Quellón, en los años 60, ya podríamos decir que Chiloé no podía ser lo mismo que en los años 40, no. Ya se notaba que había otro dinamismo, también otro interés, también otra…surge como una capacidad empresarial, entre comillas. Vender cuatro o cinco pescados a un comprador conocido que vive a 30 kilómetros. Tú te las arreglabas para tener el camión para llevar… ya era una génesis de algo que se vino…se vino a completar de algún modo por la influencia foránea, o estaba ya gestándose por influencia foránea en 1956 cuando Ancud y Castro comienzan a ser puertos libres...*

De esta forma, puerto libre y carreteras fueron de la mano. No tengo antecedentes de que hayan sido acciones concertadas, mas el signo de los tiempos y los últimos suspiros de la ISI se hicieron presentes, ahora sí, en el Archipiélago. El grueso de la inversión en obras públicas vino de fondos norteamericanos (Urbina Burgos, 1996), en tiempos que frenar el avance del

comunismo en América Latina era una prioridad para el Departamento de Estado (Di Filippo, 2020), del mismo modo que la zona de franquicia tributaria hizo presente al mercado mundial y los avances tecnológicos del último siglo en Chiloé, al tiempo que despertaba cierta inclinación mercantil en las gentes del territorio. El impacto en la forma de habitar se fue haciendo palpable, como me contaba don Armando:

> *... yo cuando hice mi primer viaje, con un miedo tremendo, cuando me embarcaron ahí en esa liebre, y yo lo miraba y era paredes por todos lados, me daban ganas de saltar porque se movía pa´ todos lados… y no había siquiera caminos de pavimento, eran caminos así no más en Ancud y Dalcahue. Claro, entonces, cómo le diría… era… empezó a surgir un Chiloé muy diferente…muy diferente (…) la gente en vez de vivir al lado del mar que le daba miedo, mejor dijeron nos vamos a vivir allá en el camino. Por lo tanto empezaron a llegar vehículos allá en el camino, ya no por el mar, que era la llegada a Chiloé, era todo por el mar (...) entonces ahí empezó a cambiar yo diría, la historia... empezaron a llegar tantas como ayudas, como las posibilidades de comprar cosas que nunca antes lo habíamos tenido y quizás todo eso también hizo que comience un apego hacia…hacia lo material de repente, por qué no…de repente pasó eso, hasta que las familias nos fuimos desconectando un poco porque andaba cada uno en lo suyo…uno se orientó hacia eso, y otro se orientó hacia lo otro. Entonces fue cambiando Chiloé...*

Las memorias de don Armando coinciden con las de don Rodolfo: “el camino” cambió a Chiloé y aunque a las antiguas comarcas aún les quedaban algunas décadas de “buena vida”, los acontecimientos de la década de 1960 prefiguraban transformaciones importantes.

El camino modificó el patrón de asentamiento y encontrar chilotes mediterráneos fue cada vez más común, el mar de cada día se fue haciendo cada vez más lejano, cada vez más extraño, al tiempo que circular por caminos que antes eran selva impenetrable, se hacía cada vez más común. Junto con ello, la división social del trabajo comenzó a tener visos de especialización, lo que comenzó a tensionar la organización social clásica de las comarcas, en las que en lo sustancial todos hacían de todo.

El camino vertebró a Chiloé, y al mismo tiempo lo unió con bastante más eficacia al continente. Don Hernán recuerda los viajes a Valdivia en los tiempos de transición hacia el nuevo

sistema de transportes; en la actualidad, el viaje dura cinco horas y cuarenta minutos, por aquel entonces duraba más de un día y medio:

> *- Don Hernán: por ejemplo, yo me fui a estudiar a la Escuela Normal el año 63, post terremoto, y ya había una empresa de buses que iba desde Castro hasta Ancud (…) yo tomaba esa micro en el campo, a 40 kilómetros de Ancud que vivíamos nosotros. La tomaba como a las 8.00 de la mañana, me llevaba a Ancud, ahí hacía un transbordo. De Ancud tomaba otra micro que me llevaba a Caipui, al lado del Río Pudeto, tomábamos una barcaza, porque el terremoto se había llevado el puente. Tomábamos una barcaza hasta el otro lado del río. Ahí tomábamos otro bus que nos llevaba a Chacao, en Chacao otro transbordo, nos subíamos a la lancha, pasábamos a Pargua, en Pargua tomábamos otra micro que nos llevaba a Puerto Montt, donde alojábamos...*
>
> *- Jamadier: una odisea…*
>
> *- Don Hernán: y al otro día tomábamos el tren a las 9 de la mañana, con transbordo... llegábamos a Valdivia a las 4 de la tarde. Un viaje de dos días que ahora tú tomas un bus y te bajas...*

La odisea de salir de Chiloé que me relató don Hernán fue la que vivían todas las personas que se iban al continente "por tierra", como se le decía en aquel entonces, aunque era más un viaje híbrido que otra cosa, que además solo se podía hacer completo en bus pues nadie podía pasar un automóvil particular por el Chacao. Fue así, al menos hasta 1964, que llegó el ferry Alonso de Ercilla, donado por los Estados Unidos para facilitar el paso por el temperamental desaguadero (ver fotografía 11).

Fotografía 11

Ferry Alonso de Ercilla, 1968 (En Terreno Chile, 2018)

Nota: foto aportada por Eugenio Osses Hayes

El impacto del Alonso de Ercilla fue inmediato y el alza en el tráfico fue enorme, a pesar de que el ferry funcionaba a media máquina, estaba una buena cantidad de meses descompuesto por fatiga de material y muchas veces no podía desembarcar porque los muelles estaban mal construidos, lo que provocó la caída de más de un vehículo al mar. Entre 1961 y 1962, el cruce de canal alcanzó una cifra aproximada de 5.000 pasajeros, para aumentar a 88.000 tras la inauguración del transbordador, que permitía el cruce de vehículos particulares y camiones, mientras las empresas de buses potenciaban el mejor servicio de las lanchas de trasbordo ¡un aumento del 1.760%! (Urbina Burgos, 1996).

La radio

Los cambios fueron graduales, pero, aunque en los 60 la modernidad se asomaba por Chiloé, lo hacía más que nada en la ciudad. En los campos la cuestión aún era mínima, salvo por

una mercancía muy peculiar que llegó por el puerto libre. Como recuerda don Carlos: *"... el puerto libre trajo una cuestión que fue muy importante para Castro y para todo Chiloé, una cosa mínima, pero que verdaderamente es una cuestión de efectos máximos: la radio a pila..."*.

De la radio, lo fundamental es que era a pilas, porque en los campos no había electricidad, aunque don Renato recuerda algunos curiosos experimentos en Calen previo al puerto libre:

> *... recuerdo que unos vecinos instalaron una radio a "guinchaire", Wind Air, con aspas de vientos y con eso cargaron la batería. Pero yo no sé qué señal habría, porque nunca la escuché esa radio, sabía que ahí los vecinos tenían un radio...*

La autonomía energética de los receptores llenó de nuevos sonidos las comarcas, aunque de sonidos lejanos, literalmente lejanos

> *... el tema es que no había emisoras acápoh (...) y la gente tenía la radio, pero no entendía muy bien lo que era la radio, chirriaba mucho me acuerdo, mucha estática... y se escuchaba... ah no... lo que salvaba era la onda corta, que era la internacional, entonces mucha radio argentina. "Radio Belgrano de Buenos Aires" esa era una que se escuchaba (...) no tanto de la Patagonia, eran más de Buenos Aires, radios también de Chile, la Cooperativa, la radio chilena (...) la "arradio" le decía acá, "tranca tu arradio chica, puro ruido no más" (risas)* (don Renato) ...

"Tranca tu arradio", la expresión que recuerda don Renato es una bella imagen del fenómeno cultural que produjo la radio en los campos y de cómo esta fue integrada a los recursos culturales isleños. Trancar indica el acto de poner cerrojo a una puerta y su uso en los campos es extensivo a encerrar o guardar; cuando un padre le pide a su hijo "anda a trancar los chanchos" le está pidiendo que los encierre en su chiquero y que ponga tranca a la puerta del mismo, "tranca la arradio" sería un equivalente a "apaga la radio".

De un momento a otro, las gentes de las comarcas escucharon un mundo distinto, como continúa recordando don Renato: *"la radio tiene una gran influencia aquí, porque a través de la radio tú te vas conectando con el mundo, vas sabiendo que hay otros lugares donde pasan otras cosas"*. Con la información, llegó también la música y de pronto los campos se llenaron de rancheras porque *"como eran radios autónomas, a pilas, la gente la llevaba donde estaba sembrando y escuchaban música y ahí entra el tema de la música mexicana..."* (don Renato).

Nueva información, nueva música y también nuevas costumbres, pues si bien es cierto que la radio se integró al universo cultural isleños, no podía hacerlo si al mismo tiempo no lo modificaba en algún grado. La modificación que introdujo fue en buena medida temporal, no solo porque las noticias llegaban más rápido, sino también porque la parrilla programática comenzó a heteronormar el tiempo de las comarcas, tal como lo harían gradualmente durante la década los itinerarios de la góndola, que imponía horarios y organizaba la jornada de acuerdo a su salidas y arribos:

> *... la masificación que hubo en los campos de Chiloé, en el sector rural de Chiloé y todo el Archipiélago, luego de que sale la radio a transistores, a pila, es solo comparable a la masificación del teléfono celular, porque todo el mundo tenía radio, entonces con la radio también empiezan a cambiar las costumbres en las casas. Yo no me puedo olvidar de que, en mi casa a las siete de la tarde, sobre todo en invierno, se escuchaba una radionovela que se llamaba "Los futbolistas vagabundos", todavía me acuerdo el nombre, y entonces todas las tareas se hacían antes de las siete; que cercar las ovejas, juntar la leña, las astillas, el agua. Todo se dejaba preparado para que en ese momento... la familia estaba toda escuchando la radionovela. Entonces, si bien uno podría pensar que rompió un poco este trasvasije que es la memoria oral entre los mayores y los menores, si bien se ocupó en algún momento un espacio para empezar a escuchar otras cosas…pero no es menos cierto que la vida seguía su rumbo y sí había momentos en que también la gente era selectiva, no todo el día estaba encendida porque tampoco se podía sostener; las pilas se agotaban y no era ir al negocio de la esquina a comprar pilas* (don Hernán) ...

El impacto de la radio comienza a hacerse más relevante aun cuando se fundan las dos primeras radioemisoras del Archipiélago. En 1959, en Ancud se fundó Radio Pudeto que se sumó a la Sociedad de Radiodifusoras Australes, propiedad de los empresarios valdivianos Rogelio Gómez Carpio y Gastón Cortés Cruz, aunque en 1970 esta pasa a manos de trabajadores chilotes, que se tomaron las instalaciones por el no pago de sus sueldos (Radio Pudeto de Ancud, s/f.; Wikicharlie, s/f.)

En 1962 se fundó Radio Chiloé en Castro, la que se convirtió en el pilar definitivo de la integración del Archipiélago, pues a diferencia de Radio Pudeto que solo se escuchaba en Ancud,

Radio Chiloé alcanzaba toda la costa oriente, incluidas las islas menores y Chiloé continental. Las noticias tocantes al territorio ahora tenían un alcance ilimitado, ya no circulaban solo por periódicos impresos y se instauró además la radiomensajería que estuvo vigente hasta fines de siglo: ahora si la gente necesitaba enviar un mensaje bastaba llevarlo a la radio, se daba el nombre del destinatario, la localidad y se identificaba el remitente, luego alguien de la comarca o pueblo correspondiente, el que sea que lo escuche, se encargaba de transmitirlo (Radio Chiloé, s/f.; Gedda, Cárdenas y Chaskel, 1994). Don Carlos testimonia este proceso:

> *- Don Cárlos: ya la llegada o el inicio de la Radio Chiloé a Castro, verdaderamente un enorme aporte a la cultura y la información chilota; y la Radio Pudeto de Ancud. Eso despertó a chilotes: había una forma de comunicación inmediata, y las radios Pudeto y Chiloé no solo fueron para Castro y Ancud, sino que, para el archipiélago completo, para lo que era Chiloé continental en ese tiempo, la posibilidad de mandar un mensaje inmediato, algo que lo escuchaba cualquiera y te lo pasaba porque, bueno, tu eres de la época más actual y, por lo tanto, no sabes lo que era un telegrama por ejemplo...*
>
> *- Jamadier: O sea, en teoría sí, pero nunca he visto uno, de hecho…*
>
> *- Don Carlos: Claro, en teoría, entonces imagínate. Cuando llegaba un telegrama a tu casa todo el mundo se asustaba, nadie quería abrirlo porque nadie iba a gastar, por decirte hoy 5 mil pesos, para poner 10 palabras, a no ser que fuera una cuestión de vida o muerte, y más de muerte de que de vida. Entonces, los telegramas se pagaban por palabras, y por eso podían ocurrir algunas travesuras, maravillosas y otras también trágicas, porque puede que, por ahorrar palabras el receptor no entendiera nada de lo que le estaban diciendo y que cada uno que lo leía pudiera tener una impresión distinta del telegrama que les llegaba. Entonces ahora no era necesario un telegrama para avisar algo a Chaitén, a Ancud, al campo. La cosa llegaba inmediatamente, entonces en ese sentido Aureliano Velásquez fue un prócer, verdaderamente, porque él, igual un hombre de la isla, de la isla de Quehui… yo no sé qué estudios habrá tenido... tiene que haber tenido estudios... pero era funcionario de ferrocarriles. Entonces cuando en 1960 se acabó el tren por el terremoto –porque otros habrán hecho quizás qué otra cosa- él agarró su plata y puso una radio...*

Fotografía 12

Sara Ester Curumilla Sotomayor, ("Sarita") quien fura la voz histórica de Radio Chiloé (Sara Curuumilla, 2023)

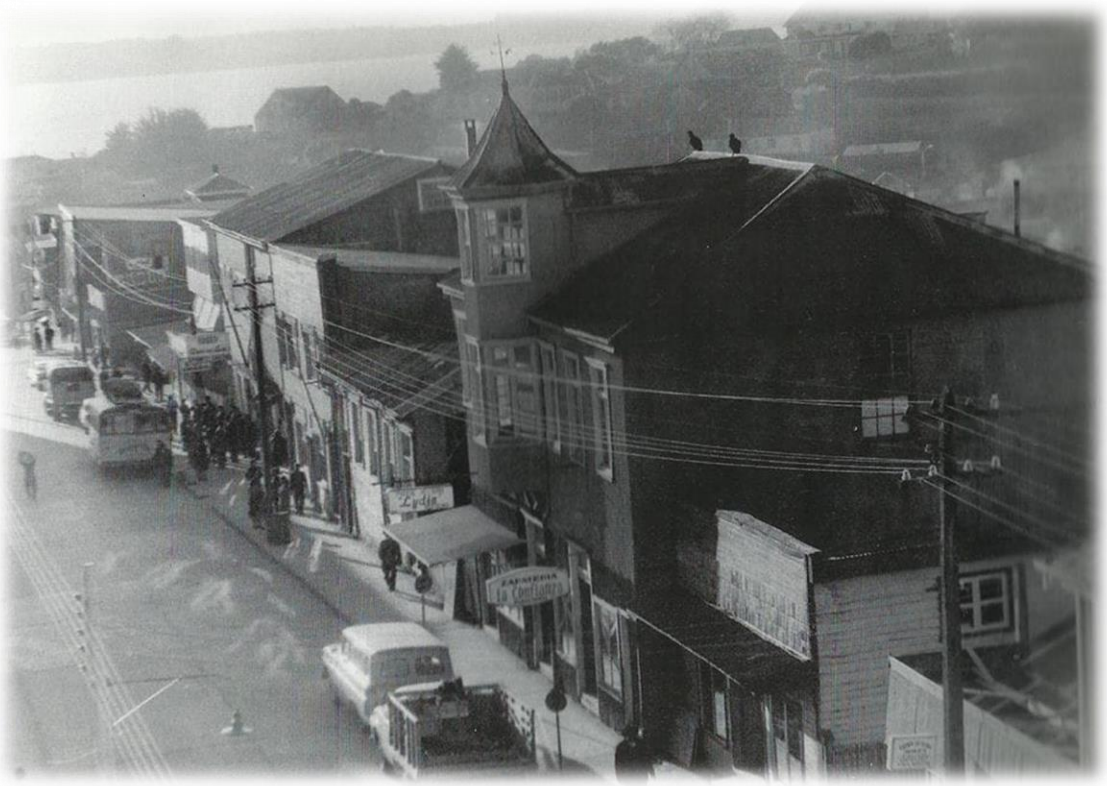
La proyección folklórica y su desarrollo en Chiloé

Pasada la urgencia del terremoto y después de que la postergación del territorio por parte del Estado se hiciera indignantemente palpable para la población, más o menos hacia 1962 sí se puede hablar de una mayor presencia estatal.

Como señala Urbina Burgos (1996), no fue solo en la construcción de caminos ya referida, sino que también en el mejoramiento de muelles; la pavimentación de algunas calles que al aminorar el barro posibilitó la modernización de la vestimenta, de la misma manera que la

introducción de la góndola permitió a los campesinos llegar calzados y “bien vestidos” a la ciudad, cosa imposible cuando el arribo era por los muelles; así como también, se adoptó la costumbre de pintar las casas con las pinturas que ingresaron por el puerto libre y que en los 70 dieron lugar a vivas y llamativas fachadas, lo que en suma modificó la visual de la ciudad y sus gentes.

Fotografía 13
Calle Pudeto, Ancud, 1965 (Chiloé Antiguo, 2021b)



Nota: en la fotografía se puede apreciar ya el tendido eléctrico, la pavimentación de calles y el uso cada vez más habitual de automóviles.

La intervención estatal en la economía se hizo palpable también. En 1962 entra en operaciones la Empresa de Comercio Agrícola (ECA) como poder de compra de la producción campesina, que en algo mejoró el precio de la papa que las familias del campo vendían a mayoristas o pequeños comerciantes que después las exportaban a Magallanes y a Chile central; se intentó fomentar el cooperativismo, mediante programas impulsados por la Universidad de Chile; y se realizó un esfuerzo por potenciar la comercialización y semi industrialización de la

pesca, mediante la Corporación de Fomento a la Producción (CORFO). Todos estos intentos fracasaron.

Fueron diversas las iniciativas, dentro de las que destaca el proceso de electrificación que se extendió, en lo grueso, entre el 62 y el 64, pero que en Castro presentó problemas al menos hasta 1969 y que en los sectores rurales continuó durante todo el siglo XX. Los adelantos de los años 60 fueron en general bien recibidos, como recuerda don Hernán:

> *… como el año 70 y algo, 72 por ahí, yo ya era profesional, creo que ya estaba casado, o por casarme, cuando instalamos luz eléctrica en la casa con un transformador, para SAESA que en ese tiempo era una empresa del Estado… y cómo la gente tenía otra visión de estos bienes, hoy día si tú… la empresa SAESA quiere pasar por tu predio para colocar un cable, tú lo primero que dices es: "espérate un poquito ¿cuánto me va a pagar para que pase?". Y en esos años yo me acuerdo que mi papá abría los cercos, porque aquí cuando se instaló la línea de alta tensión de Ancud a Castro, fue, yo no creo que haya habido alguien que diga: "no pase", yo creo que fue todo gratuito. Y los tipos abrían los cercos, a veces los dejaban bien y a veces no, pero toda la gente pensaba en el bien que esa obra iba a ocasionar para la vida de…de la gente, de la gente del Archipiélago...*

Por esos años Chile se hizo presente en Chiloé, pero al mismo tiempo Chiloé se hizo presente en Chile, lo que tuvo un impacto a su vez en las formas que tenía el Archipiélago de verse a sí mismo. En la década de 1960, Chiloé es integrado al folklore chileno.

El folklore de proyección

La primera vez que se registra el término "folklore" asociado a Chiloé, es en el libro *Chiloé y los chilotes* (2016) de Francisco Cavada, publicado originalmente en 1914, en sintonía con el uso original que le dio el investigador inglés William Thoms en 1846 (Sims y Stephens, 2005), cuando acuñó el concepto para referirse a las prácticas antiguas que se registraban en las comunidades agrícolas de Inglaterra. Sin embargo, para entender la deriva que tuvo el término en el Archipiélago, es más preciso referir el desarrollo del folklore en Chile.

Siguiendo a Marcelo Fuentes (2009), el folklore como disciplina nace en Chile a comienzos del siglo XX, teniendo como hito relevante la fundación de la Sociedad del Folklore Chileno en 1909 en el marco del surgimiento de las ciencias sociales en Chile, teniendo como objeto exclusivo de sus reflexiones a la tradición del Chile central, en momentos en que el proceso modernizador del Valle del Mapocho ya hacía patente la discontinuidad cultural entre el campo y la ciudad.

De las expresiones estudiadas en aquel tiempo, fue la música una de las que alcanzó más vuelo, asociada a la creación de las primeras radios chilenas y la incipiente industria musical. Como señala Raúl Contreras (2016), el objetivo era dotar a Chile de referentes identitarios que unifiquen a la población en los albores del desarrollismo, bajo el paradigma centralista de la administración de Santiago. Nació así la "música típica chilena", cuecas y tonadas herederas de la música de salón de las casas patronales, en las que la expresión campesina se mezclaba con estilos doctos y de otras vertientes (Fuentes, 2009).

La música típica se tomó prácticamente todo el espectro de lo que se reconocía como "música nacional", al menos hasta 1950 y corresponden a este tipo de expresión los conocidos cuartetos masculinos, como Los Huasos de Chincolco o los Cuatro Huasos, así como el mismo Chilote Campos. Sin embargo, la música típica no gozó de popularidad dentro de los círculos académicos del folklore, pues era considerada una adulteración de la auténtica expresión popular; música quizás era, pero folklórica no (Contreras, 2016; Fuentes, 2009).

Como se refirió con anterioridad, en la década de 1950 el desarrollismo chileno había entrado en crisis, así como sus antiguas formas de representación política. Siguiendo a Daniel Fauré (2021), la migración campo-ciudad producto de la industrialización, generó importantes masas populares que no eran captadas ni por la nueva burguesía industrial, ni por las viejas clases patronales, pero tampoco por los discursos obreristas de la izquierda de inspiración marxista, al tiempo que el campesinado se organizaba como actor político relevante al alero del nuevo modelo pastoral católico, que promovió su sindicalización y la reforma agraria (Rivera, 1996).

La realidad indicaba que había un nuevo pueblo que no estaba siendo captado por los antiguos discursos nacionales, mientras en la arena internacional la influencia de Estados Unidos se hacía cada vez más palpable en América Latina, lo que hizo imperioso volver a plantear la problemática de lo nacional (Di Filippo, 2020; Contreras, 2016). Fueron estas las circunstancias

que dieron tiraje, ahora sí, a la crítica de la academia folklórica a la música típica, que se canalizó en buena medida mediante las Escuelas de Temporada dirigidas por Margot Loyola en la Universidad de Chile, que fueron la cuna de lo que se conocería en Chile como el folklore de proyección (Fuentes, 2009).

Siguiendo con Marcelo Fuentes (2009), el folklore de proyección –que recibe ese nombre por influjo de la etnomusicóloga argentina Ercilia Moreno– partió de la diferenciación expresa entre su referente empírico, el folklore propiamente tal, es decir, la práctica de la cultura tradicional campesina en su contexto y la proyección folklórica, que es la proyección de esa práctica cultural en el escenario. Las Escuelas de Temporada enseñaban consecuentemente a investigar, para después proyectar, tomando gran relevancia la labor de los recopiladores, donde destacan por mucho la misma Margot Loyola y el trabajo de Violeta Parra.

De las Escuelas de Temporada, nacen además los dos referentes más importantes de la primera etapa de la proyección folklórica: el grupo Cucumén de 1955, dirigido por Rolando Alarcón y el grupo Millaray de 1958, dirigido por Gabriela Pizarro y Héctor Pavez. Este último conjunto inicia la exploración de territorios sonoros allende el Valle Central y terminará siendo identificado con Chiloé, siendo además los primeros en dar a conocer masivamente la música del Archipiélago, sin perjuicio de que como lo señala Hernán Yáñez (2020) en 1944 ya se había grabado música de Chiloé en el disco Aires Tradicionales y Folklóricos de Chile, en la que aparecen dos piezas ejecutadas por Pepe Icarte e Ismael Navarrete.

Fotografía 14

Grupo Millaray (Música Popular, s/f)

Como señala Gastón Sublette en *Cancionero chilote* (1989), era música principalmente asociada a danzas comunitarias, que en sus letras hablaban de amor, el cotidiano de las comarcas y la observación del entorno natural. Algunos ejemplos de ellas pueden ser S*irilla me pides*, recopilada por Violeta Parra y popularizada por Cuncumén (1961): "*... arriba te subes/ tanto te alejas, sí/ tanto te alejas. / Mira tu pobre amante/ como la dejas, sí. / Sirilla me pide/ con esta plata, ay sí/ con esta plata/ hay amores quebrados/ por una ingrata, sí…*"; o *El pavo* recopilado por Gabriela Pizarro e interpretado por Millaray (1963):

> *…el gallo está segando/ la gallina está tostando/ el tordo juntando espigas/ la diuca está haciendo harina. / El pavo con la pava/ se picotegan/ la pava no permite/ que le hagan rueda/ se va hacia el pavo, sí/ se va hacia el pavo/ en una vuelta y otra/ se ha puesto bravo…*

Don Renato guarda memorias de aquellos tiempos:

> *… Violeta Parra viene el año 57 por ahí, y llega a contar a Santiago "¡Oye chicos!" le dice eso a la Gabriela Pizarro... yo me acuerdo que una vez me contó eso la Gabriela...*

"hay una cuestión allá en Chiloé que es muy bonita y hay mucha música" …. Eso no se sabía, así estábamos de aislados… y es ahí cuando comienzan a interesarse y van llegando después los otros dos, la Gabriela Pizarro y la Margot Loyola y Héctor Pavez llega por la Gabriela...

Chiloé de pronto se volvió un espacio culturalmente relevante o, al menos, llamativo, incluso para los mismos chilotes que tomaron categorías interpretativas foráneas para su propia realidad. En la misma década de 1950, según la investigación de Jannette González, Marujke Van Meurs y Claudio Ulloa (2011) se producen las primeras representaciones gráficas de seres mitológicos –históricos habitantes de la oralidad– y paulatinamente, con las radios Pudeto y Chiloé, los chilotes comenzaron a escuchar los sonidos del Archipiélago en las proyecciones de Millaray (Yáñez, 2020).

Ya con el gobierno de la Democracia Cristiana, encabezado por Frei Motalva (1964-1970), el folklore de proyección es incentivado y potenciado desde los aparatos estatales. En ese momento se debatía entre la Promoción Popular basada en la Teoría de la Marginalidad del padre jesuita Roger Vekemans y los enfoques clasistas articulados desde la Teología de la Liberación, cuyo principal representante dentro del Estado fue el pedagogo brasileño Paulo Freire. La Promoción Popular operaba mediante el Ministerio de Educación, mientras las irradiaciones de la Teología de la Liberación lo hacían vía los departamentos educacionales ligados a la producción, como la CORFO y la Corporación de Reforma Agraria (CORA), que promocionaban la proyección folklórica como forma de integrar al sujeto popular (Fauré, 2021; Contreras, 2016).

En Chiloé, continúa recordando don Renato:

...en los 60 hay una preocupación por esta cultura popular a través de agrupaciones nacionales. Ahí está Héctor Pavéz, la Gabriela Pizarro, la Margot Loyola, que desde sus agrupaciones estaban haciendo un trabajo, pero que tenía otro objetivo, ese era la recuperación de esto y volver a poner lo chileno en escenario. Sin embargo (…) ya se empieza a dar acá también eso, por ejemplo el Amador Cárdenas me contaba una vez que él va a ver a la Gabriela Pizarro a una actuación en Achao, y él no tenía consciencia de que eso podía ser hecho en un escenario y ahí se le despertó (chasquea los dedos) y dijo "ah, esto lo puedo hacer tambiénpoh" y empezó a crear grupos por las islas, porque justo aparece… es un periodo previo a los 70, porque es el periodo de la promoción

popular de Frei y es apoyado por el gobierno para formar grupos culturales, conjuntos, ahí está el conjunto de Llingua que crean, en Kenak también hay un conjunto que se crea, y en Achao...

Con la proyección folklórica y el impulso gubernamental, la cuestión en Chiloé toma un giro, pues si en un comienzo era el centro aquel que investigaba la periferia, en un segundo momento es la propia periferia la que comienza a investigarse a sí misma, aun cuando lo hace con las herramientas del centro. En un nivel microhistórico, don Renato vivió también ese proceso:

... en Valparaíso yo tuve la suerte, porque yo al comienzo escribía inspirado más que por Neruda, por Huidobro, muy esta literatura también... una literatura bastante, no diría mágica, sino que muy creativa... el creacionismo de Huidobropoh. Pero en Valparaíso yo conocí, porque estuve a cargo de un grupo literario varios años, y conocí allí, me lo presenta Nelson Osorio Tejeda que es uno de los grandes críticos literarios de ese tiempo, sigue todavía Nelson vivo, profesor mío en un momento. Me presenta a un escritor peruano, José María Arguedas, y lo invitamos al grupo y Arguedas fue varias veces y él contaba cómo era la vida en el altiplano, el siendo de abajo, abajino, fue criado por una familia y se transformó en un quichua propiamente tal, entonces él nos contaba todo lo que pasaba en el altiplano, cómo cantaban en un momento en una minka... entonces "esto es lo mismo que tenemos en Chiloépoh"... yo empecé a escuchar, empecé a leer a Arguedas y él había retratado el mundo andino, especialmente narrativa, narrador, hace poemas pero no es lo más importante. Y eso, me hizo volver a mirar a acá, a mirar a acá que también ya estaba alimentado por el trabajo que habíamos hecho en terreno con este profesor en Valparaíso, que ahí estuvimos viendo el cuento folklórico...

Los conjuntos del magisterio

Algunos de los canales orgánicos que tuvo el folklore de proyección en Chile para su expansión, fueron las distintas instancias asociativas de los profesores normalistas. Cuando Margot Loyola se suma a la Universidad de Chile, lo hace como profesora de folklore práctico y guitarra, cuyos alumnos eran, en lo fundamental, docentes formados en las distintas normales del país que asistían a las Escuelas Temporales ya referidas (Contreras, 2016). Al respecto recuerda

don Hernán –quien es reconocido por su participación en las primeras etapas de la proyección folklórica en Chiloé– que había

> *... una organización nacional, era la Federación de Folklore del Magisterio de Chile, FEFOMACH, y la FEFOMACH tenía ramificaciones en todas las provincias. Había FEFOMACH provinciales, tenían organizaciones y se hacían los festivales, y aquí se hacía un festival provincial de folklore del Magisterio todos los años...*

La FEFOMACH, nació en 1964 al alero de la Unión de Profesores de Chile que convocó a representantes de distintos conjuntos magisteriales. En dicha instancia crearon una estructura orgánica y una estrategia de desarrollo, basada en la producción de información, la creación y la difusión, destacando la Escuela Nacional de Folklore (ENAFO) que se vinculó primero a la Universidad de Concepción y posteriormente a la Universidad Católica de Chile (Yañez, 2020).

En Chiloé, el primer conjunto que se creó fue el del Magisterio de Ancud en 1964, encabezado por el matrimonio de don Heriberto Soto y doña Delfina Cárcamo, el que ejerció un gran influjo en los posteriores conjuntos de Castro en 1968 y Quellón en 1970 (Yañez, 2019; Leiva, 2014); en ese último participaba don Hernán, que además fue el primer conjunto que comenzó a integrar expresiones estéticas indígenas.

Esto marca un giro en el desarrollo del normalismo en Chiloé con respecto a la cultura local, pues si bien es cierto que las costumbres tradicionales del Archipiélago siempre tuvieron espacio en la Normal de Ancud (Montiel y Torres, 2014), las prácticas hablaban más de la continuidad cultural del territorio dentro de la institución que de un intento de rescate o documentación de las tradiciones.

Los normalistas comenzaron un importante trabajo de recopilación, sobre todo el Conjunto del Magisterio de Ancud, pero, como se sugirió recién, su práctica guardaba una diferencia sustantiva con la labor recopiladora que se realizaba desde la ciudad de Santiago; y es que esta última era una práctica desde los códigos urbanos hacia su alteridad popular-campesina, mientras que los normalistas chilotes constituyeron sobre sí mismos su propia alteridad, las comunidades que estudiaban eran las de ellos mismos, las prácticas que recopilaban no eran las de un otro lejano, sino las de sus propias familias, de sus propios hogares. Como en el caso de las

representaciones gráficas de las figuras mitológicas, Chiloé comienza a devenir patrimonio a la vez que a habitarlo. La irradiación del fenómeno fue palpable, como recuerda don Hernán:

> *... luego esto se masifica hacia las escuelas, y llegó un momento en que era…las escuelas se contagiaron de folklorismo... la escuela que no tenía un conjunto folklórico no…no era escuela…no tenía ninguna importancia. Y eso después ya se fue trasladando, o ampliando, a otros grupos comunitarios, jóvenes, u otros grupos de trabajadores profesionales, los hospitales tenían su grupo…y se fue como masificando esto, tuvo su auge y después, como todo, tuvo su descenso…muchos de esos grupos desaparecieron, como el del magisterio de Quellón. Creo que ahora quedan el de Castro y el de Chonchi…y los otros desaparecieron como por muerte natural no más...*

Este proceso complejo de alterización de la mismidad, fue al mismo tiempo una puesta en valor de la propia cultura que transitó con rigor académico hacia las aulas. Doña Clara fue profesora de Sixto Cuyul, actual director de Senda Chilota que es de los conjuntos más destacados de proyección folklórica que aún existen en Chiloé, ella me contaba:

> *... yo fui profesora de Sixto y te voy a contar algo precioso de él. Como yo hacía grupo folclórico, siempre estuvo Sixto allí porque le fascina, chocho por eso, le encanta. Y era de Huillinco me acuerdo, de ahí es su familia. Y Sixto siempre me ayudaba, yo le decía: "ay Sixto, qué cosa hiciera" porque siempre estaba pegado al lado mío… "Sixto, qué podríamos enseñar, qué cosa nueva ¿tú sabes algo nuevo?" Me decía, "Señora Cali ¿por qué no enseña…?" y me daba un nombre de la cueca tanto. Y le decía "pero Sixto yo no la conozco, cántame un poquito a ver" y me decía "eso yo no lo puedo hacer" ... ¡y tiene una voz ahora!...*

No podría decirse que los tiempos del desprecio hacia el "ñango" habían quedado atrás, pero sí que otra mirada agarraba fuerza, para la cual ser chilote era algo más que sinónimo de atraso, una mirada donde el campo tenía también algo que decir, algo que enseñar. En esa línea me contaba también don Renato, respecto a sus comienzos como profesor e investigador:

> *... el Politécnico en un 80% en su alumnado era del campo y el programa que había te permitía hacer ciertos manejos de contenido y en vez de sacarlo de los libros, que no*

existían, además, a los chicos yo les decía que lo hicieran con entrevistas a sus abuelos, a sus padres, Puchaurán, San Juan, Calen, Tenaún, todo, todo Chiloé... en realidad había… las islas, había mucho de las islas... Y yo encontraba que ahí había una maravilla de cosaspoh, entonces a través de ellos yo dije "ya esta cuestión había que irlo a ver", entonces me iba a las casas de la tarea donde había un personaje, ellos me hacían producción, ves... y ahí fue entonces cuando ya vino un interés de otro tipo, más profesional, por las piezas que estaban en estos campos...

Los albores del neoliberalismo en Chiloé (I)

Ahora la ciudad tiene otro orden.
Bajo un cielo sucio
las micros desechadas por la capital, circulan
tragando turnos de obreros que van a las pesqueras.
Se abren choperías, cafés con pierna,
en los nuevos night clubs las vecinas bailan,
sin ningún tipo de miramientos.

Rosabetty Muñoz (2019)

Conflictividad política

Como quizás ya se ha advertido, desde la década de 1960 en adelante se hace cada vez más difícil comprender el Archipiélago de Chiloé sin hacer referencia a Chile, a América Latina y en última instancia al orden global, no solo porque mediante el desarrollo de las comunicaciones y el comercio Chiloé se vio cada vez más integrado, sino porque además esa integración fue en buena medida producto de dinámicas globales que exceden con creces las posibilidades del propio territorio insular.

No podría entenderse, por ejemplo, el desarrollo vial isleño y la sustitución del transporte marítimo por el terrestre, sin los recursos de la Alianza Para el Progreso encabezada por Estados Unidos, la cual, a su vez, no puede entenderse sin la Guerra Fría; la que al mismo tiempo –como vimos con anterioridad– otorga el marco explicativo para comprender el folklore de proyección y la pugna entre la Teoría de la Marginalidad y la Teología de la Liberación, que se tradujo en la disputa por la dirección política del campo popular y su integración a la ciudadanía.

Como concuerdan Goicovic (2006) y Fauré (2021), los años 60 y 70 en Chile fueron años convulsos, lo que se explica en buena medida por el agotamiento de la ISI (Muñoz Gomá, 2017; Salazar, 2003) como modelo de desarrollo, la que había generado un engrosamiento del proletariado y la emergencia de cordones marginales en las urbes, al tiempo que avanzaba la constitución del campesinado como actor político (Rivera, 1996). La emergencia de nuevas fuerzas sociales, fue la lucha también por el control de las mismas y Chiloé no estuvo al margen de ello.

Es cierto que, como señala Urbina Burgos (1996), las tensiones en Chiloé fueron cuantitativa y cualitativamente menores que en las ciudades chilenas, después de todo Chiloé seguía siendo un territorio eminentemente rural.

Fotografía 15

Salvador Allende y Pablo Neruda en actividades política en la plaza de Castro, 1964 (Chiloé Antiguo, 2021c)

Nota: foto aportada por Luis Mardones Ballesteros

En 1970 el 69% de la población continuaba viviendo en las comarcas (Saliers et al., 2005) y, aunque las ciudades habían experimentado un crecimiento que no era despreciable, como la consolidación y expansión de Castro Alto como un segundo polo urbano de desarrollo comunal –heredado del terremoto y la subsecuente auto construcción y desarrollo de proyectos habitacionales del Estado, destinado a sectores populares y migración campesina–, la vida de pueblo y su raigambre comunitaria ponían dique a la beligerancia del continente.

Sin embargo, lo anterior no quita el hecho de que ya se hayan comenzado a generalizar prácticas de la gestión pública chilena, que eran recibidas con cierta extrañeza por la población, que –recordemos– era heredera inmediata de una cultura fuertemente solidaria. Así recuerda, por ejemplo, don Hernán los comienzos del clientelismo político en clave chilena:

-Don Hernán: ...yo llego a una comunidad que está cerca de Compu, del estero. Un lugar que se llama Pureo, y llego yo en octubre de 1969... porque a todo esto, en tiempos de Frei Montalva, había discriminación políticapoh... uno, aunque quisiera no tener tanta visibilidad, igual te tenían en el ojo en el sentido de que tú tenías una idea política que no era la del gobierno…

-Jamadier: ¿Militaba en ese tiempo?

-Don Hernán: No, pero sí era un tipo activo. Y yo fui a buscar trabajo a la Dirección Provincial de Educación que estaba en Ancud... yo iba donde nadie quisiera ir porque yo necesitaba trabajar, y el Director me dice: "mire, esta escuela hace tiempo que está vacante y nadie se interesa" y le digo "yo voy a irpoh" ...pero el tipo no me nombró, y me tuvo como cinco meses… ni la escuela tenía profesor ni yo tenía trabajo, la escuela estaba vacante. Él mismo había dicho que nadie quería ir ahí, pero no me nombró...

El tono con que don Hernán recuerda este momento más que de indignación, es de extrañeza. Se sentía víctima de una injusticia, pero ciertamente lo que le llamó la atención no fue tanto la injusticia como la irracionalidad que la fundaba, lo que acusa un choque de racionalidades. Para la razón del gobierno era perfectamente posible dejar una escuela sin maestro, aun habiendo maestros disponibles para trabajar; para la racionalidad don Hernán –chilote de comarca– el hecho era simplemente un sin sentido: "ni la escuela tenía profesor, ni yo tenía trabajo".

Don Hernán continúa recordando:

... y esta anécdota…bueno no hace mucho que se murió el tipo que me hizo la paleteada. Yo tenía una prima que era profesora, y que veía que yo andaba ahí dando vueltas porque…y me dijo "¿sabes qué?, yo voy a hablar con don Egon Niklitschek" ... Es de Castro, murió el año pasado. Y don Egon trabajaba en la Dirección Provincial, en el Departamento de Educación de Adultos, y me dijo ella "yo voy a hablar con él a ver qué puede hacer", así que le contó mi caso, que yo había postulado y no quedaba, nadie sabía por qué y entonces él le dijo "que venga a hablar conmigo". Y me fui a hablar con él. Trabajaba en ese edificio donde está la Radio Estrella del Mar en Ancud; un edificio viejo, se goteaba, y cuando estaba malo por las goteras, se iba a trabajar a la

Intendencia, que estaba donde está la Casa de la Cultura en Ancud ahora. Y me dijo, por decirte "mira, yo esta otra semana me voy a ir a trabajar a la Intendencia, así que tráeme tus datos". Me fui, y dijo "ya, el Intendente no está" y este viejo –dijo– "no revisa las cosas que firma, así que le vamos a poner un telegrama, que le vamos a poner a la señora Directora de Educación Primaria y Normal" ... que era la que manejaba todo el tema de educación de las escuelas básicas y normales… "urge contratar al camarada Hernán en la Escuela N° 93 de Castro". No te miento que dos días después me estaban llamando por la Radio Pudeto para que yo vaya a firmar. Entonces me dijo "este telegrama, que yo se lo voy a poner aquí entre medio de los papeles, va a llegar y va a firmar, y tú vas a ir a poner este telegrama al Correo, y me traes la copia" ...y ahí me nombraron (risas)...

La redacción del telegrama es clave, pues muestra que lo que urgía no era contratar a un profesor para la escuela, en cuyo caso se hubiese hecho alusión directa al nombre o a la profesión de don Hernán, lo que urgía era contratar a un "camarada". Es decir, dar empleo a alguien del partido. Pero el pasaje referido refleja además una de las formas que se tuvo para eludir la burocracia estatal chilena, que fue la activación de redes familiares y vecinales, como lo fue la intermediación de la prima de don Hernán y las acciones de don Egon, después de todo, eso es una "paleteada".

Como señalan Tomás Moulian (2009), Peter Winn (2013), Torcuato Di Tella (2013) e Igor Goicovic (2015) –entre otros–, entrada la década de los 60 las orgánicas políticas de izquierda, en buena medida inspiradas por la Revolución Cubana, lograron ampliar su base de apoyo. Se articularon dentro de sectores sociales que hasta entonces habían tenido una consideración menor, como el campesinado, los cordones poblacionales y el amplio y mayoritario catolicismo, aglutinando al mundo popular bajo el concepto de "pueblo", al decir de Raúl Contreras (2016).

En agosto de 1965 se fundó el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y en mayo de 1969 se fundó el Movimiento Popular de Acción Unitaria (MAPU), ambas fuerzas que desde su fundación miraron hacia el campo. Este último, además, en octubre de 1969 junto a los históricos Partido Comunista (PC) y Partido Socialista (PS), la Acción Popular Independiente (API) y el Partido Social Demócrata (PSD), formaron la Unidad Popular, que levantó la cuarta candidatura presidencial de Salvador Allende para las elecciones de 1970.

La campaña presidencial, que enfrentó a Salvador Allende por la Unidad Popular, a Radomiro Tomic por la Democracia Cristiana (DC) y a Jorge Alessandri, independiente apoyado por el Partido Nacional (PN) y Democracia Radical (DR), fue intensa, conflictiva y también lo fue en Chiloé, donde irrumpe por primera vez, como señala Urbina Burgos (1996), el rayado de calles como acción política, lo que no dejaba de ser una novedad en el paisaje urbano. Salvador Allende se impuso el 4 de septiembre del mismo año con un 37% de las preferencias, para ser ratificado con posterioridad por el Senado, y aunque en Chiloé ganó Jorge Alessandri con un 39%, Allende obtuvo un nada despreciable 35%.

La bibliografía sobre el proceso de la Unidad Popular en Chiloé no abunda; sin embargo, se puede sostener como hipótesis que la situación no fue sencilla para el Gobierno, en buena medida por el boicot directo de la derecha y los Estados Unidos, que procuró desestabilizar por todos los medios la vía chilena y democrática al socialismo, causando estragos en Castro y Ancud con el desabastecimiento comercial, como en todo Chile (Carrera, 2020; Di Filippo, 2020; Urbina, 1996; Winn, 2013).

Fotografía 16

Paro patronal del Sindicato de Dueños de Camiones de Castro, SUDUCAM, en contra del Presidente Salvador Allende y del gobierno de la Unidad Popular en 1972 (Castro Erase una Vez, 2018)

Nota: foto aportada por Eduardo Toro Oyarzo.

Pero a lo anterior, hay que agregar las dificultades epistémicas de la recepción chilena del marxismo, que le dificultó desarrollar una sensibilidad adecuada a las condiciones concretas de los territorios, en pos de esquemas universalistas de la historia y el centralismo de la planificación económica (Moulian, 2009b; Kohan, 2003). Esto se vio reflejado, por ejemplo, en la insistencia por parte de las cúpulas políticas locales, de llevar a cabo el programa de la Reforma Agraria y un programa de expropiaciones, en un territorio donde no había latifundio y la industrialización y consecuente proletarización eran inexistentes. Las intenciones no llegaron a puerto ¡no había nada que expropiar! (Santana, 2000; Urbina, 1996).

Sin embargo y a pesar de los desajustes culturales, Chiloé no estuvo al margen del espíritu de la época y de sus campos nacieron militantes de renombre y abnegado compromiso, como señala Dante Montiel en *Un chilote en la guerrilla guevarista* (2020). El más recordado de ellos es el teniente de Carabineros, Tirso Montiel, que junto a Beatriz (Tati) Allende Bussi, formaron el grupo de apoyo que llegó a Bolivia tras la muerte del comandante Ernesto (Che) Guevara en 1967; el teniente Montiel, ingresó a Bolivia con destino a Teoponté, cayendo en combate el 29 de agosto de 1970. Su ejemplo fue seguido por, entre otros, Aníbal Espinoza, comandante experto en desembarco marítimo que combatió por la revolución en Nicaragua como parte de las Tropas Especiales Pablo Úbeda (TPU), así como por el vecino de Ancud, Marcos Ojeda Barrientos que engrosó las filas del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLM).

Fotografía 17
Capitán Tirso Montiel (Montiel, 2022)

Golpe de Estado y persecución política

> *… y me vine, y llegué a Castro... y claro aquí en Castro la cosa estaba grave, porque mis primos... tú no creo que los hayas conocido, porque eres muy joven…yo tenía tres primos: Tito Montiel, Carlos Montiel y Pedro Montiel. Tito estaba preso, no sabían dónde, él había sido…él fue presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad Austral, y estaba trabajando de profesor en Castro. Y Carlos estaba en las cuerdas, y Pedro estaba fondeado, era en esos momentos estudiante de la Universidad Austral. Entonces otra vez los comentarios, fue como para el terremoto, porque las cosas se contaban y se decían y no por agrandar, sino porque nadie sabía, entonces cada uno decía lo que imaginaba...que lo tiraron de un avión, que lo tiraron para acá... entonces eran días terribles (…) de estos tres primos... Tito Montiel Bahamonde, que ahora está en Copiapó, es el único vivo... Carlos, que era de la edad mía, falleció. Pedro también falleció... Una noche, de repente, un vehículo policial, que debió haber partido de Puerto Montt o algún lugar hacia Santiago, llega a Temuco y de repente se dan cuenta…iban los tres, entre los muchos. Los metían de noche "pa, pa, pa" y en las conversas de repente cachan: ¡este huevón es…! Y en el mismo vehículo se los llevaban a los tres. Tito y Pedro después salieron a Inglaterra y Carlos se quedó acá. Carlos nunca se metió en nada, ni la más mínima cosa de política, nunca le interesó, nada, nada, de ningún lado, un tipo totalmente al margen, como esos castreños así, puro leseo y cosas, muy buen cabro. Y él se murió antes de que yo me fuera, hace unos 35 años. Yo creo que precisamente él, por no tener ni formación política, ni partido, ni haber estado nunca en ningún lado, la tortura lo jodió. Y por lo mismo él nunca le iba a contar a nadie. Se murió cabro, tendría 35 o 36, acá en Castro. Si nunca salió de aquí, salvo cuando estuvo preso y le han hecho lo que le han hecho* (don Carlos) …

Entrado 1973 la situación en Chile era crítica. Como muestra Patricio Guzmán en *La batalla de Chile* (1975), el desarrollo de las contradicciones de clase había alcanzado un punto tal, que era difícil imaginar una salida pacífica al conflicto. Parte importante de la izquierda sabía que, en ese momento, no podía haber un giro al socialismo sin una guerra abierta entre el campo popular –que para aquel entonces ya aglutinaba a obreros, campesinos y pobladores, junto a sectores de las clases medias– y la burguesía; así lo muestra el discurso de Miguel Enríquez en el Teatro Caupolicán el 17 de julio de 1973 y lo mismo se infiere tempranamente de la conversación

entre el Presidente Allende y el Comandante Fidel Castro en noviembre de 1971. Otra cosa es que esa izquierda haya tenido la capacidad bélica para triunfar (Pérez y Pozzi, 2012; Goicovic, 2006; 2015; Moulian, 2009; Winn, 2013).

Como se señaló más arriba, Chiloé hacía eco del desarrollo del conflicto en Chile, aunque la beligerancia entre las partes se veía mediada y moderada por la supervivencia de la antigua cultura de las comarcas y la ausencia de las condiciones objetivas que animaban el conflicto de clases en el continente. Sin embargo, no pasó lo mismo con la contra revolución y la violencia reaccionaria. El primer aviso directo de que la resolución del conflicto sería mediante las armas fue el 29 de junio de 1973, en el denominado "tanquetazo", una intentona golpista sofocada por el ejército, que sin embargo lideraría el golpe de Estado del 11 de septiembre del mismo año encabezado por el general Augusto Pinochet.

La violencia reaccionaria se desarrolló en dos etapas. La primera, entre 1973 y 1974, que tuvo dos objetivos: aterrorizar a la población mediante la persecución indiscriminada de militantes de base y proscribir las intermediaciones orgánicas del mundo popular, como partidos, sindicatos y federaciones estudiantiles. La segunda etapa, entre 1974 y 1978, aunque se extiende con menor intensidad hasta el final de la dictadura, tuvo como objeto impedir la rearticulación del campo popular, teniendo como blancos centrales a las direcciones de los partidos que pasaron a la clandestinidad, como el Socialista, el Comunista y el MIR. Para ello, la dictadura del general Pinochet se valió del asesinato, la tortura, la desaparición, el exilio y la relegación (González, 2018; Mosálvez, 2012; Mosálvez, 2012b; Peñaloza, 2011; Goicovic, 2006; Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura, 2005; Goicovic, 2004; Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991).

La primera forma de la violencia se ejerció sobre los cuerpos y es la que inmediatamente refiere don Carlos en el fragmento con que abrimos este apartado. Dos de sus primos tenían participación política y uno había sido dirigente estudiantil. Su detención era parte de la desarticulación de las intermediaciones orgánicas del campo popular, ya sea como dirigentes, ya sea como militantes de base, pero el tercero fue solo víctima de la violencia indiscriminada que debía extenderse reticularmente para lograr el control del territorio nacional.

En ese mismo periodo, don Renato cayó en Valparaíso como militante activo del Partido Comunista, fue trasladado al centro de detención y tortura de Pisagua en el norte del país y años

después fue relegado a Quillagua. Así también recuerda don Armando la detención de su hermano:

> *...mi hermano… que está muerto, murió en febrero del año pasado. Murió enfermo del corazón y tenía todas las secuelas de las torturas que había tenido el año 1973, que le dio un cáncer por todo ese maltrato que tuvo. Él fue presidente de los trabajadores de Punta Arenas, de 5.000 trabajadores, fue torturado en la Isla Dawson por ser dirigente sindical. El gran pecado de él, haber sido presidente del sindicato de los trabajadores, mire lo que le digo...*

Chiloé que se había manejado durante los años previos con cierto grado de cordialidad vecinal en comparación al resto del país, se vio invadido por la violencia y el miedo. Entre 1973 y 1974, como consta en el Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura de 2005, las comisarías de Ancud y de Castro sirvieron como centros de detención y tránsito de prisioneros hacia el continente, donde se sometió a hombres y mujeres a tortura, violencia sexual (en Ancud) y tratos degradantes.

Violencia sobre los cuerpos, que seguidamente tuvo un impacto sobre las familias, tal y como lo expone la investigación *Voces del silencio* (2020) de la Escuela Superior Campesina de Curaco de Vélez, niños y niñas que se quedaron solos mientras sus padres estaban detenidos, muchos de ellos siendo torturados; mujeres que se quedaron solas buscando, rogando, llorando a sus maridos o a sus hijos, como a principios del siglo XIX cuando los soldados chilotes salieron a reconquistar América, o como a principios del siglo XX, cuando se lloró a los chilotes caídos por la represión del Estado Argentino durante las huelgas en la Patagonia (Urbina Burgos, 2016; Mansilla, 2019)

Miedo por la seguridad personal, pero también por la de los círculos afectivos cercanos, como continúa relatando Don Carlos:

> *… temores tremendos de, no solamente ser llevado preso y ser ajusticiado, no solamente eso... sino que temores tremendos... que deben ser miles que hayan tenido una situación semejante a la mía... mis padres –vuelvo- sin estudios, comerciantes, extracción campesina, sencillos, humildes… como chilotes, derechistaspoh... el hijo por huevón, barbón huevón... me querían nada más, afecto que nunca se iba a romper, la*

preocupación era mía. Qué pasa si por culpa mía les pasa algo a ellos. Entonces fueron tiempos tremendamente dolorosos...

Violencia sobre los cuerpos, temor sobre las familias y una inyección de desconfianza generalizada, que tensionó la cultura de la solidaridad de las comarcas que –en mayor o menor medida– siempre irradió también hacia las ciudades, las que a pesar del desarrollo de los últimos diez o quince años, seguían teniendo fisonomía y costumbres de pueblo:

... el Golpe de Estado fue el terremoto más grande que ha ocurrido aquí a nivel social, porque tú no podías tener confianza ni en tu hermano; sabías que no podías abrir la boca frente a nadie, ni siquiera en tu casa... y esto no los primeros días, pero después de un par de meses, que podían estar en cualquier lado escuchando. Entonces toda esa conexión tremenda que se había dado en este Castro después del terremoto, otra vez se destruye, pero de manera distinta y más violenta. Los buenos y los malos ¿te das cuenta? Porque Chile se volvió un país de buenos, los que estaban con Pinocho; y los malos, todo aquel que se le ocurriera pensar un poquito al margen.

Entonces aquí sí este descalabro se vuelve un poco menor, porque entre los malos surgió una solidaridad mayor, yo creo que la que nunca había existido en ningún lugar del mundo, en todo Chiloé. Porque aquí ya no era que estuviéramos en medio de un terremoto real, aquí había un terremoto cataclísmico, en el cual, si no estabas junto con el otro, estabas absolutamente perdido. Porque esa unidad con el otro implicaba también tener conexión y tener información: "que cuidado con esto, cuidado con este otro". De modo que se produce una gran división de la sociedad castreña, chilota, chilena; la separación más grande que se ha dado…tan grande que todavía se mantiene (Don Carlos) ...

Vemos en este extracto un doble movimiento: por un lado, un factor desestabilizador de los códigos de convivencia en el Archipiélago: la desconfianza; y por otro, un factor estabilizador, que toma los mismos códigos de la cultura que se vieron restringidos en su uso generalizado y los vuelve sobre la comunidad de pares. Chiloé se partió en dos, como recuerda don Carlos, pero al menos en el caso de "los malos", la vieja solidaridad de las comarcas se vio acrecentada, aunque ya no podía ejercerse sin discriminación. Más adelante se verá como esa

solidaridad se transformó en acciones de resistencia, pero antes vale la pena detenerse en cómo se produjo esa desconfianza cotidiana, a partir del relato de doña Clara:

-Doña Clara: ...a mí esos años me echaron…tuve dos sobres azules ¡no uno... dos!

-Jamadier: ¿Sí? ¿Por qué?

-Doña Clara: ¿Por qué crees tú?... En ese tiempo los sobres azules le llamábamos cuando te despedían…político... El 74 al tiro…ese lo peleé, lo gané. Ahí se produjo una cosa que no sé hasta dónde se podrá contar…

-Jamadier: Hasta donde usted quiera…

-Doña Clara: Yo lo cuento siempre, pero no sé, en tu tesis difícil que puedas meter cosas como esa... pero no sé, por lo difícil que fue todo lo que pasó en ese tiempo. Por ejemplo, yo tuve el 74 el primer sobre azul y yo tenía 36 horas de clases en el Poli ese tiempo, de las cuales 18 eran de planta y 18 interinas. Las 18 interinas me podían echar, pero por las 18 de planta me tenían que hacer un sumario, y hacer sumario significa comprobar cargos. No sé cómo me podrían haber comprobado cargos del saco de disparates de los que me acusaban. Pero lo pasé muy mal porque, como yo era profesora de música, el Director que quedó en ese tiempo, que quedó subrogando porque nadie quería recibir el cargo, y como era en ese tiempo, los designaban... Designaron a Pedro Zúñiga, que era el profesor de...mueblería. Y cuando me vinieron a investigar, porque yo fui…conseguí una audiencia con el Ministro, que era un militar de apellido Soto[7], en Santiago, en el Ministerio de Educación. Ahí trabajaba un familiar de Gastón[8] y por allí conseguí una audiencia con el Ministro. Entonces le dije que "lo único que necesito es que me investiguen, que me hagan una investigación, porque si tengo mis horas de planta tienen que comprobar las acusaciones que sea que tenga", y me dieron la investigación...

Hasta aquí podemos ver cómo en el cotidiano se daban algunas de las cosas que ya señalaba don Carlos. Lo primero, es cómo la memoria del suceso relatado aún conserva cierto halo clandestino, de secreto ("en tu tesis difícil que puedas meter cosas como esa... pero no sé,

[7] Es posible que haya habido una confusión, o bien de cargos, o bien de nombres, ya que en 1974 el ministro de educación pública era el vicealmirante Hugo Castro Jiménez.
[8] Don Gastón Guarda, marido de doña Clara e histórico dentista de Castro.

por lo difícil que fue todo lo que pasó en ese tiempo"), como una reminiscencia de una división "tan grande que todavía se mantiene", como decía don Carlos. Lo segundo es que el Estado de Derecho quedó suspendido, dejando a la gente a merced del desamparo, a doña Clara querían echarla sin sumario, sin probar cargos, lo que nos conduce a un tercer punto y es la vivencia de que podían imputarte cargos que ni remotamente podían probarse ("no sé cómo me podrían haber comprobado cargos del saco de disparates de los que me acusaban").

En esa misma línea, de manera inmediata la memoria reporta el estado anímico de doña Clara producto de la persecución ("pero lo pasé muy mal") y luego, al igual que lo hizo don Hernán en los tiempos de Frei Montalva, doña Clara recurrió a las antiguas formas comunitarias de conexión interpersonal, de familia y vecinazgo, para poder resguardarse de las irregularidades ("conseguí una audiencia con el Ministro, que era un militar de apellido Soto, en Santiago, en el Ministerio de Educación. Ahí trabajaba un familiar de Gastón y por allí conseguí una audiencia con el Ministro"). Doña Clara continúa recordando:

> *... No supe cuándo me vinieron a investigar, lo único que otro colega que también hizo lo mismo que yo, que apeló... tenía una hermana que trabajaba ahí... a él le llegó al tiro el resultado de todo, y a mí nada. Y pasaba el tiempo, pasaba el tiempo, pasaba el tiempo, y yo iba a hacer mis horas de planta, las interinas no. Y un día yo le pregunto a la secretaria... íbamos saliendo de un consejo de profesores: "Oye, estoy tan preocupada porque fíjate que en el caso mío, que no he salido, que no he sabido nada" y me dice "pero Cali si a ti esa resolución te llegó hace más de un mes…"... "¿pero qué resolución si a mí no me ha llegado nada?"...me dice: "¿pero cómo no te va a llegar, si te llegó un oficio?". Bueno, me fui a la casa, quedé preocupada, dije "mañana voy a ir a hablar con el Director a ver qué pasa con esto".*
>
> *Al día siguiente teníamos consejo de profesores. Vamos saliendo del Consejo y me dice la secretaria "Cali, pasa a la oficina porque anoche yo me quedé muy preocupada con lo que tú me dijiste, por la responsabilidad que en mí puede caer... de que tú no sabes nada... porque esa correspondencia llega a la oficina y yo no te la he entregado…el Director se la llevó, entonces yo pensé que él te la había entregado". Así que me dijo "cuando le fui a preguntar anoche al Director a su casa, él me dijo: transcríbasela" ... ¡mira tú... transcríbasela!... Entonces, me dijo: "te la transcribí,*

pasemos a la oficina para que la lleves" y me pasa el oficio donde a mí me echaban, pero ya ni me acuerdo lo que decía, porque lo único que leí fue la fecha, que estaba pasada la fecha, que había pasado un mes y tres días, y me la estaban entregando a esa hora cuando había pasado un mes de que había llegado eso. Entonces yo dije "me conozco, que soy calmada", entonces me dije "si espero, voy a llegar muy señora a pedir cuentas al Director, no puedo esperar tanto, tengo que irme con la rabia que estoy porque si no, no puede ser... tengo que agarrar coraje e irme al tiro". Almorcé rápido, me tomé un vaso de vino me acuerdo (risas) y parto y le golpeo al Director la puerta: "con permiso" y entré. La sala de la secretaría afuerita estaba llena de colegas. Me contaban después que se fueron yendo de a uno porque… "¡Mire señor! lo primero que quiero decirle es que, si en algún momento llego a faltar el respeto, sepa comprenderlo, porque yo tengo que decirle aquí al tiro, todo lo que he dicho en todas partes y usted tiene que escucharlo primero que nadie" … "¿Dónde está el oficio en que a mí me despiden y que usted hizo que me los transcriban hace un mes atrás, a dónde está ese oficio?" … "Ah disculpe señora, lo tengo aquí guardado". Lo tenía guardado en un mueble y él lo fue a buscar y me lo pasó. Yo me acuerdo, entre las palabras que le dije, le dije... todo esto con toda la furia que tenía, porque estaba de verdad furiosa... "yo quiero que usted sepa que no le tengo rabia, porque no le tengo rabia, lo único que me produce es una pena infinita, porque lo que usted está haciendo es una porquería tan grande que no lo puedo comprender... entonces ¿qué me produce? Pena, usted no vale nada", mira toda esa chorrera, pero diciendo lo que sentía, pero sin…y ahí lo mandé todo. Y ahí fue cuando mis colegas iban saliendo todos. Lloró, lloró mucho, y a mí eso me hace pensar que mucha gente a veces hizo cosas porque las tenía que hacer obligado…

Doña Clara vuelve a atestar la ausencia de derecho en el proceso administrativo, esta vez en una dimensión procesal ("no supe cuándo me vinieron a investigar"). Luego –después de referir una vez más las relaciones de familia y vecinazgo para sortear la injusticia, esta vez en el caso de un colega– muestra cómo la vivencia de la persecución llevó a la gente a reacciones inesperadas, poco habituales en su repertorio relacional, que en su caso fue la necesidad de expresar ira ("Entonces yo dije, me conozco, que soy calmada (…) no puedo esperar tanto, tengo que irme con la rabia que estoy porque si no, no puede ser").

Finalmente, en el fragmento citado se ve cómo por un lado está la injusticia percibida, pero también el desconcierto por el quebrantamiento de las expectativas que regulaban la convivencia, que se traduce en una poderosa sensación de incomprensión ("no le tengo rabia, porque no le tengo rabia, lo único que me produce es una pena infinita, porque lo que usted está haciendo es una porquería tan grande que no lo puedo comprender"). Doña Clara muestra cómo en ese momento la convivencia rompía la racionalidad acostumbrada, siendo difícil incluso aventurar las motivaciones de los actos ("lloró, lloró mucho, y a mí eso me hace pensar que mucha gente a veces hizo cosas porque las tenía que hacer obligado").

La conversación con doña Clara continúa al respecto, para dar espacio a la traición y la desconfianza generalizada que también refería don Carlos, en un momento en que no se podía confiar en mucha gente, sobre todo cuando las habladurías podían costar la vida, o el trabajo, como cuando un funcionario del Liceo Politécnico de Castro acusó a un grupo de distinguidas damas castreñas de formar una asociación ilícita de carácter político insurreccional:

-Jamadier: ¿Y por qué la querían echar a usted?

-Doña Clara: Quién va a saberpoh... las acusaciones que tenían pal mundo...

-Jamadier: ¿Nunca supo?

-Doña Clara: Pero si me acusaban…una vez una de las acusaciones... no llegó a ninguna parte, esa la pararon en Puerto Montt; la paró un amigo que estaba trabajando y hasta ahí la dejó... Decía que en mi casa se hacían reuniones políticas y eso era mentira, yo tenía mi casa al frente del Politécnico, entonces un colega que espiaba ahí, porque mucha gente se prestó igual…te juro por Dios que me dan pena, porque esa gente no va a tener más paz en su vida, el que lo hizo sin saber hasta dónde llegaba su porquería, lo hizo por colgarse, por asegurar su pega, por miedo a perder su pega, por lo mismo... pero ese colega que a mí me espiaba era un inspector y usaba una chomba cuello alto, blanca. Apagaba las luces de la sala de profesores, pero la chomba cuello alto blanca se veía, porque las luces del pasillo quedaban prendidas. Y se paraba en la ventana horas a mirar. Veía entrar a mi casa a mucha gente que era conocida, le gente que siempre fue de este lado, o gente que siempre fue del otro…no quiere decir que sean buenos y malos, hay buenos y malos en todas partes. Hay de todo en todas partes, no hay

duda de eso... Entonces... pero este me espiaba, y como yo estaba con problemas en el Poli, una de las acusaciones era que en mi casa se hacían reuniones políticas y que salían por la casa de Arcadio Pérez[9], porque él siempre vio entrar a un grupo de mujeres, pero nunca las vio salir. Porque bueno yo trabajaba en grupos de mujeres que trabajábamos en cosas culturales, pero que eran gente de todas partes, gente que trabajaba en ese grupo no más y estudiábamos. Entonces veían entrar. Pero cuando tú te reúnes en una casa…algunas viven más cerca, otras más lejos, algunas salen antes, otras después. Que tomemos un traguito, que quédate otro rato... entonces nunca vio salir a todas juntas. Nos veía entrar juntas, pero no nos veía salir juntas. Entonces no halló nada mejor que acusar eso y que la gente salía por el patio de Arcadio Pérez, porque el patio de mi casa colindaba con el de Arcadio. Arcadio tenía su casa en la calle…Ramírez, parece que se llamaba la calle donde vivía, y yo vivía en Freire. Entonces el patio mío llegaba "aquí", y "ahí" estaba el patio de Arcadio. Mira, entre las señoras que iban a mi casa, iba la señora de Arcadio, que a lo mejor tú ni la conociste porque no salía nunca, pero sabías de su existencia…yo la imaginaba a la Ester saltando el cerco de estacas (risas) porque era un cerco de estacas, y yo ya veía a la Ester saltando un cerco de estacas para salir. Bueno, esa reunión la pararon porque ya…llegaba a lo ridículo…

[9] Arcadio Pérez, connotado abogado y por aquel entonces Notario de Castro.

Fotografía 18

Concentración en contra de la dictadura del general Pinochet en Ancud, probablemente durante la década de 1980 (PRAIS Ancud, 2022)

Nota: Fotografía de Rodrigo Muñoz.

Fotografía 19

Concentración en contra de la dictadura del general Pinochet en Ancud, probablemente durante la década de 1980 (PRAIS Ancud, 2022)

Nota: Fotografía de Rodrigo Muñoz.

Las pesquerías y la acumulación originaria en Chiloé

La explotación de los fondos marinos y las avalanchas de gente

Hacia fines de los 60 y comienzos de los 70 Chiloé ya no era el mismo que en la década de 1940. La radio y la carretera habían vertebrando el territorio a paso acelerado, haciendo que las gentes y la información circulen de un rincón a otro del Archipiélago, interconectando comarcas que habían llevado una existencia más bien a intramuros por varios siglos. Sin embargo, no es menos cierto que para el grueso de las comarcas en Chiloé la vida no había

cambiado tanto, la ruralidad chilota seguía organizando y produciendo su vida como antaño, donde predominaba la forma comunidad agraria, pues el grueso de las transformaciones se había dado en las ciudades. Para 1970, el 69% de la población del Archipiélago era rural (Saliers et al., 2005) y si bien se advertían cambios, estos se habían dado más que nada en las comunidades aledañas a Castro, como señala Roberto Montadón en un texto de 1969.

Tras la represión contra las bases de apoyo de la Unidad Popular, los encarcelamientos y la tortura –que hay que decirlo, no se limitaron solo a los primeros años de la dictadura del general Pinochet, sino a todo el periodo–, se agudizó en Chiloé el trato colonial por parte de Chile. Rodolfo Urbina Burgos (1996), acusa el impacto que produjo en 1973 el cambio de alcalde y gobernador en Castro por parte del gobierno central, contribuyendo a alejar las instituciones de la ciudadanía, pues los cargos que habían sido ocupados históricamente por vecinos castreños ahora eran detentados por chilenos designados. De la misma forma, en 1974, con la regionalización del país, se creó la Región de Los Lagos que subsumió a las provincias de Valdivia, Osorno, Llanquihue y Chiloé, con capital en la provincia de Llanquihue, pasando Chiloé a depender ya no del gobierno central, sino de su intermediación regional, viendo mermados sus ya escasos grados de autonomía.

Contrario a lo que se ha instalado en el sentido común, el Golpe de Estado de 1973 –como bien lo muestra Frank Gaudichau (2015) – no tuvo en primera instancia un carácter neoliberal, sino más bien un carácter antipopular, perpetrado por una alianza entre la burguesía nacional, los latifundistas, segmentos de las clases medias y la burguesía transnacional. El primer objetivo era detener el avance de campesinos y proletarios, no cambiar el patrón de acumulación. Por ello, mientras se reprimía a las orgánicas de izquierda, se libraba una dura batalla al interior de la derecha, que recién en 1975 se saldó a favor del proyecto de los "Chicago Boys", cuestión que tuvo efectos casi inmediatos sobre Chiloé (Gaudichaud, 2015; Goicovic, 2006; Grenier, 2006).

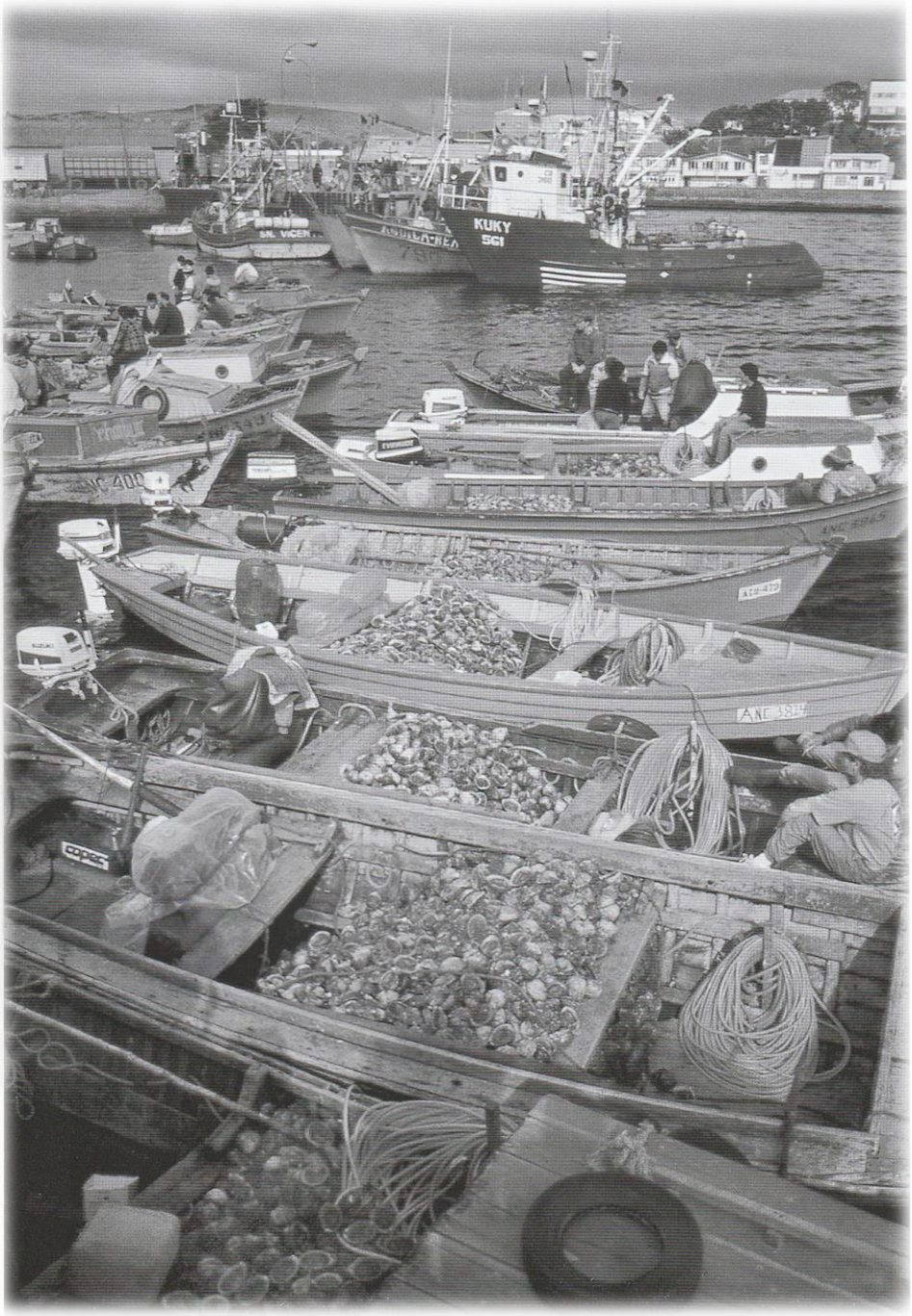
El mar que, por la racionalidad de subsistencia que regía su explotación, había sido una fuente común de recursos casi inagotables para las gentes de Chiloé, fue hacia fines de la década de 1970 y principios de la década de 1980, la puerta de entrada del nuevo modelo de desarrollo al Archipiélago. Como señala Philipe Grenier en *Los tiranosaurios en el paraíso* (2006), una vez definido el horizonte para la economía chilena, la administración de la pesca pasó en 1976 del Ministerio de Agricultura al Ministerio de Economía, dejando en claro los nuevos criterios.

En ese mismo periodo, Chile abrió radicalmente su economía y la inversión extranjera hizo ingresar a la cadena de valor territorios que, hasta ese momento, permanecían muy alejados de las dinámicas de la economía global. Así, entre 1974 y 1981 se eliminaron las barreras no arancelarias y las tasas arancelarias se redujeron de un 94% promedio a un 10% (Stallings, 2001), en tanto las exportaciones (excluido el cobre) subieron de un -11,9% a un 20,9% (Agosin, 2001).

Ahora el mar era objeto de explotación, generando diversos "boom" o fiebres en torno a tal o cual producto. El primero y más conocidos de ellos fue el loco *(Concholepas concholepas)*, que trastornó rápidamente la vida en Chiloé. La demanda era taiwanesa, los intermediarios importantes eran también extranjeros, los encargados de su extracción: buzos chilotes y chilenos. En Ancud, siguiendo con Grenier (2006), llegó a haber 2.800 embarcaciones y las ganancias diarias de algunos buzos podían llegar a los $100.000 en un día, con el dólar a $219 en el pico de la fiebre hacia 1987, es decir, unos US$460.

Fotografía 20

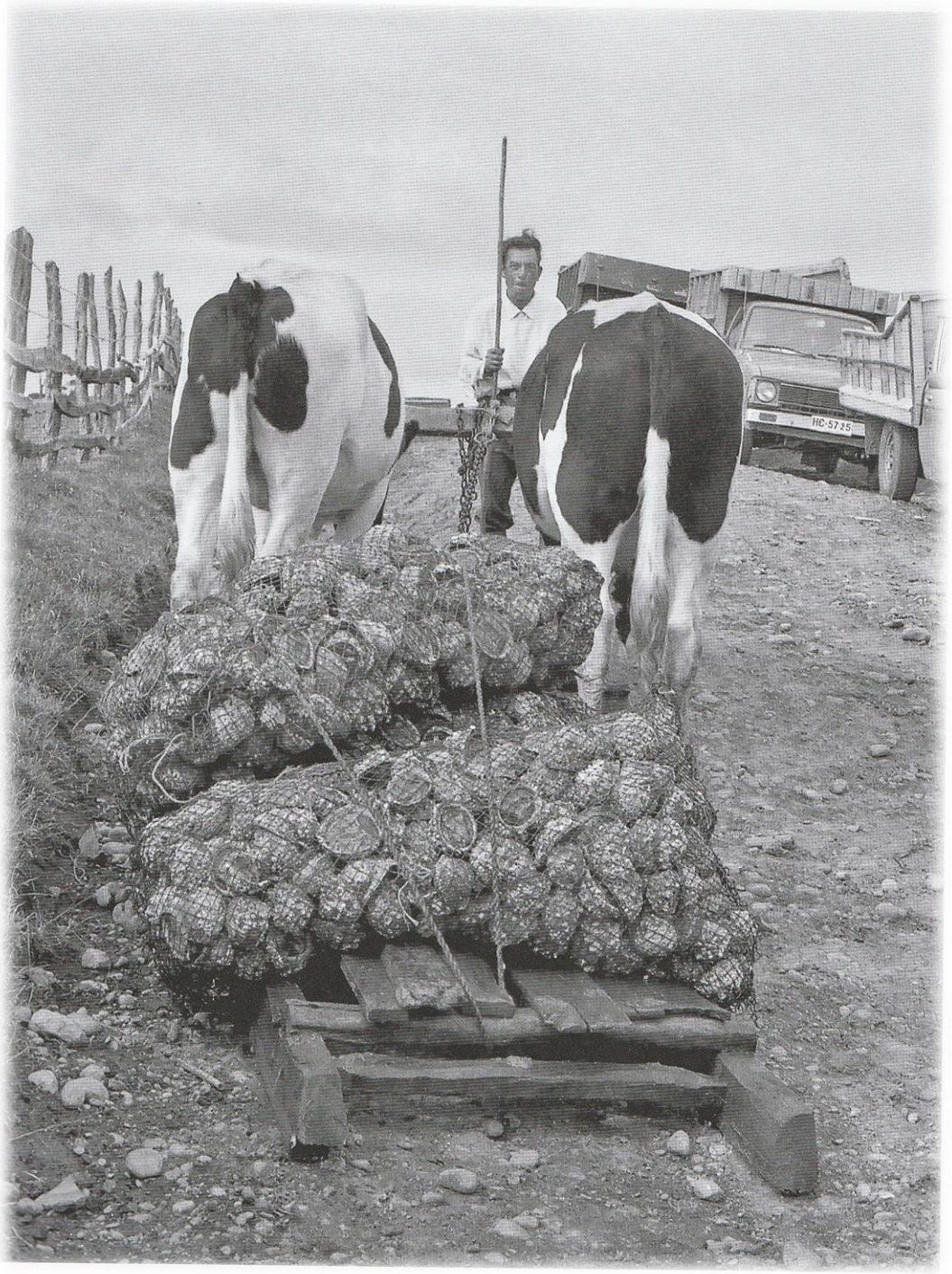
Ancud, fiebre del loco, 1987 (Muñoz, 2021)



Nota: Fotografía de Rodrigo Muñoz.

Fotografía 21

Ancud, fiebre del loco, 1987 (Muñoz, 2021)



Nota: Fotografía de Rodrigo Muñoz.

Fotografía 22

Campamento pelillero durante la fiebre del pelillo, 1985 (Muñoz, 2021)

Nota: Fotografía de Rodrigo Muñoz.

Con una lógica similar, aunque con destinatarios japoneses, siguieron el erizo chileno *(Loxechimus albus)*, luego la centolla *(Lithodes santolla)*, el centollón *(Paralomis granulosa)*, la almeja *(Venus antiqua)* y las algas gracilarias. Cada producto que encontró mercado internacional provocó una "fiebre" hasta su casi extinción, cada vez hubo que navegar más para encontrarlos y muchos productos casi desaparecieron. En 1985, Héctor Morales y Lincoln Gezan ya hablaban de que la pesca se realizaba con una lógica de extracción minera, es decir, que se estaba pescando como si se tratase de recursos no renovables, por sobre el límite de su reproducción biológica.

Don Hernán, nuevamente, acusa el conflicto de racionalidad del que fue testigo en ese entonces en Quellón, la ciudad más austral de la Isla Grande de Chiloé, en plena fiebre del erizo:

… en esos años la producción de erizos o lo que se traía era…tú ibas ahí a cualquier muelle a comprar erizos y el viejo te regalaba un cajón, era una abundancia tremenda. Llegaban aquí las lanchas llenas, para que tú veas la magnitud del cambio: iban a buscar erizos aquí a la otra isla, a Laitec, que con suerte dos horas de navegación pueden ser. Ahora van a 40 y tantas horas de navegación a buscar erizos. Entonces, como te digo, venían las lanchas, pero llenas de erizos… y llegaban al puerto, allá al lado del pueblo, y de afuera al tipo le gritaban: "no vamos a recibir erizos porque estamos estoqueados" y ¿qué hacía el tipo? Giraba la lancha, al medio, y tiraban todo lo que traían. Ahí habrá millones de erizos que los botaban ahí...

El auge económico que produjo la pesca significó al mismo tiempo una inmigración masiva, sobre todo de buzos del norte de Chile donde ya se habían agotado los recursos bentónicos o –en rigor– los habían agotado. La inmigración fue tal que, como lo muestran Claudio Gajardo y Francisco Ther (2011) en su análisis sobre la pesca artesanal en Chiloé, hubo caletas que fueron fundadas exclusivamente por familias de buzos chilenos, como es el caso de la actual y turística caleta de Puñihuil.

De pronto, en una cuestión de años, Ancud, la capital chilota del loco, se llenó de buzos de distintas procedencias y junto con ellos, de botillerías, cantinas y prostíbulos, donde se quedó –como recuerda Grenier (2006)– gran parte del dinero circulante. En la tradición oral de Chiloé se conservan relatos de la época, que recuerdan cómo un buzo en "día de pago" podía "cerrar" un prostíbulo para él y sus amigos, mientras otros recuerdan que no era raro ver gente que encendía cigarros con billetes. Otras gentes, otras costumbres y una cantidad de dinero circulando que no tenía precedentes en la historia del Archipiélago, de ahí que Grenier (2006), simplemente titule el episodio como "La locura".

De los tiempos de "locura" en Chiloé no quedó mucho, salvo el crecimiento de las ciudades y algunas industrias conserveras. Don Hernán continúa recordando el periodo en Quellón, localidad fundada a comienzos del siglo XX alrededor de un destilatorio y que permaneció más o menos aislada hasta esta época:

...yo llegué aquí el 75, eran unas cuantas casas. Aquí, donde estamos, yo llegué a vivir el año 77. Esto era un loteo, no había ninguna casa en todo este sector, ninguna casa, ni ahí al frente, ni ahí donde está el edificio del Colegio de Profesores, ninguna casa, era todo

un loteo, sitios. Si no hubiese sido así yo no estaría viviendo aquí, porque a este lugar viene hoy día una persona joven que quiere hacer su casa, encuentra terreno por allá por la periferiapoh, no hay ninguno. Bueno, entonces cuando llegamos aquí nosotros, estaba empezando el auge de todo el proceso de industrialización de los productos del mar. Las famosas fábricas del erizo, las cholgas, almejas, que empezaron a exportar en grandes cantidades para Japón sobre todo. Y entonces aquí vino una avalancha de gente, de todos los lugares (…) del 75 hacia adelante, que es lo que yo puedo dar testimonio, pero que aquí…este pueblo fue un pueblo siempre de industria conservera, de la conservera en tarro…pero en esos años que te estoy hablando era ya el gran auge de la industria de procesamiento de productos de mar. Vino gente de toda clase y gente que en sus lugares de origen venían arrancando porque se estaba muriendo de hambre, entonces esto era, a partir de los 80 sobre todo, era el hervidero de gente en todas partes. La gente de aquí empezó a sacar sus gallinas, comerse sus gallinas, y el gallinero hacerlo pieza para arrendarla a la gente que venía. Colapsaron todos los servicios. La escuela que era para 600 alumnos llegó a tener 1.800. Entonces este es quizás el ejemplo más gráfico de todo este cambio explosivo, en el decenio 82-92 este pueblo creció el 114% en su población...

Lo interesante de este pasaje es que no solo retrata lo sucedido en términos cuantitativos, como el porcentaje de crecimiento de la población o el colapso de los servicios, sino también la adjetivación del fenómeno que nos da luces acerca de cómo vivían el momento algunos chilotes: "avalancha de gente, de todos los lugares", "gente de toda clase", "hervidero de gente en todas partes". De pronto Chiloé se vio aplastado por un gentío enorme, que no dejó lugar intacto, al menos en las ciudades.

El trastoque cultural fue más o menos rápido. Ya no se trataba de los contactos elegantes entre Chile y Chiloé, producidos hasta los años 60 mediante el comercio y artefactos novedosos. Chiloé había conocido a Chile durante la primera mitad del siglo XX por sus elegantes desprecios, su elegante curiosidad, o por la historia de los viajeros; ahora hacia fines de los 70 recibía una "avalancha" de gente de "toda clase", pero que en realidad era principalmente masa marginal movida por el hambre de esos años, muchos de los cuales despreciaron a los chilotes y sus costumbres, sin la elegancia de antes (Gajardo y Ther, 2011; Urbina, 1996).

Los inicios de la producción industrial y la salmonicultura

Hasta acá, el desarrollo de la pesquería bentónica significó la inserción de Chiloé en una cadena de valor global que iba desde las costas del Archipiélago a las mesas asiáticas, al mismo tiempo que implicó una transformación cultural repentina por el contacto masivo con gentes de otras latitudes. La explotación de algas gracilarias creó, además, nuevas fuentes de ingreso en algunas comarcas, como lo muestran Cristian Morales y Matías Calderón (2011) en su estudio sobre el desarrollo económico de Isla Apiao, de la misma forma que el trabajo extractivo abrió oportunidades laborales para las gentes de Chiloé, poco acostumbrada a relaciones económicas monetarizadas.

Sin embargo, y esto solo en el plano contra factual, la "minería bentónica" no necesariamente entraba en contradicción con la organización económica y social tradicional de las comarcas; después de todo, esta había sobrevivido, de manera subordinada pero complementaria, a cadenas de valor mundial en otros tiempos. Así había sido en el caso de la encomienda colonial, alimentando las economías del Virreinato del Perú y la Corona misma, y también en los tiempos de la explotación forestal de la Patagonia Norte a fines del siglo XIX, de la misma manera que había sobrevivido a la fuga de fuerza de trabajo hacia las estancias de la Patagonia Sur a comienzos del siglo XX.

No obstante, en esta oportunidad la realidad fue otra, pues la "minería bentónica" fue indisociable de la industria conservera y su proceso de manufactura para la exportación. Esta, junto a la industria del salmón, fue parte integral de la nueva racionalidad sobre los mares impulsada por Chile.

Ambas industrias, la conservera y la salmonicultora, se iniciaron en Chiloé de forma casi paralela, pues como nos señalan Vladia Torres y Álvaro Montaña en *Acumulación salmonera en Chiloé* (2018), ya en 1977 parten los dos primeros cultivos de salmón, uno en Curaco de Vélez y otro en Quemchi; sin embargo, el boom del salmón está fechado hacia 1985, con el desarrollo de un amplio complejo industrial que solo irá en aumento hasta 2007. Los números son exorbitantes, como recuerda Grenier (2006), en la temporada 1984-1985 se produjeron 300 toneladas, para llegar a 20.000 toneladas en 1990 ¡un aumento de 67.000% en cinco años!

> *...para mí llegar aquí era raro encontrarme con todo eso, con los canales ocupados por estas balsas, estos corrales diríamos…pero más triste que eso, y eso no lo hemos*

dicho, no es solamente el hecho de que nos han ocupado los maritorios. El hecho es que el chilote siempre sintió que eso era de ellospoh, siempre lo sentimos nuestro ¿queríamos ir a pescar? Íbamos a pescar ¿Queríamos ir a mariscar? Íbamos a mariscar. Pero ahora esos trozos de playa, esos trozos de mar, están cedidos. Es decir, que, si uno fuera allí y a uno le pegaran un tiro, bien muerto no más porque estaba usurpando un bien de alguien ¿te das cuenta? Entonces, aquí hay que observar con mucha delicadeza las leyes que hay en nuestro país, porque no puede ser que un bien que es de todos, sea cedido a unos cuantos leones, que nos han transformado todo, que nos están quitando todo, y que aparte de eso esperan que los felicitemos…es tremenda la cosa, es absolutamente tremenda (Don Carlos) ...

Lo primero que sobresale del recuerdo de don Carlos, es que está en dos tiempos. "Para mí llegar aquí era raro", enunciación en tiempo pasado, luego "si uno fuera allí", enunciación en presente condicional. Pero en esta oportunidad no hay ni contradicción, ni una traslape de temporalidades, lo que hay es un presente que hasta los días de hoy se puntúa en la década de los 80, es decir una realidad que aún está en curso. Una realidad que es una realidad "triste".

La condición histórica del capitalismo industrial, nos dice Marx en *El Capital* (1974), es la necesaria separación de la totalidad orgánica entre el productor y sus medios de producción. Es el proceso de expoliación de la propiedad comunal de la tierra que Marx describe en la Inglaterra pre-industrial, que, en conjunto con el saqueo colonial, produjo por un lado a campesinos desposeídos que solo les quedó para vender su fuerza de trabajo y, por otro, una inyección de oro y plata que permitió a las potencias coloniales europeas situarse en el centro del mercado mundial. A ese proceso, Marx le llamó "acumulación originaria".

El testimonio de don Carlos da cuenta, precisamente, de un proceso de acumulación originaria en Chiloé en pleno siglo XX, en el que el productor es separado de sus medios de producción, que es lo que sucedió cuando en la década de 1980 le quitaron a las comarcas su mar, sustento proteico que hizo que en el Archipiélago la pobreza nunca significara hambre. Y bien se señala a las comarcas, pues a diferencias de los procesos estudiados hasta acá, las salmoneras se instalaron lejos de las ciudades, en las comunidades de ribera, donde encontraron materia prima (mar) y fuerza de trabajo (campesinos) (Urbina, 1996).

Nuevamente es observable el conflicto de racionalidades. Para las gentes de Chiloé la norma consuetudinaria indicaba que el mar y sus productos eran de posesión y goce común, por eso los corrales de pesca eran, en general, de la comarca. Pero la industria necesitaba certeza y exclusividad, tanto sobre el mar como sobre el producto, así que Chile adopta el sistema de concesiones sobre parcelas de mar y playa, el chilote pescador y recolector se quedó sin sustento, tuvo que ir a mariscar más lejos o venderse a sí mismo, como obrero (Grenier, 2006; Urbina, 1996).

Fotografía 23

Desechos de industrias conserveras en el canal de Dalcahue (Muñoz, 2021)

Nota: fotografía de Rodrigo Muñoz

Fotografía 24

Desechos de industrias conserveras en el canal de Dalcahue (Muñoz, 2021)

Nota: fotografía de Rodrigo Muñoz

Por aquellos años, señala Urbina Burgos (1996) los espacios costeros se parcelaron y sus límites fueron vigilados por guardias pagados por las mismas industrias y no sin razón (para las industrias). Es que las gentes de Chiloé simplemente no entendían que alguien se quiera hacer dueño del mar. Se inició así, un proceso de proletarización en el cual el derecho, la violencia y el derecho a la violencia actuaron como fuerza económica, pero que sin embargo no fue el único condicionante que transformó a los chilotes en proletarios. Los parámetros culturales y las aspiraciones habían cambiado en los últimos veinte años, así como la precariedad de la vida hizo también lo suyo. Don Carlos sigue recordando:

> *...la cosa económica… la han transformado. Como no soy especialista en la cosa, no sé si para bien o para mal. Para bien porque hay ingresos permanentes para las familias*

¿cierto? Que tienen a alguien trabajando ahí, lo que es cierto. Pero no sé qué tan cierto sea, si comparáramos, que la misma gente que está produciendo en las salmoneras, produjera como produjo en el pasado, porque sí… antes, como decía yo, mi familia no podía llevar los productos para venderlos, porque no había forma, hoy sí es posible (…) antes, a los 14 o 15 años, los papás con los abuelos partían con sus hijos o sus nietos a trabajar a la Patagonia, donde además eran muy maltratados también ¿cierto?... "Chilotitos"...

En este fragmento don Carlos muestra como eso que es lo "más triste" –las gentes de Chiloé expoliadas de su mar– se ancló también en otras tristezas que se arrastraban por más de un siglo: la falta de ingresos, la imposibilidad de un mercado mayor para la producción agrícola y la migración forzada a la Patagonia, que iba siempre aparejada de desprecio. Las industrias en territorio insular permitían arrancar de esas otras tristezas, porque sufrir es sufrir, pero otra cosa es sufrir en tierra ajena.

Primero fueron los padres de familia aquellos que llegaron a la industria, luego los hijos varones y no mucho después las hijas de las familias campesinas, para que finalmente terminaran empleándose las madres jóvenes, en condiciones que Urbina Burgos (1996) califica como similares a las de la revolución industrial. Don Hernán fue testigo de la situación, esta vez en una industria conservera:

… a mí me tocó vivirlo muy de cerca porque el año 77 a mí me echan del trabajo, fui exonerado y no tenía muchas cosas que hacerpoh…yo tenía un furgoncito de esos chiquititos, y con eso me dediqué a hacer fletes. Así que les hacía fletes a los buzos, lancheros, ahí en el puerto, y trabajaba para las empresas llevando personas, porque en ese tiempo no había taxis, no había buses. Así que en eso me gané la vida, estuve 4 años haciendo eso…y veía la forma en que vivían las personas, a como dé lugar era (…) aquí en este pueblo fue un boom, verdaderamente una cuestión de que hoy día es…casi increíble lo que pasó. Cómo vivía la gente, cuál era el trato de los encargados de estas empresas aquí, cuestiones que hoy día estarían listas para meterlos presos. Yo trabajaba llevando personas para una empresa que se llamaba la Pacific Star, era de las mismas personas que tenían la Pesquera Quellón, entonces ocupaban mi vehículo para que yo fuera a dejar a personas, tanto de la Pacific Star, como la Pesquera Quellón. Y a la

Pesquera Quellón, un día yo voy a buscar gente... o a dejar, no recuerdo qué (…) cuando yo soy testigo de este hecho que te voy a contar: ahí había muchas mujeres que trabajaban y tenían una sala cuna, una pieza donde cuidaban a los niñitos mientras las mujeres trabajaban. El administrador de la fábrica ¿qué hacía para que las mujeres no se vayan y sigan trabajando hasta que él quiera? Cerraba la sala cuna con candado por fuera, y él se venía, se venía para acá, para el pueblo y no volvía…se guardaba la llave y no volvía. Entonces las mujeres no podían sacar a sus hijos de la sala cuna y tenían que seguir trabajando… las diez o las once de la noche y no podían, porque tenían que procesar lo que tenían que procesar. Era una cuestión criminal, imagínate si hubiera una desgracia, un incendio…de esa forma trabajaban los tipos, eran verdaderos reyes de cómo trataban a las personas, a su antojo...

Don Hernán comienza este fragmento con una seña no menor "fui exonerado", lo que nos permite ver cómo el proceso de industrialización y las condiciones de trabajo, fueron posibilitadas también, en buena medida, por la dictadura, el desarme de las estructuras sindicales y el predominio absoluto del capital por sobre el trabajo. La gente vivía "a como de lugar" al punto de soportar tratos cómo los descritos. A pesar de que las pesquerías en Chiloé nacieron con ganancias millonarias, estas jamás se reflejaron en los salarios de los trabajadores.

La investigación *Memorias del Estero de Paildad* (Díaz, et al., 2014) reconstruye mediante un estudio de caso, el impacto que tuvo la instalación de la salmonicultura en una pequeña comarca de la zona sur de la Isla Grande y cómo el tránsito de una economía fundada en la solidaridad de la comunidad y el trabajo se vio, ya no trastocada, si no destruida en su tránsito hacia una economía centrada en el capital. El impacto en la cultura alcanzó prácticamente todas las esferas, la gente dejó de responder a las súplicas y las mingas fueron rápidamente desapareciendo. Con ello se dejó de trabajar la tierra y las familias se fueron disgregando unas de otras, pero también dentro de ellas mismas, interrumpiendo la transmisión intergeneracional de muchos recursos culturales. Don Armando me contaba:

… entonces, surge un cambio de sistema que, en vez de ser un sistema solidario, se instala un sistema absolutamente individualista, como se dice, que cada uno se agarra de sus propias uñas…Chiloé deja de ser solidario en este sentido, con este cambio de sistema, que es totalmente opuesto al sistema que tenía Chiloé, un sistema más social,

más profundo (...) y en eso lo vemos ¿no? Donde el dinero pasa a primar, y no lo que era antes... digamos... un sistema humano... la minga reemplazaba al dinero. O sea, no era necesario tener dinero para poder vivir si tenía la ayuda de su vecino, en todo sentido. Si le faltaba un animalito, se lo regalaba el vecino, y usted hacía lo mismo con él. Entonces con este sistema se empiezan a instalar las industrias, la primera fábrica y la explotación y sobreexplotación de nuestros recursos marinos. Se deja el hogar para irse a trabajar a la empresa... por primera vez un asalariado... y se pierde esa fuerza que tenía la familia de que trabajaban los hijos, los nietos, trabajaban todos en su tierra, en su terreno, en su hogar. Aquí no, comienzan a salir los jóvenes…comienzan a cambiar las costumbres. Porque el joven comienza a tener un sueldo, comienza a estar lejos de los papás, comienza a acudir a fiestas, porque andan con dinero, comienza a cambiar los vestuarios, nueva ropa, nueva forma de vestirse y se empiezan a relacionar con personas que vienen de afuera y que son de la misma empresa, entran otras costumbres... y así se instaló la cultura foránea, que se sigue instalando, con más fuerza...

Las décadas de 1970 y de 1980 fueron en buena medida continuidad de los cambios que se iniciaron hacia fines de la década de 1950, sin embargo, ninguno de los cambios que se produjeron entre los 50 y la primera mitad de los 70 habían significado un impacto tan fuerte para la vida de las comarcas, tan fuerte que las llevó casi a su extinción.

Es un proceso que vas más allá del periodo estudiado, pero respecto al cual los números son decidores: si –como se adelantó– en 1970 la población rural llegaba al 69% de las gentes del Archipiélago, en solo 20 años, en 1990, su prevalencia bajó a un 53% y en 2002 ya representaba solo un 44%. Entre 1977 y 1997, la superficie de cultivos anuales bajó en un 50%, las siembras de papa cayeron en un 43% y el trigo, prácticamente desapareció. Para 2005, el 66% de los predios estaban en situación de pluriactividad y solo el 25% de los campesinos se dedicaba de manera exclusiva al agro, todo el resto vendía su trabajo a la industria, principalmente a la industria del salmón (Salieres et al., 2005).

Los albores del neoliberalismo en Chiloé (II) o la crisis del paradigma de la proyección folklórica

Restituir a la isla su condición de madre.
Volver a sentir el calor de la madera crujiendo
aroma a cujen de grosellas,
el sonido de la tetera saltando sobre la plancha de fierro
el vapor que sale de su boca.

Tirar el cordón de la puerta,
ver a los mayores, cada uno en lo suyo,
oír a los gatos corriendo sobre el techo de zinc,
mirar por la ventana hacia el rincón
donde florecen los pensamientos.

La infancia huele a mariscos y lámparas petroleras.

Rosabetty Muñoz (2019)

Se ha seguido hasta aquí el desarrollo del Archipiélago en sus determinaciones políticas y económicas hasta fines de la década de 1980. Habrá que volver sobre lo andado, ahora para explorar algunas de las determinaciones culturales del periodo, fundamentalmente a partir de los movimientos generados por el paradigma del folklore de proyección y el impacto que tuvo en la vida de Chiloé.

Se habla ahora más del paradigma de la proyección folklórica que de la proyección folklórica en sí, porque lo que entrará en cuestión es la forma de abordar, de mirar, de estudiar Chiloé que tuvo el folklore de proyección, más que la proyección misma. Al respecto se detectan cuatro crisis, las que, en todo caso, no están expuestas en orden cronológico, pues se producen todas –con más o menos intensidad– en el mismo periodo, condicionándose mutuamente, con actores en una posición y a veces en más de una, dependiendo de la situación concreta.

El nacimiento del folklore en Chile a comienzos del siglo XX, así como su resurgimiento a mediados del mismo con la proyección folklórica, se produjo aparejado a una consciencia que advertía la tensión entre la modernidad urbana y la tradición asociada a la cultura popular campesina. Para la proyección folklórica el campo pertenecía a un tiempo otro, que se estaba acabando y debía ser preservado, pues ahí se encontraba el núcleo fundamental de la identidad chilena, anterior a los influjos del mundo global que ya se anunciaban con fuerza decidida (Fuentes, 2009).

La recepción del folklore de proyección en Chiloé, fundamentalmente a través de los grupos del magisterio, tuvo sus paradojas, pues –como se mencionó con anterioridad– en el Archipiélago no se trataba de un mundo distante, ni espacial, ni simbólicamente, sino del propio mundo, que comenzó a ser visto con los ojos de otros.

De pronto, Chiloé comenzó a observarse a sí mismo con interés, que era el interés que sentía la proyección folklórica por ese mundo que acababa. De pronto, Chiloé se miró a sí mismo y se vio transitando su propia desaparición. Don Renato fecha y recuerda: "...e*stamos hablando del año 76 básicamente, en ese tiempo había mucho, mucho, vivo, y esas piezas fueron vitales para despertar esa consciencia de un mundo que se estaba olvidando y que se olvidó, pero que se rescató algunas cosas...".*

Es cierto que las primeras reacciones ante el proceso de modernización que implicaba la integración de Chiloé a Chile, tiene ya antecedentes importantes durante la década anterior, que se resumen de alguna manera en la creación del Museo Regional de Castro el año 1967, encabezada por Christian Díaz y Mario Uribe, proyecto que además tiene el mérito de integrar los orígenes indígenas del Archipiélago al relato histórico, mediante la investigación arqueológica. Sin embargo, en la década de 1970 Chiloé asiste a una guerra cultural abierta, que se expresará en distintos frentes.

A comienzos de los 70, como se viene señalando, la conciencia de Chiloé como un lugar a preservar ya estaba instalada en varios sectores de intelectuales y trabajadores de la cultura; sin embargo, aún no se detectan acciones decididas y coordinadas al respecto (salvo el recién referido Museo Regional). Pero, a mediados de la misma década se da inicio a un largo conflicto que dará un empuje fundamental al ordenamiento de las huestes insulares, que iniciaran un trabajo mediante distintas organizaciones, más o menos coordinadas, que se extenderá al menos hasta 1990.

Siguiendo a José Ábalos en *Crecimiento regional versus la comunidad. Chiloé: un caso de autoconfianza colectiva regional* (1985), en 1974, en línea con la nueva racionalidad económica que se instalaba en Chile desde el gobierno central, de la mano de la dictadura del general Pinochet, se creó la Sociedad Factibilidad Astillas de Chiloé Ltda. a la que concurrían la CORFO por parte del Estado y las empresas japonesas Marubeni Corp. y Kokusaka Pulp Co. Ltda. El objetivo de la sociedad: industrializar la explotación de madera, para asegurar el abastecimiento a largo plazo de las plantas de celulosa en Japón.

El proyecto era de una magnitud más que considerable. Se proyectaba sobre el 23% de la superficie forestal de la Isla Grande, de la que sería talada el 75%. Se proyectaba la construcción de una planta de astillas con capacidad para 1.250.000 toneladas largas al año y un aserradero con capacidad anual de 1.000.000 de pulgadas de madera, además de un puerto mecanizado para la exportación de astillas, la construcción de 1.568 km de rutas y 480 puentes, con una demanda de fuerza de trabajo estimada en 1.845 personas. Urbina Burgos (1996) recuerda que este último aspecto fue uno de los que más entusiasmó a la gente, pues de alguna forma el proyecto prometía progreso.

Sin embargo, como consta en una publicación del Equipo de Estudios Silvoagropecuarios de la Universidad de Chile en 1979, la explotación forestal a manos japonesas constituía solo dos de los seis proyectos que en su conjunto constituían el Proyecto Astillas, los otros cuatro proyectos que serían liderados por CORFO estaban relacionados al desarrollo forestal y agropecuario de las comunidades, de los cuales cuatro (es decir ¡todos!) presentaban proyecciones de rentabilidad financiera y económico-social negativas. Se hacía evidente el carácter extractivista del proyecto y el debate no tardó en instalarse.

La oposición al Proyecto –continuando con Ábalos (1985)– nace en un primer momento dentro del mismo Estado que aún albergaba fuertes facciones desarrollistas; los sectores ligados al turismo, al agro y al desarrollo forestal contribuyeron a evidenciar la falta de claridad en torno al proyecto, la normativa imprecisa y el impacto negativo que acarrearía para el Archipiélago una estrategia de desarrollo sustentada solo en la explotación a gran escala de sus riquezas. Del Estado el debate se filtró a la opinión pública, donde reaccionaron en contra del proyecto intelectuales y centros de estudios ligados a la Universidad Católica de Valparaíso, Universidad de Chile, Universidad Austral de Chile y Universidad de Concepción.

Paralelo a eso, la sociedad civil de Chiloé se organizó en diversas agrupaciones que en su mayoría levantaron banderas medioambientales, pero que tras bambalinas desarrollaban una crítica política que no podía ser expuesta por la álgida persecución política de la dictadura del general Pinochet. Dentro de estas organizaciones destacan dos inéditos encuentros de jóvenes: el Primer Encuentro de Juventud Chilota Residente en Santiago en 1977, del que se derivara el Segundo Congreso de la Juventud Chilota que tuvo lugar en la ciudad de Achao en 1978.

Estos dos encuentros dan cuenta de otra de las facetas del proceso de modernización de Chiloé que se ha rastreado desde la década de 1950, y es que en los 70 Chiloé ya no era el mismo. Los hijos del Archipiélago que salieron a estudiar habían regresado, las comarcas y las ciudades contaban ahora con profesionales que sabían hablar el lenguaje de la burocracia y habían adquirido experiencia de lucha y movilización durante los gobiernos de los presidentes Frei y Allende. Muchos de ellos no eran de la élite castreña y se mostraron dispuestos a la acción.

Los jóvenes que no habían regresado tampoco habían olvidado y comenzaron a organizarse desde el continente y así, entre 1974 y 1976, dice Ábalos (1985), se dieron muchas acciones dispersas en oposición al Proyecto Astillas, que avanzaron –en el caso de la juventud– a

los congresos referidos, pero que antes se encontraron en lo que fue la orgánica decisiva del conflicto: la Fundación para el Desarrollo de Chiloé (FUNDECHI), encabezada por el Obispo de la diócesis de Ancud, Juan Luis Ysern, el "pastor amigo" al decir de Roberto Urbina Avendaño (2017).

FUNDECHI nace en 1976 en Ancud, al alero del obispado en el contexto del Proyecto Astillas, aunque como señalan Cristina Lasagni, Paula Edwards y Josiane Bonnefoy (1985), desde sus inicios FUNDECHI fue eco de la Doctrina Social de la Iglesia y el Concilio Vaticano II, asumiendo el compromiso con los pobres y la defensa de los Derechos Humanos mediante el apoyo y fortalecimiento a las comunidades de base, trabajadores, campesinos y pescadores.

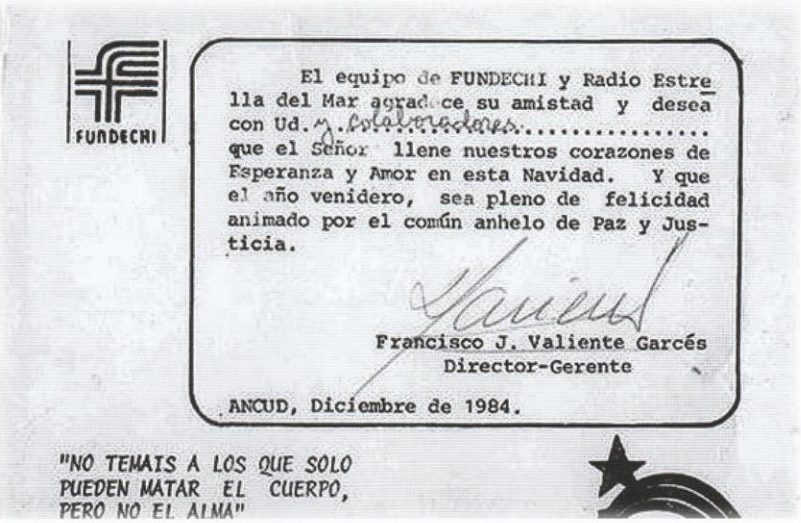
Fue esta institución la que, quizás por la profunda raigambre religiosa de Chiloé, hizo converger a las distintas orgánicas opositoras al Proyecto Astillas, brindándoles también ciertos grados de protección y seguridad ante los aparatos represivos, ya que prontamente su labor se vio respaldad por el Comité Permanente del Episcopado de Chile.

La lucha contra el Proyecto Astillas Chiloé, es llevada de esta manera por presión ciudadana y eclesial a su punto cúlmine en el Simposio de 1978, que tuvo lugar el 27 y 28 de julio de ese año, al que fueron invitados la CORFO y diversas voces de la comunidad científica, como consta en el amplio documento *La denuncia del Proyecto Astillas Chiloé* (FUNDECHI, 1982). Al ser expuestas a la opinión pública las distintas intervenciones del Simposio, las corporaciones japonesas desistieron de la empresa y el Proyecto quedó sin financiamiento, constituyendo un triunfo para las facciones opositoras del Archipiélago.

Fotografía 25

Monseñor Juan Luis Ysern de Arce, atracando en un bote en una playa de Chiloé (Historia de Quellón, 2019)

Imagen 11
Tarjeta de Navidad de FUNDECHI y Radio Estrella del Mar (PRAIS Ancud, 2022)



Primera crisis: la crisis política

Entrada la década de 1970 Chiloé veía sus formas tradicionales amenazadas, por el ya referido Proyecto Astillas, pero también por la depredación de los mares y el aumento explosivo de la inmigración. Uno de los méritos del trabajo de FUNDECHI fue poner en la cuestión pública el derecho de las gentes de Chiloé a integrarse a la modernidad chilotamente; es decir, respetando la cultura de las comarcas, apostando más por el criterio y la autonomía que por la imposición (FUNDECHI, 1982). Pero esa apuesta, que no fue solo de FUNDECHI, requería que los chilotes se piensen y se planteen a sí mismos ante Chile y la modernidad.

Don Carlos recuerda aquellos tiempos:

> *...todos en la misma parada, empezamos a darle a Chiloé una connotación distinta. Ya no por "chilotitos", sino que orgullosos de ser chilotes, chilote a mucha honra. Antes cuando te decían chilote era despectivo, que sigue siéndolo en muchos casos, pero tú sentías el golpe, te sentías empequeñecido. Ahora te decían chilote y tú decías: orgullosamente (...) Empezamos a trabajar en el diccionario de Chiloé. Empezamos a trabajar con la investigación de los romances juglares en Chiloé, las décimas o corridos, hicimos un libro de "Caguach Isla de la devoción" para intentar enaltecer lo que éramos*

nosotros, porque antes lo que se hacía era…incluso el mismo chilote hacía un teatro o folklore chilote burlándose del propio campesino. Entonces no, empezamos a dignificar esta cosa y a sentir el valor que teníamos. Y ahí con Renato (don Renato) *empezamos a promover el conocimiento chilote...*

En el fragmento citado, don Carlos da cuenta de cómo el pensar Chiloé requería volver a mirarse, sacudirse el desprecio con el que Chiloé había cargado por más de un siglo, que se posaba en los ojos de Chile, pero que reposaba sobre los hombros de las gentes del Archipiélago. Había un "conocimiento chilote" que debía ser promovido y dignificado, para lo que las distintas organizaciones se valieron de las armas del conocimiento que la misma modernidad chilena les había dado, recogiendo saberes, sistematizándolos, divulgándolos.

La proyección folklórica se encuentra así con su primera crisis, que es una crisis política. Chiloé toma las herramientas que le legó la proyección folklórica pero no se resigna a la cadencia temporal del desarrollo nacional; toma esas herramientas para escarbar en el desprecio, para comprenderlo; busca en sus orígenes la dignidad que le falta para seguir existiendo. Un caso paradigmático al respecto, es el tránsito que describe Cristian Yáñez (2019), que llevó a los antiguos conjuntos de proyección a convertirse en conjuntos de creación, vehiculizando críticas sociales y culturales mediante sus letras.

Ejemplos de lo anterior son los dados por el mismo Yáñez, como *Mala pesca* de Ramón Yáñez *("... ya no hay pescao´/ ya no hay pescao´/ ya no hay pescao´/ porque los grandes/ y aquellos barcos/ se lo han llevado…")* o *Antonio Huenteo* de Amador Cárdenas, popularizado por el conjunto Llauquil, en que se rinde homenaje al líder de la sublevación de Chadmo de 1941 contra la fuerza pública por conflictos de tierra entre el Estado de Chile y comunidades williche *("… en las montañas de Quellón/ surgió la bestia colonial/ que los derechos despojó/ al habitante natural/ pero Huenteo arremetió/ contra el gigante terrenal…")*

Don Carlos continúa compartiéndome las reflexiones de aquel entonces:

... ocurre que a nosotros hasta el año 1820, por ahí, 1818, por ahí, se nos llamaba "chiloenses" y de pronto… ¿chiloense? Una hermosa palabra, además con un carácter muy particular... se nos vuelve "chilotes" y sabemos que esa terminación "ote" es despectiva como "grandote", "feote", etc... ¿Y de dónde surge eso? Surge de cuando

Bernardo O'Higgins es derrotado en la batalla del Desastre de Rancagua ¿por quién? Por el Ejército Español... un jefe español y 4.000 castreños. Por ese desastre de Rancagua Castro tiene un escudo del Rey que dice "a la noble y leal ciudad de Castro" porque les sacamos la cresta a los chilenos, y mandamos a O'Higgins con una patada en la raja al otro lado de la cordillera. Entonces cuando tú le sacas al santiaguino o al chileno el ¿por qué chilote? (...) entonces, te digo, fue una liberación, una forma de defensa, esta dignificación, el hecho de saber que ese insulto es un insulto de pura rabia, de puro dolor. Y eso el chileno no lo sabe, él dice chilote, pero cuando tú le sacas el porqué, no halla qué responder porque no tenía idea de dónde venía la cosa...

Vale señalar que historiográficamente los datos son imprecisos, pero no más de lo que se puede esperar de una conversación más bien informal al respecto. Como se señaló con anterioridad, el contingente chilote fue de aproximadamente tres mil soldados de los que un porcentaje importante pertenecía a las Milicias de Castro y, en efecto, fue Chiloé quien propinó a Chile su derrota en el Desastre de Rancagua. No he podido corroborar con otras fuentes que el "chilote" como peyorativo tenga su origen en aquel encuentro, aunque sí consta el desprecio y la admiración que al mismo tiempo referían los chilenos acerca de los soldados de Chiloé (Urbina Carrasco, 2016), así como consta que incluso entrado el siglo XX el gentilicio "chiloense" seguía en boga, reservándose el "chilote" como peyorativo (Urbina Burgos, 2002; Soubercaseaux, 2004).

Sin embargo, lo relevante del pasaje no es tanto el hecho referido como el motivo de su referenciación. El pasado no aparece como curiosidad erudita, sino como herramienta para interrogar los silencios de la historia dominante respecto al Archipiélago, que oculta los motivos de su menoscabo. De ahí que el saber haya sido "una liberación, una forma de defensa" que debilita la narrativa naturalizada (Altusser, 1974) del chilote como inferior, mostrando el desprecio como una reacción chilena "de pura rabia, de puro dolor" ante un Chiloé que alguna vez fue glorioso.

Desde la segunda mitad de la década de 1970 el trabajo cultural fue arduo, parecía que el fantasma de Walter Benjamin susurraba al oído de una intelectualidad comprometida sus *Tesis sobre la historia* (2008), cuando señala que lo esencial de la articulación histórica del pasado es el apoderarse de la potencia del recuerdo, como éste alumbra ante el peligro y salvar la tradición

de los conformistas, encendiendo una chispa de esperanza, pues ni los muertos estarán a salvo del enemigo[10]. Un ejemplo poderoso al respecto es el que me continúa compartiendo don Carlos:

> *… entonces, fue un proceso que se fue dando poco a poco, pero se dio. Yo nunca olvido esto porque... tiene que haber sido el año 76, yo trabajaba en el Liceo de Achao los viernes y sábado, y Renato igual iba para allá... ahí fue cuando se inició…ahí se hizo el primer festival folclórico de las islas del archipiélago, se hizo en el gimnasio. Estaba Renato, Amador Cárdenas, en primera fila las autoridades de Achao, las monjitas… y fue la primera vez cuando se cantó el Himno Nacional y Amador se paró y Renato se paró, y todo el mundo se paró a cantar el Himno de Chiloé. Y allí fue este gran inicio, este gran autoreconocimiento: debemos sentir el Himno de Chiloé como nuestro propio himno nacional. Fue una experiencia muy linda, realmente linda...*

Hasta el día de hoy, de acuerdo al trabajo de Daniel Cheuqueman *Chiloé ¿cómo olvidarme de ti?* (2020), no se conoce la data precisa del *Himno de Chiloé*, pero con certeza se estima que tuvo lugar entre 1945 y 1950, periodo en que el poeta y farmacéutico chonchino Manuel José Andrade Bórquez, autor de la letra, entabla amistad con Porfirio Díaz el compositor musical de la obra. El título original del trabajo fue *Himno a Chiloé*, el que se difundió a través de las escuelas del Archipiélago hasta ser conocido como el *Himno de Chiloé* hacia finales de los 70.

El tránsito entre las preposiciones “a” y “de” puede sintetizar el relato de don Carlos. El “himno a...” era una ofrenda de un hijo de Chiloé a su “tierra querida” –como reza el primer verso del Himno–, ofrenda que es bien recibida y apropiada por el conjunto del pueblo que lo eleva a la categoría de “himno de...”. No hubo decretos, no hubo concursos; de pronto la potencia del recuerdo ante el instante de peligro puso de pie a un auditorio completo y encendió una chispa

[10] La tesis IV de Benjamin dice: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "tal como verdaderamente fue". Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (2008).

de esperanza, una consigna (“debemos sentir el Himno de Chiloé como nuestro propio himno nacional”) y el regocijo (“fue una experiencia muy linda, realmente muy linda”).

Himno a Chiloé

Chiloé es mi tierra querida
con sus campos y playa sin fin
pues tus naves te cruzan muy erguidas
augurando un futuro feliz.

Los robles gigantes y altivos
de esta tierra chilota insular
en vaivén por el viento se alcanzan
en su eterno besar y besar.

Tú flora y tu fauna son muy ricas
tus montes con su eterno verdor
abarcando mil leguas agrestes
la bendijo cien veces mi Dios.

Tus hermanas del norte te admiran
por tu clima, tu cielo y tu sol
por valiente, heroica y guerrera
que fue el último reducto español.

Tus hijos te labran contentos
empuñando el arado, el timón
pues siempre abre el surco fecundo
y entonando una alegre canción.

Tú flora y tu fauna son muy ricas
tus montes con su eterno verdor
abarcando mil leguas agrestes
la bendijo cien veces mi Dios.

Segunda crisis: la cultura del escenario

Se trataba de preservar y difundir. El esfuerzo para ello fue mancomunado y en buena medida trascendió las fronteras ideológicas que en ese momento dividían a la sociedad chilena. Por aquellos años Mario Uribe Velásquez escribe sus *Crónicas de Chiloé* que se publican de forma compilada en 1982, en las que se refleja precisamente aquella sensación de que las antiguas formas culturales estaban llegando a su fin. A mediados de los 70 se funda también el Instituto Cultural en Castro, presidido por el alcalde designado Fernando Brahms, pero que tuvo como su principal gestor al mismo Uribe Velásquez, lugar que sirvió para investigar y preservar la cultura de las comarcas campesinas (Urbina Burgos, 1996).

En 1979 la misma Municipalidad de Castro da el vamos a la primera versión del Festival Costumbrista de Chiloé –que se realiza hasta los días de hoy–, como una instancia masiva para dar a conocer las distintas prácticas tradicionales, sobre todo a nivel culinario, pero que también incluye demostraciones de faenas campesinas y la exposición de artesanía local (Oyarzún, 2008).

En 1982 mediante el Decreto Supremo n° 734 del Ministerio de Bienes Nacionales se creó el Parque Nacional Chiloé con la misma intención de preservar, pero esta vez la flora y la fauna del Archipiélago. Hasta la actualidad el Parque comprende 42.567 ha. divididas en dos zonas, la primera más pequeña situada en Chepu, perteneciente a la comuna de Ancud y la segunda, hacia el sur que abarca territorios de las comunas de Dalcahue, Castro y Chonchi (CONAF, s/f).

En la década de 1980 apareció también la Oficina Promotora del Desarrollo Chilote (OPDECH), encabezada por Patricio Manns Barrientos, que realizó importantes aportes al estudio del Archipiélago, involucrándose con comunidades de base, promoviendo y creando saberes y aportando a la discusión con publicaciones de capital importancia, como la *Historia del pueblo williche* de 1987 o el texto escolar para el desarrollo de la identidad y conocimiento de Chiloé *Mi Archipiélago de Chiloé* de 1991, por poner solo dos ejemplo.

Fue en esa década que, de igual manera, tomó nuevos bríos el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé, cuya forma actual se remonta a comienzos de la década de 1930, pero que puede ser rastreado incluso hasta la colonia monárquica. Tras el golpe de Estado de 1973 la organización paralizó sus actividades, siendo reactivada por el Lonko don José Santos

Lincomán en 1978 (Molina y Correa, 1996). Los 80 –según me comentó en una conversación personal el antropólogo y Lonko de la comunidad de Nercón, Manuel Muñoz– fueron años de mucha actividad para el Consejo, donde se continuó con la histórica demanda territorial, al mismo tiempo que se inició una nueva etapa del largo proceso que ha sido recuperar la lengua indígena en el territorio, desaparecida en el siglo XIX tras la conquista e invasión chilena.

Sin embargo y a pesar de los esfuerzos y preocupación por preservar las viejas formas, las transformaciones en los procesos de trabajo que sustentaban la cultura de las comarcas hizo que el grueso de estas iniciativas se viese aisladas, modificando la condición original de los recursos culturales, haciéndolos transitar de prácticas comunitarias con componentes estéticos a prácticas estéticas con orígenes comunitarios. Don Hernán me decía:

> *… mucha gente todavía tiene cosas de esa época. Y hubo ciertos ciclos en Ancud con la…ese es otro cambio que ocurrió en la familia. Como te digo, cuando se instala la cooperativa lechera, hay un cambio bastante importante donde yo vivía y en los otros pueblos adyacentes, porque dejan de producir queso y empiezan a vender su leche a la lechera…entonces estaban los famosos tarros de leche…que pasaban los camiones a buscarlos y la ordeña era para la lechera y ya no se hacía el queso, que además el queso generaba el suero, con el suero se engordaba el chancho…esa cadena se rompió…entonces también se dejaron de criar chanchos, y así mismo se fueron perdiendo costumbres. Y es ahí cuando las costumbres empiezan a meterse al escenario: que hay uno que lo representa y hay uno que lo observa…y hoy día la mayor parte de la cultura tradicional de Chiloé, desde las faenas tradicionales hasta la gastronomía está en el escenario. Si veo un escenario acotado en un edificio, veo un escenario más grande, como ocurre por ejemplo en Ancud, donde hay una comunidad que tiene una casita y todos los años, por lo menos antes de la pandemia, la tiran de un lado a otro y representan la minga de tira de casas (risas)…y es verdad, todos los años tiran la misma casa, y llegan miles de personas a mirar una tirada de casa…y eso, un escenario amplificado, pero es un escenario al fin y al cabo, donde los que están haciendo la faena están representando, no porque tenga una fin utilitario como era el fin que tenía antes que era llevar la casa más cerca, donde estaba el hijo, o porque un gallo no se podía dar el lujo de desarmar una casa y construir una nueva, porque los materiales no eran ni muy abundantes, ni muy*

baratos, etc., etc., donde la familia toma la decisión de llevar su casa…y así hay un montón de elementos que se han ido folklorizando, que eran cultura viva, y hoy día, como decías tú, se convierten en fósiles, o piezas de museo, y que son mostradas, en el verano sobre todo, en las comunidades. El reitimiento de chancho ya hoy día está en el escenario; en las fiestas costumbristas, está en el reite de Queilen con miles de personas que van para allá, pero es ya una representación...

Don Hernán hace referencia a la cooperativa lechera CHILOLAC, que se fundó en 1969 a partir de la Cooperativa Pudeto Ltda. que agrupó a campesinos ancuditanos con la finalidad de industrializar la lechería (CHILOLAC, s/f). La memoria citada da cuenta de las pequeñas transformaciones que se fueron dando en los campos, las que –como se señaló en el capítulo anterior– tomaron un ritmo acelerado en la década de los 80 y, al mismo tiempo muestra un factor relevante con el que se encontraron los afanes conservacionistas, con el que han tenido una relación de dulce y agraz: el turismo.

Volviendo a Urbina Burgos (1996), las décadas de 1970 y de 1980 son épocas de gran desarrollo turístico en Chiloé. Un turismo que a diferencia del de la década de 1960 –que tenía un carácter preferente comercial –, estaba más interesado en la cultura y la naturaleza característica del Archipiélago. Chiloé comenzó a ser visto como un refugio paradisiaco ante la hostil vida moderna de las ciudades chilenas y la gente llegó buscando naturaleza "en estado puro" y formas de vida "premodernas", lo que fue generando una industria turística que echaba mano a la cultura de las comarcas como atractivo, tal y como lo muestran Claudio Ulloa y Carlos Valle en *Una mirada a la cultura de Chiloé desde la lógica de la industria cultural* (2014).

La situación es paradójica, pues, como se ha venido mostrando, este interés turístico de Chile en Chiloé se da al mismo tiempo que se estaba arrasando con los mares y la vida campesina, aunque quizás por esa misma paradoja algo de Chiloé quedó en pie. Al respecto, se distinguen distintas lógicas dentro del turismo que dialogaron y dialogan de forma distinta con el ánimo conservacionista, aunque en la práctica muchas veces cohabitan los mismos espacios.

Una de estas lógicas se basó en volver los propios recursos culturales en espacios de interés, como sucedió con la religiosidad local en cuyo caso, de acuerdo al trabajo *Religiosidad y turismo en el contexto cultural de Chiloé* (Berg y Ossa, 2012), se distingue como amenaza la profanación de espacios rituales por parte de los afuerinos, que llegan con una curiosidad más

voyerista que espiritual. Otra lógica turística es, precisamente, la que señala don Hernán, que es la de llevar la cultura al escenario, pero a diferencia de la primera, en esta ocasión el recurso cultural que deviene atractivo turístico es recreado fuera de su contexto y uso original, como sucede con los festivales costumbristas o, en buena medida, con la industria de *souvenirs,* como lo muestra Petit-Laurent en *Identidad cultural en el objeto y diseño de souvenirs. El caso de Chiloé* (2013).

Lo que se observa es que estas dos lógicas, aunque tensaron las intenciones de preservar la cultura local, al mismo tiempo permitieron fácticamente esos procesos de conservación. En el primer caso al poner en valor las prácticas de las comunidades cultoras y en el segundo, al darle una vitrina y nueva utilidad a los recursos culturales que las transformaciones en los procesos de trabajo estaban dejando en desuso, funcionando como una especie de museo de prácticas tradicionales. Es el caso, por ejemplo, de la tiradura de casas que describe don Hernán, que, si bien es un completo absurdo para el uso tradicional, es allí donde se conserva la costumbre, aunque solo a nivel técnico y, quizás, como testimonio del pasado de Chiloé.

Fotografía 26

Minga de tiradura de casa en 2010 (Chiloé Antiguo, 2020b)

Sin embargo, la relación no fue la misma con otras lógicas que buscaban imponerse a la tradición. Don Hernán continúa recordando:

> *… y cuando ya…lo que pasó fue que, como la forma, la estructura que tenía la administración política administrativa de la comuna... eran designados por el gobierno, entonces los alcaldes eran dueños de todo y empezaron a utilizar los conjuntos folklóricos del magisterio para lo que se les ocurría, hasta para el cumpleaños de su mamá (risa), pero iban a cantarpoh, y como le gente tenía miedo…entonces yo en lo personal me retiré ligerito, cuando vi eso dije "yo no voy a estar en esto". Así que yo estuve hasta fines del 70 y… parece que a comienzos de los 80 me retiré, no participé más. Estuve del año 75 hasta el 80…*

Don Hernán atesta la doble relación de los gobiernos locales para con la proyección folklórica y los movimientos conservacionistas. Por un lado –como se señaló– efectivamente, los

municipios abrieron espacios para el desarrollo y promoción de la cultura tradicional del Archipiélago, pero al mismo tiempo funcionaron como contra peso de la dialéctica presente-pasado-futuro referida en la "primera crisis", imponiendo una lógica de presente-pasado-presente. El folklore podía ser la cara turística de Chiloé, pero no cualquier folklore.

Aquí ya no se trata de buscar en la historia para proyectar la sociedad chilota, si no de recurrir al pasado para dejar el presente atrapado en su pasado, como si la historia transcurriera por un camino paralelo. Fue una actitud que según Karen Donoso en *La batalla del folklore* (2006), caracterizó el régimen del general Pinochet, quien dio gran importancia a la guerra cultural y utilizó los aportes del folklore para reforzar la identidad nacional y unificar la comunidad política en tiempos de restauración y profundización del capitalismo.

> *... porque la música... la de Chiloé al menos... no había ninguna letra de protesta, excepto una que yo recuerdo que la cantaba mi padre, que era Las viejas que toman mate, y esa era la única que cuestionaba el precio de la hierba mate. Entonces eran contenidos inocentespoh, por lo tanto, todas las municipalidades empiezan a promover* (don Renato) ...

En este caso, se observa que, si bien los movimientos conservacionistas se relacionan con los gobiernos locales y muchas veces estaban dentro de los mismos, la relación con el gobierno local en tanto mediación con el gobierno central, potencia la cultura a costa de su despolitización y, por ende, de su debilitamiento como constructor del futuro de Chiloé.

Y, sin embargo, esta última lógica si bien "congelaba" los recursos culturales, especialmente la música y la danza, en pos de una imagen de Chiloé despolitizado y recluía dichas expresiones como elementos de entretenimiento para el escenario, no representó por sí misma el problema más complicado para los movimientos conservacionista. Don Hernán continúa:

> *... llegó a haber una época en que esto llegó a ser grotesco. A mí me tocó ver en Castro, cierto, un espectáculo de grupos folklóricos de distintas partes, un festival, donde la atracción principal es un grupo…era un niño de unos 13 años que bailaba con una mujer adulta, y él bailaba con su cabeza en medio de los senos de una mujer…eso era…y de pie, aplaudiendo la gente. Entonces, cuando tú empiezas a hacer un análisis un poquito*

riguroso de eso ya…tengo una pesadilla... no por una superioridad moral de ninguna cosa, sino por una cuestión de sentido común que…yo que viví…como te contaba denante... mi abuela que era una mujer andaba... mi familia fue toda campesina…entonces aquí habían grupos que se disfrazaban y…cuanto más pobres y piñinientos eran, parece que era mejor…entonces a mí había gente que me conocía, de cuando yo participaba en esos grupos y me decía "oye ¿tú viste alguna vez a tu abuela en una fiesta andar así, o a tu papá o a tu mamá?" … Porque los viejos, el trajecito que tenían cuando iban a la misa o cuando iban a la fiesta, el trajecito podían tenerlo 20 años, pero estaba impecable ese día para ponerlopoh... los viejos se ponían su mejor ropa para ir a una fiesta. Si era una minga iban a trabajar, después se iban al río, se lavaban, se cambiaban de ropa y a la fiesta iban bien pinteados. No iban ni con botas de goma ni…ni con ojotas, ni con chomba de guiñi ¡no! Iban con la mejor ropita que tenían. Entonces le dije… "yo estoy manos arribapoh, no te puedo dar la explicación de por qué la gente hace lo que hace…yo no lo hago, porque tengo la experiencia viva de cómo…de cómo funcionaba la gente a la cual yo pertenezco"… entonces, mi papá, que es ese hombre que está ahí (indica una foto) *…ahí tenía 27 años...*

Jamadier: Bien pinteado poh...

Don Hernán*: Sí poh, y cuando iban al pueblo era asípoh, entonces, este… no…son elemento que la gente le va poniendo, creyendo que eso lo va a hacer más llamativo o que lo va a hacer más auténtico, porque tienen el problema de la autenticidad…una confusión de lo que es la autenticidad...*

Como señala don Hernán, uno de los problemas más grandes tanto para el folklore de proyección como para los movimientos conservacionistas, fueron precisamente los mismos conjuntos folklóricos. No resulta claro puntuar los hechos que llevaron a este naufragio político del folklore, pero el naufragio es evidente en el sentido de que, si la proyección folklórica buscaba rescatar y mostrar y los movimientos conservacionistas buscaban dignificar y actualizar, hubo un folklore que tuvo como resultado –y no se sabe si además como intención– denostar a Chiloé, al campesinado y a la cultura chilota.

Probablemente, como señala Urbina Burgos (1996), la pobreza tuvo un influjo no menor en el devenir de distintos recursos culturales en atractivos turísticos, pero don Hernán observó

una decisión explícita de adulteración ("grupos que se disfrazaban"), que buscaba exagerar mediante la denostación y la burla, la vida sencilla de las comarcas ("cuanto más pobres y piñinientos eran, parece que era mejor"), ofreciendo la imagen de un Chiloé incivilizado que vivía al filo de la obscenidad, como el caso del niño bailando entre los senos de una mujer.

En esta lógica, las mismas gentes de Chiloé hicieron propia la mirada peyorativa que Chile tenía sobre Chiloé y que había provocado actitudes de defensa intensas durante todo el siglo XX (Urbina Burgos, 2002). Era como si Chiloé, bajo esta lógica, procurara no defraudar al visitante. El chilote se disfrazaba de chilote y del chilote que el afuerino quería encontrar ("creyendo que eso lo va a hacer más llamativo o que lo va a hacer más auténtico, porque tienen el problema de la autenticidad…una confusión de lo que es la autenticidad"), lo que provocó un distanciamiento de los mismos chilotes con esas expresiones de escenario. Es a estas expresiones a las que aludía don Carlos cuando más arriba hablaba de las expresiones del folklore chilote que denostaban al propio campesino.

Tercera crisis: de la delegación de la voz

Se han analizado hasta aquí dos crisis que vivió el paradigma de la proyección folklórica en el Chiloé de las décadas de 1970 y 1980, las que se asientan en la pérdida de control de las gentes del Archipiélago sobre sus recursos culturales. La primera de esas crisis (solo en la exposición, pues son todas más o menos al mismo tiempo) fue la crisis política sobre el propósito de la investigación, mientras que la segunda fue el proceso de la escenificación de las prácticas culturales. Se arriba así a una tercera crisis, que fue la crisis de la delegación de la voz, que se abordará a partir del Primer Encuentro de Cantores Campesinos de Chiloé en marzo de 1980, en la voz de don Renato.

Don Renato recuerda:

… en ese tiempo nosotros ya estábamos organizados en Castro, teníamos una agrupación: "Talleres Culturales Chiloé", y había gente de distintos sectores políticos y profesionales, gente de la ciudadanía…y una de las cosas que empezamos a advertir... sobre todo los que tenían más acceso al tema profesional... que la música chilota, la chilota de raíz histórica, estaba siendo desplazada por otras músicas. No

solamente por la mexicana que ya la había desplazado hacía tiempo, sino que una serie de formas de música popular entraban acá. Entonces empezamos a conversar y ver la posibilidad de…o sea, primero nos dimos cuenta que toda la base de toda esta raíz musical estaba en los cantores de campo, y esos cantores de campo ya no estaban cantando, habían sido desplazados por estos músicos de ciudades que eran mucho más atractivos para las nuevas generaciones. Entonces, por ejemplo, una fiesta en el campo se hacía con músicos de ciudad, que tenían batería y cuestiones…

En el fragmento citado se observan distintos aspectos del momento, algunos ya señalados. Primero, la importancia que tuvo en el proceso la presencia de "profesionales" chilotes como vanguardia intelectual en la disputa por la cultura del Archipiélago. Segundo, la relativa transversalidad política de esa vanguardia, reuniendo a personas de distintos sectores –aunque en su mayoría del amplio arco opositor a la dictadura– en pos de un objetivo más nacional que clasista o partidario y, tercero, la consciencia de que recursos culturales del Archipiélago estaban al borde de su extinción.

Seguidamente, don Renato da cuenta del impacto del proceso de modernización en las actividades cotidianas de la gente, pues la apertura de las vías de comunicación en los años 60 y el consecuente ingreso de nuevas expresiones estéticas había desplazado las formas tradicionales del canto, lo que a su vez muestra la complejidad del proceso, pues hubo imposición, por un lado, como en el caso de la salmonicultura, pero también de un Chiloé abierto a la novedad.

De esta manera, la cuestión que enfrentaron los organizadores del evento era el qué hacer con una expresión estética que, por el proceso de modernización e integración, había perdido su utilidad original. La respuesta fue el Primer Encuentro de Cantores Campesinos, que por un lado guarda relación con el proceso de escenificación de las formas culturales, en el sentido de que para que el canto campesino sobreviva debía devenir del centro de la fiesta al escenario, pero que por otro lado acusó una crisis de delegación del canto popular campesino. Don Renato continúa:

… desde los 60 hay grupos del Magisterio que se organizan. Ellos tienen una visión sumamente *romántica de la música de acá. Ellos recopilan esta información, y lo reinterpretan, pero lo reinterpretan con patrones, con valores propios de otras músicas, no la de acá... tratan de "mejorarla" ... yo no conozco de música, pero tiene que ver con la interpretación de otros cánones que no son los cánones de la música tradicional de*

Chiloé. Sin embargo, ellos también hacen un aporte, no podemos decir que no, porque ponen en el escenario la música de su entorno… la música de la escuela... que es la que enseñan en la escuela en un momento…y estos músicos del Magisterio, van a funcionar antes, mucho antes de este encuentro de cantores. Tú sabes, ellos hacían una cosa paralelamente, pero nunca ellos subieron al escenario al campesino directo, al músico campesino. Ellos cantaban, no los músicos, no los campesinos. Esa es la diferencia...

La impresión de don Renato acerca de la forma de "mejorar" la canción campesina que tenían los conjuntos del Magisterio, me la corroboró el profesor de filosofía Marcos Uribe Andrade, quien fuera director de la Banda Armazón –conjunto que en 1999 con la investigación y voz de Neddiel Muñoz, publicó la primera compilación de canto ceremonial williche en Chiloé, encomendada por el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé–. Marcos Uribe refirió dichas "mejoras" como un "blanqueamiento" de la música campesina, en tanto buscaba atenuar las particularidades de la métrica y la rítmica indígena que sobrevivió el periodo colonial en las formas musicales de las comarcas, lo que por ejemplo da su peculiaridad a la cueca, como cueca chilota y al vals, como vals chilote.

Resulta interesante constatar el momento en que la ausencia del campesino en el escenario se transforma en un problema y la dialéctica que se sucede con los conjuntos de proyección folklórica. A diferencia de la década de 1960 donde la vida de las comarcas aún conservaba sus antiguas formas, a comienzos de los 80 el único lugar que se veía como un posible espacio de desarrollo para las antiguas expresiones era el escenario, lo que disolvió la distancia original ya señalada que fundó al folklore de proyección, que era la distinción entre su referente empírico y la proyección escénica.

Fuertemente debilitado el referente empírico del folklore de proyección que era el folklore mismo, es decir, la cultura tradicional de Chiloé, los cultores de las comarcas entran a disputar el escenario en un contexto en que la voz ya no podía ser delegada pues implicaba su desaparición. La proyección folklórica dejó de proyectar el presente de lo popular, para proyectar expresiones pretéritas, mientras el cantor campesino devino artista de escenario, en un proceso que no estuvo exento de complejidades.

Don Renato continúa:

… nosotros no teníamos plena conciencia de que ellos nunca habían estado en un escenario…un escenario artístico digamos, donde iban a cantar y el público iba a estar abajo, en asientos. Ellos siempre cantaban en sus pueblos en un escenario que era una sala, un salón de una casa donde estaban terminando una minga; las mingas se remataban con fiesta. Entonces, algunos de nosotros fuimos los encargados de ir a estos lugares, a distintos lugares, a conversar con estos músicos que ya tenían nombradía. Y a mí... y al Machi... no me acuerdo... nos tocó la zona de Calen, la zona de la costa, y ahí recuerdo visitas emblemáticas, como Jerónimo Barría, por ejemplo. Esa visita fue bonita, porque Don Jerónimo no entendía por qué…qué es lo que íbamos a hacer… "¿y dónde es la fiesta?" me pregunta, "no, no es una fiesta, es una presentación de su música, ustedes van a ir a cantar y la gente los va a estar escuchando" …entonces eso era como una cosa rara para ellos, para él. De hecho, hay una anécdota de cuando nos sale a despedir, él dice que va a ir a la fiesta, o sea, al encuentro de cantores populares…campesinos le llamábamos. Iba a ir al encuentro que se iba a hacer en el Politécnico en esas fechas, y al despedirnos me dice: "¿oiga, pero después de este asunto que van a hacer ustedes, habrá fiesta?" (Risas)…él no concebía que no hubiese fiesta...

Estas líneas resultan particularmente gráficas respecto al cambio de naturaleza que sufrió el canto campesino para ser preservado. El canto campesino nace en la fiesta como componente indisoluble de ella, por eso cuando don Renato dice "escenario que era una sala, un salón de una casa donde estaban terminando una minga" debe ser entendido de forma metafórica, pues el escenario artístico tiene implícita una cierta disposición del espacio donde se presenta lo que otros observan, en el caso de la fiesta era distinto, música, danza y gastronomía son aspectos de lo mismo (la fiesta), por ello –también en el orden de la metáfora– don Renato me explicaba: *"en la fiesta se baila la canción y ese es el aplauso que recibe el músico de campo".*

El Encuentro, según recuerda don Renato, fue en buena medida gestionado por los mismos Talleres Culturales, más el apoyo de algunas instituciones:

… logramos a través de FASIC, que era una organización de Santiago de iglesias cristianas… trabajaban básicamente en Derechos Humanos ahí, y ellos nos dieron $500.000… Edward Rojas me acuerdo que hizo la escenografía en el Politécnico, pero era una escenografía para 500 personas, con un lado de las graderías transformada en

escenario, y al frente estaba el público… el hermano del Machi, que era de Calbuco, consiguió la amplificación en Calbuco, por una cantidad muy pequeña, más bien en transporte…y logramos batirnos con esos $500.000, o sea todos pusimos algo tambiénpoh, no era posible con ese dinero...

La presencia de la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC), fundada en 1975 como oposición a la dictadura, testimonia una vez más el compromiso del mundo religioso –esta vez evangélico– con la cultura de Chiloé, donde la preservación de las costumbres se ligaba también a las organizaciones de Derechos Humanos. A dichos actores, una nota de Las Últimas Noticias (LUN) del 4 de mayo de 1980, agrega además a la ya citada FUNDECHI y a los establecimientos de enseñanza media de la comuna de Castro, de los cuales el Politécnico facilitó el gimnasio donde se montó el escenario.

Don Renato continúa:

... y el día en que ocurre esto, yo recuerdo que temprano... esto era a las 6.00 o 7.00 de la tarde... temprano empezó a…alguien pasó a decirme... yo vivía a una cuadra de la plaza en ese tiempo, en los edificios esos... "hay una cosa rara, está bajando mucha gente de arriba, de la parte alta. Mucha gente va bajando y se va hacia el Politécnico" y era efectivamente una estampida de gente de las poblaciones que se descolgaba al centro de la ciudad. Castro tenía en ese tiempo 13 mil personas, 14 mil personas. Y a ese encuentro asistieron 3.500 personas; o sea, un cuarto de la población estaba allí…eso nos rompió todo el esquema, porque, primero, la amplificación no soportaba esa cantidad de público... hubo que romper un poco la escenografía, abrir un poco el espacio...

El fragmento resulta de interés, no solo por la sorpresa que causó la alta asistencia que el ya referido artículo de LUN cifró en 4 mil personas, sino porque además dicha asistencia da cuenta de lo que Michael Pollak (2006) llamó "memorias subterráneas" en las poblaciones de Castro Alto. Las memorias subterráneas, para Pollak, son aquellas memorias que por determinadas circunstancias sociales no pueden ser enunciadas públicamente, pero que se transmiten en el ámbito privado resistiéndose al olvido.

En Castro Alto, sector que agrupó a gran parte de la migración campesina en la década de 1960 y 1970 (Urbina Burgos, 1996), sobrevivía la memoria del canto campesino. Para el

campesino migrante las fiestas eran cosa de otro tiempo, de otros lares; el canto había quedado allá lejos en el pago; sin embargo, bastó un pequeño gesto para que esa memoria subterránea alentara la reunión. Fue ese, tal vez, el impulso que hizo que el Primer Encuentro de Cantores Campesinos marcara también el inicio de una expresión artística en Chiloé que, en esta oportunidad, tenía al campesino como protagonista:

> *... entonces, eso alentó mucho a la gente y les gustópoh, porque además fue bonito, la gente los aplaudía, pero ellos, los que se subieron al escenario esa vez, los de acá, nunca antes se habían subido a un escenario. Se habían subido al estrado de las fiestas, pero no al escenario artístico y ahí por primera vez sus canciones fueron aplaudidas* (don Renato)...

La evaluación por parte de los organizadores, según recuerda don Renato, no fue sencilla, primero porque implicó la persecución política de algunos de ellos, pues el Municipio, con alcalde designado, no vio con buenos ojos que un "grupo de barbones" hayan tenido una capacidad de convocatoria tan fuerte, pero por sobre todo porque:

> *... los municipios, que estaban ya metidos en el tema del turismo, en cómo vender esta isla turísticamente, se dieron cuenta de que la música era uno de esos recursos que ellos no habían considerado. Y empezaron en los años siguientes, al verano siguiente a usar a estos músicos campesinos: usarlos, tal cual, los iban a buscar en camiones a sus lugares y los exhibían al público de verano. Bueno, todo esto al comienzo fue con mucho desorden, con el tiempo ya se regularizó esto y los músicos dijeron "nopoh, no podemos ser arrancados como corderos, no pueden ustedes usarnos así de esa manera" y empezaron a exigir cosas. Pero si se vio en la música campesina... en estos músicos que nunca antes en su vida habían subido a un escenario... se vio un recurso importante para todo lo que era la arena turística. Y eso lo van a seguir usando hasta el día de hoy* (don Renato) ...

Se ve, de esta manera, como las distintas crisis del paradigma de la proyección folklórica se fueron determinando mutuamente. En este caso la crisis de la delegación de la voz, interactúa con la cultura del escenario y el turismo, especialmente con la utilización política por parte de los gobiernos locales; y, sin embargo, al mismo tiempo esta tensión aparece como insalvable para la

conservación del canto en un proceso en que la intencionalidad política tranza y negocia con las condiciones realmente existentes para avanzar, así lo evaluaba al menos don Renato:

> *... yo te digo primero en el mediano plazo, porque considerábamos que habíamos traicionado una cuestiónpoh, se nos había ido de las manos. Pero con el tiempo no fíjate, porque esa instancia permitió, dialécticamente, asentar este tema. Y se empezó a ver la música campesina no solamente como un recurso turístico, sino como uno de los patrimonios nuestros, y se empezó a valorar y considerar de otras maneras. En el primer momento nosotros queríamos abrir una puerta para que el músico campesino tuviera una expresión, nada más. Era eso, y no había ni siquiera una búsqueda política con la situación, como lo pensó el gobierno de la dictadura en ese momento, que pensó que nosotros estábamos manipulando esto para mostrarnos (...) entonces para ellos fue conflictivo, como te digo, y persiguieron a gente que estaba participando, pero finalmente eso salió bien, y yo creo que es... en el tiempo... podemos evaluarlo como una cuestión que fue fundamental. Posteriormente, entonces, cuando empiezan a participar los cantores de esto, de peñas, de distintos eventos de verano, empiezan ellos a valorarse a sí mismos también, como un recurso que ellos tenían, y empezaron a ser considerados, y la música tradicional de Chiloé pasó a ser un recurso que los municipios usaron y que ellos a su vez lo transmitieron a su gente. Por ejemplo, Jerónimo Barría formó un grupo familiar, y ese grupo familiar hasta el día de hoy tiene expresión. Están sus nietos, yo creo bisnietos ya, en el escenario. Se hicieron hartas grabaciones, ya con otro carácter... grabaciones muy finas... Aparecieron grupos cantando música tradicional...*

Cuarta crisis: Taller Aumen y la crisis del localismo

Finalmente, se observa una cuarta crisis del paradigma del folklore de proyección: la crisis del localismo. Esta, se expresa de forma nítida en la experiencia del Taller Literario Aumen, “el eco de la montaña” en mapudungun, fundado en 1975 por los profesores Carlos Trujillo (don Carlos) y Renato Cárdenas (don Renato), quienes fueron sus primeros directores,

junto a los también docentes Clara Andrade (doña Clara), Juan Gutiérrez, Elba Andrade, Juan Vera y Armando Barría (García, 2009).

Las intenciones tras la fundación del Aumen eran, aunque valientes, más bien modestas. Lo que se pretendía era abrir un espacio para el desarrollo cultural y artístico de la juventud castreña, en un momento en que la dictadura había restringido fuertemente la difusión de todo aquello que se apartara de la cultura oficial y la literatura latinoamericana era vista como propaganda comunista (Trujillo, 2001). Sin embargo, aunque modestas hayan sido sus intenciones, la repercusión del trabajo realizado y promovido por el Taller dio rápidamente de qué hablar, transformando a Chiloé en uno de los centros del desarrollo literario en Chile (Carrasco, 1989; 2001).

Don Carlos recuerda aquellos tiempos:

... Castro, yo digo Castro, pero todo Chiloé... Castro era y parece que sigue siendo en cierta medida como el centro cultural chilote... estaba dominado por la Municipalidad y la Municipalidad se había empeñado en folklorizar Castro, folklorizar completamente a Chiloé. Castro es la postal. Allí se inició el Festival Costumbrista ¿cierto? Qué se hacía... las peñas... muy bien porque a las peñas llegaba todo tipo de gente, el Club de Rodeo... en Chiloé un club de rodeo no le puede parecer natural a la gente porque ocurre que Chiloé nunca fue territorio de grandes dueños de terrenos, no había terratenientes aquí, y el "terrateniente" tenía, claro, su buen piño de animales, pero no tenía el gusto por el caballo, a no ser por el caballo de trabajo ¿cierto? Esa cosa es centrina esencialmente. Entonces, esa cosa la impone por supuesto el alcalde y Castro se transforma simplemente, Chiloé, en un chilecito más, ubicado aquí…agobiado por toda la presión de esta cultura folklorizante. Entonces, por supuesto que dolía mucho el hecho de que nosotros no fuéramos folkloristas y que una de las ideas fundamentales cuando empezamos el taller fue hacer que nuestra literatura fuera una literatura más universal, lo que no implica no ser chilote, no, no, no… ser chilote hasta la médula, pero no podemos enterrarnos en la cosita local. Además, que estábamos viviendo una dictadura que no era de Castro, era de Arica a Magallanes, y lo que nos unía era una cuestión que, por lo tanto, no tenía nada que ver, ni siquiera con cultura. De modo que esa actitud,

diríamos, de oposición, y digo, por supuesto que es oposición política, pero digo una posición cultural opuesta a la de la Municipalidad nos causaba problemas...

El fragmento citado de don Carlos acusa las diversas presiones entre las que emerge el Taller Aumen. Por un lado, señala la ya referida utilización de los grupos folklóricos por parte de los gobiernos locales (Leiva, 2014), así como el esfuerzo por uniformar la "cultura chilena" a lo largo de todo el país bajo los cánones del folklore de la zona central (Donoso, 2006).

Junto con lo anterior, se hace palpable cómo el concepto "folklore" va mutando su significado y aparece, ahora, asociado más a la imposición cultural que al rescate de expresiones populares en vías de extinción. De la misma forma que se aprecia cómo la lucha contra la dictadura fue un factor transversal en la inspiración y desarrollo del Taller, no como una cuestión confesa o explícita, sino como factor constitutivo del escenario de la guerra cultural, en tanto el gobierno central prescribía y proscribía una u otra forma de desarrollo cultural.

Así, el fragmento citado enuncia la crisis del localismo, que no es un renegar de Chiloé ("lo que no implica no ser chilote, no, no, no… ser chilote hasta la médula, pero no podemos enterrarnos en la cosita local"), como tampoco es una posición antagónica a la proyección folklórica ("allí se inició el Festival Costumbrista ¿cierto? Qué se hacía... las peñas... muy bien porque a las peñas llegaba todo tipo de gente"). La crisis del localismo es, más bien, la crisis del colapso de las expresiones estéticas chilotas con el folklore de Chiloé.

La crítica al folklorismo no era tanto por el "folklore" como por el "ismo", que a juicio de don Carlos estaba dejando a Chiloé ensimismado. Por ello, Aumen quiso nacer con vocación universal sin renegar de la cultura local, precisamente para fortalecerla ("una de las ideas fundamentales cuando empezamos el taller fue hacer que nuestra literatura fuera una literatura más universal, lo que no implica no ser chilote").

El desarrollo del Aumen, que tuvo como puntal al poeta y profesor Carlos Trujillo (García, 2009), va desde su momento prefundacional en 1974, cuando Carlos Trujillo y Renato Cárdenas comienzan a elaborar su visión al respecto, hasta 1989, fecha en que Trujillo emprende viaje a Estados Unidos, donde se desempeñará como catedrático de literatura Hispanoamericana en la Universidad de Villanova (Trujillo, 2001).

La dificultad inicial con la que se enfrentó el Taller, según recuerda don Carlos

… es que no era posible escribir una poesía chilota porque ¡no teníamos antecesores! Estábamos empezando la cuestión, estábamos creando la cosa ¿Había habido poetas antes? Claro que habían existido, pero ya no nos representaban porque eran de muchos años atrás. Y el que escribía entonces quizá escribía para su casa, entonces no teníamos antecedentes ¿y a quienes leíamos? A los poetas chilenos, y los poetas chilenos no eran de aquí. Y no solamente a los poetas chilenos porque como queríamos ser poetas buenos, teníamos que leer a todos los poetas, ya sea gringos, irlandeses, marroquíes, africanos, haitianos, brasileños, españoles por supuesto, latinoamericanos…

Desde un comienzo, entonces, Aumen pretende entablar dialogo con distintas tradiciones poéticas, para lo que se valió de la erudición de sus profesores y el esfuerzo de los mismos, quienes en cada viaje que hacían al continente procuraban conseguir libros –generalmente usados, pues el costo y la censura hacían difícil conseguirlos de otra manera– para ponerlos a circular entre sus estudiantes (García, 2009). Todo, según me comentaba don Carlos, para levantar una tradición poética en el Archipiélago, lugar que, si bien contaba con escritores de renombre como Francisco Coloane, Antonio Borquez Solar o Roberto Meza Fuentes, todos se habían desarrollado lejos de Chiloé y más bien de forma aislada, no había constituido un movimiento o una tradición de la que el Taller pudiera anclarse.

Durante el mismo 1975, Aumen publicó cinco hojas literarias (ver imagen 12) y dos revistas, al tiempo que realizó dos recitales de poesía. A fines de ese año Carlos Trujillo gana el Primer Certamen Nacional de Poetas Inéditos, que fue el primer concurso de poesía organizado durante la dictadura del general Pinochet y que sirvió para dar a conocer el Taller en Chile. En 1977 se publicó el primer libro del Taller y se da un primer recital grande con más de doscientos asistentes, hasta que en 1978 tiene lugar uno de sus grandes hitos: el Primer Encuentro de Escritores en Chiloé (Trujillo, 2001).

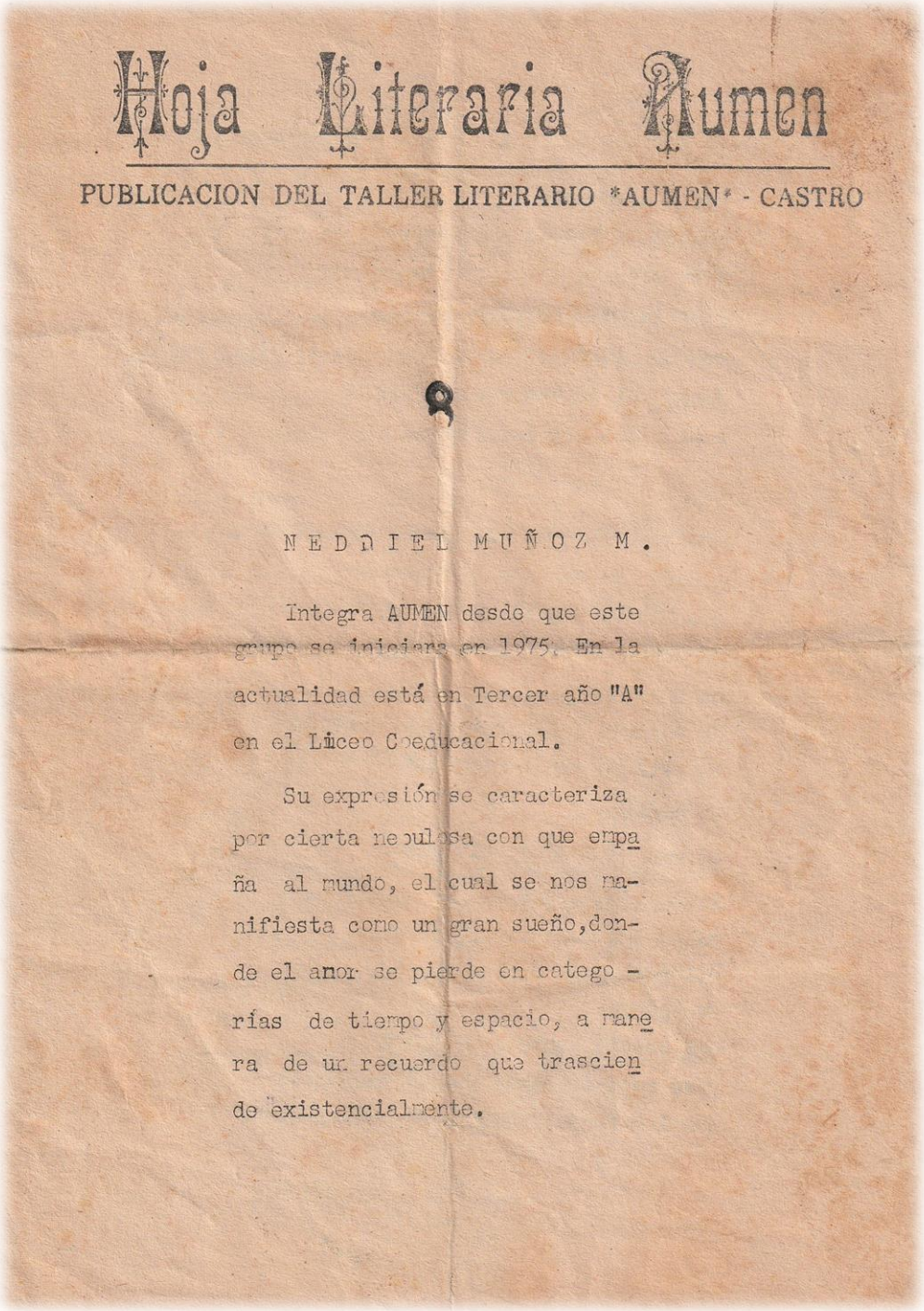
Fotografía 27

Taller Aumen, 1976

Nota: fotografía facilitada por don Carlos. De pie y de derecha a izquierda: Luis Esteban Gómez, Patricio Carvajal, Hirohito Vásquez, Mirna Alderete, Neddiel Muñoz, Fresia Rodríguez, José Muñoz y Oriana Plaza (esta última no pertenecía al Taller). Sentados, de derecha a izquierda: Carlos Trujillo, María Eugenia Paredes y Renato Cárdenas.

Imagen 12

Hoja literaria de Neddiel Muñoz Millalonco, integrante de Aumen desde su formación en 1975



Hoja Literaria Aumen

PUBLICACION DEL TALLER LITERARIO *AUMEN* - CASTRO

8

N E D D I E L M U Ñ O Z M .

Integra AUMEN desde que este grupo se iniciara en 1975. En la actualidad está en Tercer año "A" en el Liceo Coeducacional.

Su expresión se caracteriza por cierta nebulosa con que empaña al mundo, el cual se nos manifiesta como un gran sueño, donde el amor se pierde en categorías de tiempo y espacio, a manera de un recuerdo que trasciende existencialmente.

Nota: documento facilitado por Neddiel Muñoz Millalonco. La hoja consta de cuatro carillas, en la primera de ellas se presenta a la poetisa y en las siguientes, se incluyeron tres poemas.

El Primer encuentro se da, según recuerda don Carlos en un contexto en que por la represión política *"... nadie sabía la dirección de otro, eso era tremendamente difícil de conseguir. No sabíamos si alguien estaba preso o muerto… no se sabía..."*, por lo que a nivel nacional *"... ese primer encuentro de escritores sirvió para crear una cadena, un hilo conductor de los poetas…"*. Para don Carlos

> *… el 78…entonces fue tremendamente importante, porque tuvimos gente de Santiago, claro. Y digo de Santiago porque fue de lo más al norte que tuvimos en ese encuentro. Hubo representantes de la Sociedad de Escritores de Chile, y de ahí mucha gente del sur, particularmente desde Valdivia a Chiloé. Esencialmente desde Valdivia a Chiloé, pero de Santiago hubo un buen número de poetas, incluso Jaime Quezada, que fue muy importante para el grupo nuestro y para todos los poetas que en ese tiempo estábamos de 30 años, por ahí para abajo. Porque él fue de los…no diría pocos, pero de los poetas que se quedó en Chile. Que se quedó en Chile y empezó a hacer el nexo entre la generación de él, las generaciones mayores, y lo que veníamos más atrás...*

Se aprecia aquí cómo el Taller Literario Aumen hizo carne desde temprano su vocación universal, que en este caso se da en el hecho de generar en Chiloé un encuentro no para hablar solo de Chiloé, ni solo para escritores chilotes, si no para entrar en diálogo con el continente y generar nexos que no estén centrados solo en temáticas locales, aunque por supuesto ningún poeta se desentendió de dicha necesidad. Chiloé continuó hablando de sí mismo, pero ya no solo de sí mismo, había algo que poner a circular más allá de sus fronteras, algo que aportar a la humanidad.

Fue un Primer Encuentro que no estuvo exento de problemas que han hecho difícil su documentación:

> *… fue un encuentro con muchas dificultades no visibles, incluso para los organizadores, porque entre las principales, diríamos reglas, del encuentro, fue la prohibición de entrar con grabadoras y cámaras fotográficas. Ni grabadoras, ni cámaras fotográficas, ni nada ¿por qué? Porque era muy peligroso. Era muy peligroso que cualquiera de las cosas que se dijeran allí fueran llevadas y se utilizaran para acusaciones que no correspondían, y*

además que nosotros sabíamos que a todas las reuniones llegaba gente de la CNI[11], que llegaban porque eran reuniones abiertas...

El encuentro tuvo lugar entre el 3 y el 5 de agosto y comenzó con un recital poético que repletó el Cine Rex de la ciudad de Castro, para continuar con tres días de poesía. La Radio Chiloé transmitió en vivo muchos de los recitales y algunos incluso fueron en sus locaciones. El Taller Aumen se consagró como referente poético y Chiloé irrumpió en la escena cultural chilena como una de las capitales del género, siendo reconocido en 1979 con el Premio Encina, otorgado por el Grupo Cámara-Chile por su labor cultural (Trujillo, 2001).

De alguna manera, el Taller siempre estuvo asediado por el régimen. En 1978 Carlos Trujillo fue denunciado por una estudiante del establecimiento en que trabajaba porque la habían hecho leer a Rubén Darío, lo que, por algún motivo, fue considerado algo así como propaganda socialista. Pero la situación más seria la sufrió ad portas de la celebración de sus diez años. En 1984, Renato Cárdenas, quien ya se encontraba alejado del Taller, fue relegado a Quillagua a 2.800 km de Chiloé y los alcaldes designados exoneraron a casi todos los integrantes del Aumen que ejercían la docencia, entre ellos a Carlos Trujillo y los hoy connotados poetas Sergio Mansilla, Nelson Torres y Rosabetty Muñoz (Trujillo, 2001).

... a nivel local, la presencia local, era que Aumen era un taller literario, era un taller cultural diríamos... que atraía a toda la gente joven. Y no solamente a la gente joven... a la gente menos joven y a los papás y a los apoderados y los amigos... y atraía a la gente de la población y las poblaciones...entonces esto le causaba muy mala espina al régimen, porque conseguíamos llevar a un público que ellos no llevaban. O era un público diferente al que tenían ellos... entonces el hecho de que estuviéramos haciendo actividades generalmente en el Liceo, luego en la Casa Pastoral, y muchísimas actividades arriba donde los curas españoles... entonces les daba mala espina... el hecho de que nos conectáramos con la Iglesia, lo que implicaba tener cierta seguridad, también nos ponía doblemente en contra porque la Iglesia era una Iglesia progresista, entonces les daba más mala espina la cosa. Entonces eso significaba que cualquier actividad que

[11] Central Nacional de Inteligencia, policía política del régimen del general Pinochet.

nosotros hiciéramos, cualquier cosa que nosotros dijéramos era tomada como cosa política...

Se aprecia nuevamente a la Iglesia como un actor relevante para la defensa y el desarrollo cultural de Chiloé, abriendo puertas y facilitando recursos que fueron de gran importancia durante la celebración de los diez años. En las vísperas del evento, el 30 de enero de 1985, en un acto organizado por la Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo (CODEPU) a favor de los profesores exonerados, irrumpió un contingente de carabineros y personal de inteligencia, tomando detenidas a cerca de treinta personas (Trujillo, 2014; 2001).

La situación no pasó inadvertida, primero porque según registra Mario García (2009), fue la primera vez que se aplicó la Ley Antiterrorista en Chile, que permitía detenciones de hasta cinco días sin formulación de cargos, lo que volvió la detención de las y los poetas en un apartado rincón del país en un suceso nacional y, segundo, porque dentro de los detenidos estaba el consagrado escritor José Donoso, lo que hizo de la detención un suceso de alcance internacional.

Las detenciones elevaron la visibilidad del evento, que se realizaría en Estado de Excepción Constitucional de Sitio o Guerra Interna. La Iglesia abrió sus puertas y las actividades se realizaron entre el 11 y 16 de febrero de 1985 en el Salón Pastoral San Francisco, en pleno centro de Castro. La gente llegó a escuchar poesía (Trujillo, 2001).

Un escenario distinto tuvo el Segundo Encuentro de Escritores en Chiloé en 1988, Don Carlos recuerda que

... el encuentro del 88 fue muy diferente. El del 88 fue muy diferente porque ya todo era mucho más abierto. También fue mucho más amplio respecto a la llegada de poetas. Llegó uno desde Arica hasta Quellón, pasando por ciudades de casi cada provincia, y ahora muchísima gente de Temuco para acá, muchísima gente. Además, era muy grato ver a los poetas que habían estado allí diez años antes, ahora ya reconocidos como poetas dentro del país y mucho más en el extranjero, otros que no habían podido estar y que sí llegaron. Ahora estuvo Floridor Pérez entre los de Santiago, estuvo Miguel Arteche y estuvo Armando Uribe Arce (...) ese encuentro fue grande, fue importante, hay mucho registro, no hubo restricción de ningún tipo. Había reuniones desde las 10 de la mañana hasta las 11 de la noche, todos los días y todos los días estuvo lleno. Actividades en la

Casa Pastoral, actividades en el Liceo, actividades particularmente en el centro de operaciones que era…cómo se llama esto… la Casa de Retiro, donde había 4 o 5 salas de reuniones. De modo que fue tremendamente grande y marcó un tremendo hito. Marcó un tremendo hito porque ahí nos transformamos en lo que ya venía siendo... el centro de la poesía... yo diría no del sur... era como el centro poético emergente del país, porque todos los poetas grandes venían para acá, absolutamente todos y sin cobrar ni un solo peso. Entonces para la gente joven era tremendamente, cómo te diría…productivo, el hecho de que ellos desde cabros chicos conocían a estos autores y los veían como un ser humano cualquiera, no como los de mi generación que sabíamos de los escritores por los libros y nunca habíamos tenido la posibilidad de estar frente a ellos. Entonces el crecimiento de esas nuevas generaciones fue muy rápido porque estaban en permanente contacto con varias generaciones de poetas chilenos…ese encuentro fue fundamental…

El encuentro de 1988 se transformaría en algo así como el broche de oro para la historia del Taller Literario Aumen, que se disgregó rápidamente tras la partida de Carlos Trujillo en 1989, aunque la herencia poética vive en la inconmensurable cantera poética que Chiloé ha dado al mundo hispanoamericano, como le muestra bien Mario Contreras Vega en *Cien años de Literatura en Chiloé* (2014).

Durante los casi quince años de vida del Aumen, Chiloé se llenó de escritores, novelistas, poetas, dramaturgos, también de críticos literarios, músicos y cantautores. El Taller –ciertamente– no fue el único gestor en la dinámica escena cultural de los 70 y 80 en el Archipiélago (Urbina, 1996), pero indudablemente fue sustantivo en la construcción de una nueva voz chilota, que en 1989 el crítico literario Iván Carrasco la nombró como poesía etnocultural. Para Carrasco esta poesía se erige sobre el conflicto total o parcial entre culturas que habitan el mismo espacio, donde el poeta toma posición ante el conflicto desde su lugar de subordinación, teniendo como forma predilecta la elegía, lo que conlleva una cierta consciencia sobre la cercanía de la muerte.

Aumen, como ya se señaló, significa "el eco de la montaña", pero es un vocablo que se utiliza también para designar "el espíritu de los muertos que sigue rondando por las casas" (Trujillo, 2001). La elección del nombre fue profética, ante la consciencia de la muerte de la cultura en el Chiloé de las décadas de 70 y 80, los poetas chilotes invocaron a sus propios

muertos. Muerte contra muerte, el Taller Aumen dio vida a un lamento, que hasta los días de hoy no deja de resonar, no deja de rondar.

Fotografía 28

Fotografía tomada durante el Segundo Encuentro de Escritores, 1988

Nota: fotografía facilitada por don Carlos. De pie y de derecha a izquierda: Edward Rojas, Sergio Mansilla, Jorge Velásquez, Jaime Márquez, Mario García y Nelson Torres. Sentados, de derecha a izquierda: Mario Contreras, Rosabetty Muñoz, Carlos Trujillo e Iván Carrasco.

Conclusiones

Para dar cuenta del desarrollo de la identidad nacional en Chiloé durante la segunda mitad del siglo XX, se optó por iniciar el recorrido histórico desde sus "comienzos", relevando los grandes movimientos que configuraron la identidad del territorio. Por ello, el primer capítulo tuvo como objeto mostrar en qué medida y en qué sentido se puede hablar de identidades nacionales en el Archipiélago.

Al respecto, se observaron tres momentos relevantes. El primero de ellos fue el largo periodo de conformación indígena, cuyos precedentes más prontos a la colonización hispana y, por ende, mejor documentados, son sus componentes chono y cunco. De los chonos se sabe que fueron desapareciendo paulatinamente como identidad hasta perderse su rastro en el siglo XX, aun cuando muchos de sus recursos culturales trascienden hasta los días de hoy en el cotidiano de los chilotes.

Los cuncos, por el contrario, fueron una nación que a la llegada de los españoles a suelo chilote se encontraban en un avanzado proceso de mapuchización, siendo la base etnohistórica de la actual nación Mapuche-Williche en Chiloé, sin minusvalorar por ello el aporte que a la nación Mapuche-Williche del Archipiélago hicieron chonos y españoles. La nación de los cuncos fue la que estableció el patrón de asentamiento borde marino en comarcas, la lengua y la forma comunal agraria, que dominaría el Archipiélago hasta el periodo transicional a la forma valor, con excepción de la lengua que fue casi eliminada tras la conquista chilena del territorio.

El segundo momento se inició con la conquista española en 1567, que da comienzo a la vertebración político-administrativa del Archipiélago, imponiendo el régimen de la Encomienda y la Merced de Tierras, que ratificó el patrón de asentamiento de la nación de los cuncos, en una unidad residencial socialmente estratificada con la población española. Junto con ello, en 1608, comienzan las primeras misiones de la Compañía de Jesús, que testimonian una importante recepción del cristianismo por parte de las comunidades indígenas.

Es en este segundo momento donde se originaron las dos proto-identidades que cohabitan hasta la actualidad Chiloé: por un lado, los "españoles de Chiloé", que nacen como una identidad territorial española; y, por otro, los "indios de Chiloé", integrados administrativamente a la corona como nación conquistada. Durante este periodo, el aislamiento, la unidad residencial, la fe cristiana y el continuo intercambio de demás recursos culturales entre españoles de Chiloé e

indios de Chiloé, generó en el territorio una amplia gama de recursos culturales compartidos, que tendieron a estabilizarse en una cultura compartida por las dos identidades.

El tercer momento está marcado por la derrota del ejército realista de Chiloé y la invasión chilena en 1826, que significó la incorporación del Archipiélago y de su población al Estado chileno. Esta incorporación significó, primeramente, la borradura de la distinción administrativa entre indios de Chiloé y españoles de Chiloé, sin que por ello se borrara el diferencial de poder existente entre los grupos, aunque ahora los españoles de Chiloé ingresaban –en términos materiales, no formales– como subordinados a Chile.

En términos identitarios, la conquista de Chiloé por Chile implicó para la población indígena la pérdida del reconocimiento social de su identidad y sus formas organizativas, pasando a ser identidades clandestinas, paralelas a la identidad oficial; en tanto, para los españoles de Chiloé significó el alejamiento progresivo de España, sin que por ello se vieran plenamente integrados a Chile. Se marcó así, una frontera intergrupal que terminó por asentar las bases de una identidad nacional que venía del periodo monárquico, en tanto se conformaron identidades colectivas distintas a la chilena, con una cultura autónoma lo suficientemente robusta como para extender dicha frontera en el tiempo.

Chiloé ingresó así al siglo XX –momento en que comienzan las memorias recogidas en este trabajo–, donde hasta al menos su primera mitad, la forma comunal agraria gozó de vida plena en las comarcas. En este periodo destaca una ausencia en las voces recogidas, y es que no se encontró mención alguna a la identidad nacional indígena, a pesar de que para la década de 1930 el proceso de rearticulación del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé y la recuperación del mapudungün ya se habían puesto en marcha. En contraste, se observan dos presencias fuertes, que hablan de un Chiloé con una identidad tensionada, entre chilotes comarqueños –si se me permite el neologismo– y citadinos, donde destaca el espacio de Castro, como pueblo de castellanos.

La identidad en las distintas comarcas del Archipiélago se revela como intensamente comunitaria, donde la memoria del “yo plural” de los chilotes se articula a partir de la convivencia diaria y horizontal entre las familias de un mismo territorio, que son las que organizan la producción social de la vida cotidiana, a partir de relaciones de colaboración

recíproca y una marcada división social del trabajo, definida por el sexo y la edad de los integrantes de las unidades familiares.

Se observa además en las comarcas, una cultura autónoma robusta, que es capaz de apropiarse en gran medida de los influjos foráneos. Aparecen como ejemplos ilustrativos la interacción con los viajeros, que eran rápidamente "puestos en su lugar" cundo intentaban diferenciarse del grupo; y el caso de las escuelas rurales. En estas últimas, se muestra cómo el esfuerzo estatal de Chile por homogenizar el territorio era metabolizado por las comarcas, que entraban en la disputa del recurso cultural escuela, con la que se establecían momentos de colaboración entre la cultura estatal chilena y la cultura chilota, momentos de resistencia por parte de los comarqueños y momentos de imposición por parte de Chile.

Por oposición, la identidad de la ciudad aparece como una identidad marcada por las diferencias, que en muchos casos se constituían en relaciones de discriminación. Una primera forma de diferencia-discriminación observada es, precisamente, de carácter nacional hacia los chilotes por parte de Chile. Esta forma de diferencia-discriminación, provocó tempranamente una reacción insular, que tendió a enarbolar un discurso nacional chilote que buscó resaltar, sobre todo, la continuidad de la herencia ibérica. De ahí, se puede extraer otra conclusión: mientras la identidad de las comarcas se refiere a las comarcas, la identidad del citadino refiere a Chiloé en su totalidad, de manera inversa a la integración social del espacio urbano.

Una segunda diferencia-discriminación observada es entre estratos socioeconómicos. En contraste a la horizontalidad de las comunidades agrarias, la ciudad aparece como fuertemente segmentada, en una lógica que, sin impedir la interacción entre estratos, la perpetúa en un diferencial de poder que se evidencia en las distintas instancias de la vida cotidiana, como en la geografía habitacional, las instituciones educativas y los espacios comerciales; una ciudad donde interacción no significó integración.

Y, finalmente, una tercera forma de diferencia-discrminación, es la discriminación hacia el mundo rural, que es una discriminación hacia el mundo de las comarcas, que transita entre la discriminación a los "ñangos" y a los "indios". Estas dos categorías aparecen poco claras en las memorias recogidas, pero al mismo tiempo se muestran como de vital importancia para la identidad en las ciudades, pues, así como la identidad chilota se fortalece en el enfrentamiento

con Chile, parece ser que la identidad del pueblo de castellanos se fortalece a partir de la humillación al comarqueño, que constituye el origen innegable y a la vez inaceptable del chilote de esos tiempos.

Sin embargo, a pesar del desprecio, se evidencia una fuerte continuidad campo-ciudad, en circunstancias que Castro y Ancud constituían los espacios primordiales de intercambio del excedente productivo de las familias comarqueñas, y que, en general, las familias en la ciudad eran también minifundistas, lo que abunda a lo que se releva como el principal elemento articulador de la identidad chilota, que se erige sobre el Proceso de Trabajo Inmediato determinado por la forma comunal agraria: el mito y la religiosidad.

Las comarcas disgregadas entre sí y la ciudad despreciativa hacia el campo, encuentran todas un punto de comunión, que funciona además como frontera intergrupal hacia los no-chilotes. Este punto se configura en un universo simbólico compartido que trasciende como mito –pero como mito vivo– y en prácticas religiosas que vertebran espiritualmente el territorio con devociones comunes, que son el momento de encuentro entre las distintas territorialidades de la identidad del Archipiélago y que permiten la conformación de una consciencia grupal con un cuerpo más o menos definido.

El Archipiélago vivió así, con más continuidades que cambios respecto al siglo XIX; aunque sí es observable una paulatina mayor presencia estatal en los territorios, la que por paulatina pudo ser controlada por las comunidades en términos culturales. No obstante, aparece con absoluta nitidez el punto de inflexión que significó el Terremoto de 1960, marcando un hito ineludible en los testimonios levantados, como un momento, un intervalo de tiempo, recordado con mucha densidad que caló profundamente en la identidad isleña.

La palabra que se utilizó para resumir el momento fue la de “conmoción”, que por un lado hace referencia a la perturbación violenta del ánimo, pero que también se define como un movimiento sísmico altamente perceptible. Chiloé se conmocionó desde los dos polos de la territorialidad, es decir, la tierra y las gentes.

Sorpresa e incomprensión, miedo, duelo, todas vivencias y emociones generalizadas ante la catástrofe, que se incrustaron en Chiloé. Un Chiloé que sintió la orfandad de un poder central, que se vio aún más aislado, aún más lejano de Chile, aún más otro de Chile. Un Chiloé que, a

pesar de ello, o quizás a partir de ello, activó sus propios recursos culturales para hacer frente a la catástrofe, de la mano de la solidaridad propia de su original forma comunal agraria y la fe ancestral de sus habitantes.

No obstante, a pesar de que el terremoto marcó fuertemente a Chiloé como espacio aislado y de desarrollo a intramuros, los tiempos que lo sucedieron sí muestran un proceso de rápida y estrepitosa intervención estatal, a partir, sobre todo, de la apertura de vías de comunicación.

Destacan en este aspecto la apertura de medios y caminos para el tránsito de vehículos motorizados terrestres, que aumentaron el contacto de Chiloé con Chile, que fue además un contraste. Si antes de la década de 1960, el contacto con Chile estaba sobre todo reservado a las élites chilotas, a partir de ese momento la presencia de chilenos en las distintas partes del Archipiélago fue cada vez mayor, haciendo evidente la distancia cultural. Esto último, se hizo patente sobre todo en las ciudades de Castro y Ancud, con el desarrollo del Puerto Libre que atrajo a compradores de distintas latitudes y un flujo de mercancías novedosas, que trastocaron el casi inmutable paisaje insular.

Por otro lado, la apertura de vías de comunicación, significó también una mayor integración dentro del mismo Chiloé, que vio a sus distintas comarcas y ciudades cada vez más conectadas y también cada vez más interdependientes, a lo que contribuyó de forma paralela la recepción de los primeros aparatos radio receptores y, por sobre todo, la creación de las primeras radio emisoras del Archipiélago. El camino y la radio generaron una mayor integración y fortalecimiento de la identidad chilota, en detrimento de la identidad comarqueña. Mientras más peso coge Chiloé en su conjunto, más se relativiza el peso de las comarcas en la memoria de los entrevistados.

La radio aminoró fuertemente los tiempos de comunicación entre las comarcas y el camino aminoró los tiempos de traslado, habilitó un pequeño comercio e impactó en el Proceso de Trabajo Inmediato, en tanto el transporte marítimo fue perdiendo hegemonía frente al transporte terrestre, modificando con ello el patrón de asentamiento y posibilitando la proliferación de asentamientos mediterráneos. El camino fue una fuerza centrífuga para las comarcas, que debilitó los lazos comunitarios en la medida que los integrantes de las distintas

comunidades agrarias fueron diversificando sus actividades productivas y se hicieron menos dependientes de la localidad; cuestión que, en todo caso, se terminará de desarrollar en las décadas siguientes, siendo su impacto aún incipiente y acotado hasta la primera mitad de la década de 1970.

Durante la década de 1960, en la medida que Chile se fue haciendo presente en Chiloé, Chiloé también se hizo presente en Chile, fundamentalmente mediado por el folklore de proyección, que vio en Chiloé un mundo lejano en proceso de extinción que había que rescatar, mediante la investigación y difusión de la cultura isleña. Los testimonios recogidos hablan de la apropiación del folklore de proyección que hizo la propia intelectualidad del Archipiélago, sobre todo vinculada al magisterio, que dotó a los chilotes de una nueva mirada sobre ellos mismos, encontrando en la propia cultura un objeto de interés.

Este movimiento de volver la mirada sobre sí, mediada por la proyección folklórica, modificó también la mirada de la ciudad sobre las comarcas, que poco a poco comenzaban a integrarse. Las comunidades agrarias al ritmo que se debilitaban, se hacían también más interesantes para la ciudad, y el desprecio hacia los comarqueños se relativizaba en la medida que eran vistos como un reservorio de tradiciones. Tal y como el folklore buscó en sus inicios las raíces de la identidad nacional chilena en los campos de la zona central, la recepción del paradigma de proyección volcó a las gentes de Chiloé a buscar y apreciar sus determinaciones más profundas en las comarcas borde marinas.

Se observa de esta forma que las dinámicas de control cultural en torno a la proyección folklórica fueron complejas, pues si por definición esta era de carácter enajenante, en tanto tomaba recursos culturales del Archipiélago para administrarlos sin las gentes del Archipiélago, desde Chiloé se produce una dinámica de apropiación que deriva en un proceso de innovación, con fuertes repercusiones identitarias para la población isleña, en el mismo periodo en que se hacían más cotidianos los contactos-contrastes con Chile.

El periodo de aperturas que se concentra en la década de 1960, pero que en rigor podría puntuarse en 1956, con el inicio del Puerto Libre, culmina abruptamente en 1973 con el golpe de estado del general Pinochet, que instala los antagonismos políticos chilenos en el corazón del Archipiélago. Ciertamente las memorias recogidas reportan conflictos políticos anteriores, pero

que Chiloé había podido procesar con sus propios recursos culturales, no sin dificultad, pero refugiándose en las redes de parentesco y vecinazgo que mantuvieron a raya la violencia política, en un mundo donde las condiciones objetivas para el desarrollo de la lucha de clases eran más bien precarias.

El primer impacto de la dictadura del general Pinochet que acusan los testimonios, es la ruptura de las confianzas, la traición inesperada y el miedo a la delación, que tiene su contracara en la intensificación de las confianzas y lealtades, al menos en el bando opositor al régimen, manteniendo las antiguas formas comunales (pero esta vez restringidas al grupo) para defenderse de la persecución política.

El segundo impacto, producto de la liberalización económica de Chile, dice relación con la destrucción acelerada de las comunidades agrarias por el proceso de proletarización impulsado por las pesquerías. Este proceso, junto con inaugurar una economía extractivista en el Archipiélago, generó una inmigración masiva de fuerza de trabajo chilena, que llegó a la Isla Grande, bien como obreros de la nueva industria, bien como pescadores bentónicos dedicados al intercambio mercantil simple, integrados a una cadena de valor transnacional que fue arrasando uno a uno los recursos marinos de Chiloé.

El desarrollo de la industria se valió por un lado de la austeridad histórica de las economías agrarias, que, mientras más entraban a la modernidad más se homologaban con la pobreza; y, por otro lado, también utilizó la violencia del derecho chileno para poner las cosas de todos, es decir, el mar y la playa, bajo administración particular, negándole a las comunidades parte de su sustento básico. Las memorias del proceso de industrialización hablan de regímenes laborales desarrollados al margen de la ley, con el beneplácito del Estado, utilizando mecanismos de súper explotación de la fuerza de trabajo, con jornadas excesivas en condiciones de alta precariedad.

Es en este momento donde nace una clase obrera propiamente dicha en Chiloé (¡diez años después de la Unidad Popular!), compuesta en lo fundamental por chilotes expoliados y superpoblación relativa de Chile, y la forma valor se vuelve hegemónica. No necesariamente mayoritaria, pero sí hegemónica, en el sentido de que cada vez y de forma más acelerada, la contradicción capital-trabajo va ordenando la vida de las gentes.

El tránsito de la forma comunal agraria a la forma valor desarticuló de forma casi definitiva la vida de las comarcas. La transmutación de los agricultores-pescadores a trabajadores asalariados privó a las comunidades de la fuerza de producción asociativa que les era propia y característica. La minga fue sustituyéndose por el trabajo remunerado y el medan fue desapareciendo. La economía de las comarcas dejó de regirse por los ciclos naturales y entregó a las familias al ciclo de los vaivenes del capital. Con ello la fiesta y la devoción comarqueña fueron desahuciadas: la gente dejó de estar junta.

Por aquellos años la nación chilota se vio a sí misma arrinconada, en un encuentro poco parsimonioso con los sectores populares de Chile, que llegaron con nuevas costumbres y poco respeto.

Si la primera ruptura que impuso la forma valor fue la de los comarqueños con su tierra; y la segunda, la de las familias comarqueñas entre sí, mediante la destrucción de las comunidades; la tercera ruptura se impuso dentro de las mismas familias: el ingreso de la juventud del Archipiélago como fuerza de trabajo a la industria, cambió sus marcos de socialización estables dentro de la comunidad por otros más volátiles, con marcos de valores distintos a los tradicionales, lo que generó el cese de la transmisión intergeneracional de una importante gama de recursos culturales que se fueron olvidando.

No obstante, se observa también que las rupturas generacionales no fueron solo amenaza para el Archipiélago, sino que también fueron condición de resistencia, pues hubo otras rupturas generacionales, que comenzaron en la década de 1960 y que adquieren protagonismo durante el proceso de industrialización, que dieron origen a la formación de intelectuales que provenían de fuera de la élite chilota, que fueron fundamentales en la conformación de una vanguardia política que leyó el conflicto con el capital en clave nacional chilota.

Se habló en ese sentido de las crisis del paradigma del folklore de proyección, ya no tanto en virtud de la crisis de la actividad de los folkloristas –la que sin duda existió–, sino más bien de la crisis de la mirada que había traído la proyección folkórica y que había sido adoptada, fundamentalmente, por el magisterio: pilar intelectual del Chiloé de esos años.

Las determinaciones históricas de esta crisis, que implicó una verdadera guerra cultural durante las décadas de 1970 y 1980, dicen relación, por una parte, con el mayor nivel educacional

de las gentes de las comarcas y los estratos medios urbanos, que le permitió al Archipiélago conformar una fuerza crítica capaz de hablar el lenguaje de la política moderna y desenvolverse con eficacia en terrenos novedosos para la cultura isleña, como lo eran los medios de comunicación y los actos de masa.

Ese nuevo contingente era ya hijo de un Chiloé unificado por la misma modernización, que planteó horizontes para todo el Archipiélago, con una mirada que trascendió cada comarca en particular. Un porcentaje significativo, además, había cogido experiencia en las luchas políticas chilenas, durante los gobiernos de los presidentes Frei y Allende, sin interrumpir su militancia incluso durante la dictadura del general Pinochet.

En la fase neoliberal del proceso de modernización –que se inició tras la derrota de todas las formas del desarrollismo en manos de la escuela de Chicago–, el referente empírico del folklore de proyección ya no se encontraba solo en vías de extinción, sino que estaba francamente desahuciado.

Fue esa consciencia de la muerte, del agotamiento de los recursos culturales, lo que empujó a facciones importantes del Archipiélago a replantearse la mirada que en las últimas décadas había dominado sobre Chiloé. Se pasó así de la proyección en un sentido escénico, propio del folklore de proyección, a la proyección política en un sentido de continuidad cultural, de disputa por el domino del territorio. La investigación dejó de ser para "preservar" las antiguas formas y comenzó a ser para "preservar" el control cultural sobre los recursos del Archipiélago.

Este intento no fue lineal, ni en el comportamiento de sus actores, ni en una especie de sucesión de etapas. En la década de 1970 y 1980 con la crisis del paradigma del folklore de proyección, este no desparece, sino que comienza a coexistir con las nuevas miradas. Convive con los proyectos nacionales de los movimientos de defensa del Archipiélago, pero también convive con las degeneraciones del paradigma de proyección en su interacción con el turismo, en expresiones que tendieron a denostar la cultura local en boca de los propios isleños.

De la misma forma, los actores estuvieron presentes en más de una posición, como fue el caso de las autoridades locales, sobre todo la de la Municipalidad de Castro, que fue fundamental en la creación del Museo de la ciudad, el Festival Costumbrista y el Instituto Cultural de Castro,

que eran lugares donde coexistían tensionadas e imbricadas las distintas lógicas que se disputaban la memoria de Chiloé.

En ese periodo tienen lugar además dos expresiones que hablan plenamente del proceso de modernización. El Primer Encuentro de Cantores Campesinos, que acusa la necesidad de que Chiloé hable por sí mismo desde sus propias raíces, que es lo que se denominó como la crisis de la delegación de la voz. En este caso se observa la necesidad de sacudir las intermediaciones, y facultar a las comarcas para hablar directamente con los espacios modernos.

Por su parte, el Taller Aumen acusa la misma necesidad, es decir, la de un Chiloé que hable por sí mismo, pero en este caso es la necesidad de un Chiloé integrado que no deje de ser Chiloé, sino que pueda plantearse con su propia identidad en un lenguaje universal. Por un lado entonces, permitir que el lenguaje de las comarcas hable directamente con el proceso de modernización, y por otro, hablar el lenguaje universal de la modernidad, sin dejar de ser chilotes.

A modo de corolario: algunas proyecciones de la investigación

Ciertamente la historia –y más aún si nuestro acercamiento a ella es mediante la memoria y las fuentes orales– es una polifonía de voces, que no son voces sobre voces, son voces sobre la praxis de una época y un lugar. Es decir, son voces producidas relacionalmente que hablan sobre una realidad relacional, en la medida que esta ha sido huella de futuro. En ese sentido, todo lo dicho hasta acá se apegó estrictamente a la concepción materialista de la historia (Marx y Engels, 1970).

Por lo mismo también sería poco honesto pretender colapsar la narración de una época con un puñado de voces, por más que sean puñados de gigante –que tampoco es este el caso–, sin restar por ello, el carácter representativo de los testimonios levantados; representativos, al decir de Portelli (2018), no por su normalidad si no por su excepcionalidad, en tanto reúnen en sí el espíritu de una época y un territorio. De ahí que naturalmente el cierre de esta investigación, marque también nuevas aperturas.

La primera de esas aperturas, dice relación con la ya manifiesta ausencia de la identidad nacional mapuche-williche en los testimonios recogidos, en circunstancias que es un hecho su presencia social en el periodo investigado. Ya reactivado el Concejo General de Caciques en la década de 1930 y absolutamente activo en 1980, su ausencia es un desafío investigativo, sobre todo si se considera que tanto don Hernán como don Renato dedicaron parte importante de sus investigaciones a rescatar la influencia indígena en la identidad chilota.

La memoria nacional indígena no aparece en estas voces, por lo que recabar los testimonios de gente que haya estado involucrada directamente en las comunidades históricamente reconocidas como williche puede dar luces sobre esta sombra, y, quizás, aportar a la explicación de la misma. Una buena aproximación a este tema, se realizó ya en el documental *De la memoria del olvido* (Naranjo y Evans, 2018), que puede ser un buen punto de partida para futuras investigaciones.

Otra dimensión a explorar, o voces que incorporar, es la de un mayor número de mujeres, para ver, por una parte, si hay contrastes con las voces hasta acá recogidas, pero también y por sobre todo, por la riqueza narrativa que presentó la única voz femenina recabada en la investigación, prolífera en detalles cotidianos y en el reporte de emociones, recuperando la sutiliza de los gestos e imbricaciones del espacio público y privado que articulan la vida de una localidad (Flier, 2023 y Oberti, 2010) .

De igual manera, las voces recabadas son todas de personas que en algún momento salieron de Chiloé para realizar estudios y que su regreso estuvo marcado en mayor o menor medida por su vínculo con espacios urbanos. Sería provechoso también recabar voces de personas que hayan sido testigos del proceso de modernización en las comarcas mismas, como ya se hizo de alguna manera en *Memorias del Estero de Paildad* (Díaz, Riveros y Rodríguez, 2014).

Todas posibilidades que quedan abiertas y que espero que se puedan desarrollar con el aporte de nuevos investigadores e investigadoras, que contribuyan a alumbrar un periodo muy explorado en sus efectos, pero aún poco explorado en su desarrollo.

Referencias

Fuentes primarias

Biblioteca del Congreso Nacional. *Historia de la Ley 12.008.* Valparaíso, Chile: Biblioteca del Congreso Nacional.

Centro Latinoamericano de Demografía. *Chile XI Censo de Población 1940. Recopilación de cifras publicadas por la Dirección de Estadísticas y Censos.* Santiago de Chile: Centro Latinoamericano de Demografía.

Dirección General de Estadística de la República de Chile (1931). *Resultados del X Censo de Población efectuado el 27 de noviembre de* 2030 *y estadísticas comparativas con censos anteriores.* Santiago de Chile. Dirección General de Estadística de la República de Chile.

Equipo de Estudios Silvoagropecuarios de la Universidad de Chile. (1979). El Proyecto Astillas de Chiloé. *Mensaje,* (281), 455-461.

FUNDECHI. (1982). *La denuncia al Proyecto Astillas de Chiloé.* Chiloé, Chile: FUNDECHI.

Informe sobre los resultados de las investigaciones hechas por la Comisión de Expertos Alemanes enviada a Chile después del terremoto de 1960, Sibuach, Valdivia. Recuperado de: http://www.biblioteca.uach.cl/biblioteca_virtual/libros/1961/551.220983CAN1961.pdf

La Cruz del Sur. (31 de mayo de 1960).

La Cruz del Sur. (2 de junio de 1960).

La Cruz del Sur. (7 de junio de 1960).

La Cruz del Sur. (3 de septiembre de 1960).

Las Últimas Noticias. (4 de mayo 1980). Primer Encuentro de Cantores Campesinos: Chiloé. Música Lluvia y Tradición. *Las Últimas Noticias,* p. 16.

Montadón, R. (1969). Faenas y costumbres colectivas en el Archipiélago de Chiloé. *Boletín del Museo de Historia Natural,* (30), 313-217.

Revista Nueva Realidad. (s/f). *Miguel Enríquez Discurso Teatro Caupolicán 17 de julio de 1973*. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=0faUiDu7JG0&ab_channel=RevistaNuevaRealidad

Subercaseaux, B. (2004). Psicología chiloense. *Cultura de y desde Chiloé,* (18), 36-38.

Referencias bibliográficas

Ábalos, J. (1985). Crecimiento regional versus la comunidad. Chiloé: un caso de autoconfianza colectiva regional. *Revista EURE, 12*(34-35), 9-34.

Agosin, A. (2001). Reformas comerciales, exportaciones y crecimiento. En R. Ffrench-Davis y B. Stallings. (Eds.), *Reformas, crecimiento y políticas sociales en Chile desde 1973* (pp.99-132). Santiago, Chile: Naciones Unidas; LOM.

Anderson, B. (2021). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Alonso, L. E. (2007). Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa. En J. M. Delgado y J. Guitérrez. (Eds), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 225-240).

Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado.* Colombia: Oveja Negra.

Álvarez, A. (2002). Reflexiones en torno a las identidades de las poblaciones canoeras, situadas entre los 44° y 48° de latitud sur, denominadas “chonos”. *Anales del Instituto de la Patagonia*, *30*, 79-86. Madrid, España: Síntesis.

Álvarez, R. y Ther, F. (2016). Fragmentos de una cosmovisión mestiza asociada al acceso y uso del entorno costero en el Archipiélago de Chiloé. *Diálogo Andino,* (49), 129-129.

Aravena, G. (2017). *Chiloé 1826. El proceso de incorporación de Chiloé a la República de Chile, 1813-1831.* Santiago, Chile: 1826.

Archivo y Biblioteca Histórica de la Armada. (s/f). *Lancha chilota navegando frente a Calbuco, captada desde el buque escuela corbeta General Baquedano.* Archivo y Biblioteca Histórica de la Armada. Recuperado de: https://repositorioarchivohistorico.armada.cl/handle/1/5177?show=full

Arre, M. y Catepillán, T. (2021). "E aquí, dos razas distintas". Paradigmas raciales en Chile (siglos XVIII y XIX): significados y deslindes conceptuales. *Estudios Atacameños, 67*.

Álvarez Junco, J. (2017). *Dioses útiles*. Barcelona, España: Galaxia Gutemberg.

Barría, A., Silva, B. y Miranda, P. (2020). Experiencias educativas desde el normalismo rural. Chiloé 1970-1973. *Enfoques Educacionales*, *(17)*1, 26-49.

Barth, F. (1976). Introducción. En F. Brth. (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 9-49). Méfico, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Becerra, M. (2014). Historia y memoria una discusión historiográfica. *Pensar historia*, (5), 59-71.

Bengoa, J. (2004). *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago, Chile: Ediciones Bicentenario.

Benjamin. W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca y UACM.

Beluche, O. (2015). *Independencia hispanoamericana y lucha de clases*. Caracas, Venezuela: Metrópolis.

Berg J., Guzmán, F. y Moreno, R. (2022). De explanas y plazas. Génesis y transformaciones del entorno sagrado de las iglesias patrimoniales de Chiloé. *Revista de Arquitectura, (27)*42, 22-41.

Berg, J. y Ossa, J. (2012). Religiosidad y turismo en el contexto cultural de Chiloé: exploración de un modelo de aproximación. *Arquitectura del sur, 30*(42), 36-47.

Blanco, A. y Díaz, D. (2004). Bienestar social y trauma psicosocial: una visión Bhabha, H. (2010). *DisemiNació. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna*. En H. Bhabha. (Comp.), *Nación y narración*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Bonfil, G. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. *Estudios sobre la cultura contemporánea, 6*(12), 165-204.

Bonfil, G. (1991). *Pensar nuestra cultura.* México, D.F.: Alianza.

Bonfil, G. (1993). Implicancias éticas del sistema de control cultural. En L. Olivé. (Ed.), *Ética y diversidad cultural* (pp. 160-167). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Boldrini, G. (1986). *El tren de Chiloé*. Chiloé, Chile: Centro del Folklore del Magisterio de Ancud.

Braun. V & Clarke. V (2006) Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77-101.

Bustos, G. (2010). La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria. Presentación del *dossier* "Memoria, historia y testimonio en América Latina". *Historia crítica*, (40), 10-19.

Calderón, M. T. (2002). Los términos del debate contemporáneo en torno a la nación. *Revista de estudios sociales*, (12), 81-89

Callinicos, A. (2011). *Contra el posmodernismo*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Militante.

Cárdenas, O. (2011). *Canto de los Altos de Huenao*. Chiloé, Chile: Gráfica Punto.

Cárdenas, R. y Vásquez, J. (2008). *Collags. Poesía mapuche de Chiloé*. Chiloé, Chile: Agrupación de Amigos Chachaén; Biblioteca Darío Salas de Achao.

Cárdenas, R. (2011). Los sucesos de Huenao y la rebelión de 1712 en Chiloé. (Material para la elaboración de una cantata). En Museo Regional de Ancud (Org.), *Chiloé: historia del contacto*. Ponencia llevada a cabo en el III Seminario "Chiloé: historia del contacto", Chiloé, Chile.

Cárdenas, R. (2013). El mediterráneo chilote. En O. Rodríguez y Z. Suárez (Eds.), *Insularidad e imaginario intercultural Canarias-Chiloé* (pp. 171-187). Concepción, Chille: Ediciones LAR.

Cárdenas, R. y Hall, C. (2005). Chiloé: *Manual del pensamiento mágico y la creencia popular.* Chiloé, Chile: Edición Independiente.

Cárdenas, R. y Trujillo, C. (1986). *Caguach, isla de la devoción.* Santiago, Chile: Ediciones Literatura Americana Reunida.

Cárdenas, V.H. (2001). Caguach. En C. Trujillo. (Ed.), *Aumen. Antología poética* (p.43). Valdivia, Chile: Ediciones Aumen.

Carrasco, I. (1989). Poesía chilena de la última década. *Revista Chilena de Literatura*, (33), 31-46-

Carrasco, I. (2001). Aumen en la poesía chilena. En C. Trujillo. (Ed.), *Aumen. Antología poética* (pp.233-242). Valdivia, Chile: Ediciones Aumen.

Carrera, C. (2020). La intervención norteamericana en Chile, el Golpe de Estado y la dictadura militar. *Entretextos,* (34).

Carrillo, F. (1982). Maremoto en Ancud, mayo de 1960. *Revista marina, 99*(750), 643-652.

Castillo, P. (2019). *Infancia en dictadura. Testigos y actores (1973-1990).* Santiago, Chile: LOM.

Castro Érase Una Vez. (2018). *Sin Título*. Castro Érase Una Vez. Recuperado de: https://www.facebook.com/crastroeraseunavez/photos/pb.100050328948675.-2207520000/2038786543038732/?type=3

Catepillán, T. (2017). *La <<Provincia de Chiloé>>: construcción del Estado-Nación en Chiloé, 1830-1880* (tesis doctoral). El Colegio de México, México D.F., México.

Catepillán, T. (2019). Sobre un gentilicio frustrado: el piuco en la historia decimonónica de Chiloé. *Magallani, 47*(1), 65-81.

Catepillán, T. (2020). La chilenización de Chiloé: una panorámica decimonónica. En A. Cartes (Ed.), *Región y nación. La construcción provincial de Chile. Siglo XIX* (pp.407-439). Santiago, Chile: Universitaria.

Catepillán, T. (2022). De indios a ciudadanos: políticas indígenas, negociación y acomodo en Chile (1818-c. 1860). *Anuario de Estudios Americanos, 79*(1), 239-272.

Cavada, D. (2018). *Última Jornada. Memoria de la caída de Ancud, último reducto español de Sudamérica*. Santiago, Chile: Ediciones Tácitas.

Cavada, F. (2016). *Chiloé y los chilotes*. Chiloé, Chile: Ediciones Museo Regional de Ancud.

Cheuquemán, D. (2020). *Chiloé ¿cómo olvidarme de ti? Aporte de Manuel Jesús Andrade Bórquez a la Identidad Cultural Chilota 1940-1950* (tesis de licenciatura). Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Chiloé Antiguo. (2020). *Cena en homenaje el Presidente Pedro Aguirre Cerda en el Teatro Centenario de Castro.* Chiloé Antiguo. Recuperado de: https://www.facebook.com/101574114723371/photos/pb.100032407434921.-2207520000/177692537111528/?type=3

Chiloé Antiguo. (2020b). *Minga de tiradura de casa en Quemchi año 2010.* Chiloé Antiguo. Recuperado de: https://www.facebook.com/101574114723371/photos/a.140442580836524/147914933422622/?type=3&eid=ARBbSrRUP5HFFxtRqO_LUiiVvONrLt6ljupdMQrt4PiBP89hWv24nmPRXB2VXSeTvNAaN2jTPuxRpy5O&ifg=1&locale=ar_AR&paipv=0&eav=AfaCQ1_8o3e5qdZ6Ti8j9_UFBYd3DM0gJ61vXxxWu6_019-BgS1l3VJk1ccANYFrRMg&_rdr

Chiloé Antiguo. (2021). *Calle Lillo, Castro en 1965.* Chiloé Antiguo. Recuperado de: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=540366823720227&set=pb.100032407434921.-2207520000&type=3

Chiloé Antiguo. (2021b). *Calle Pudeto, Ancud 1965.* Chiloé Antiguo. Recuperado de: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=539735333783376&set=pb.100032407434921.-2207520000&type=3

Chiloé Antiguo. (2021c). *Plaza de Armas en el año 1964*. Chiloé Antiguo. Recuperado de: https://www.facebook.com/101574114723371/photos/pb.100032407434921.-2207520000/368250908055689/?type=3

CHILOLAC. (s/f). *Nuestra empresa*. CHILOLAC. Recuperado de: https://chilolac.cl/nuestra-empresa/

Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura. (2005). *Informe de la Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura*. Santiago, Chile: Ministerio del Interior; Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (1991). *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación.* Santiago, Chile: Corporación Nacional de Verdad y Reconciliación.

CONAF. (s/f). *Parque Nacional Chiloé*. CONAF. Recuperado de: https://www.conaf.cl/parques/parque-nacional-chiloe/

Conferencia Episcopal de Chile. (2018). *Masiva celebración en acción de gracias al "milagroso" Jesús Nazareno en la Isla de Caguach*. Conferencia Episcopal de Chile. Recuperado de: https://www.iglesia.cl/35267-masiva-celebracion-en-accion-de-gracias-al-milagroso-jesus-nazareno-en-la-isla-de-caguach.html

Contreras, C. (2019). *Faenas de antaño*. Montevideo, Uruguay: ABRACECULTURA.

Contreras, M. (2014). *100 años de literatura en Chiloé.* Chile: Oximorón yAlquimia Ediciones.

Contreras, M. (2019b). *Costumbres sociales*. Montevideo, Uruguay: ABRACECULTURA.

Contreras, R. (2016). El pueblo creador representado en Margot Loyola y Violeta Parra en el encuentro de la izquierda y la música folcórica en Chile. *Cuicuilco, 23*(66), 197-221.

Correa. M. (2021). *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en territorio mapuche.* Santiago, Chile: CEIBO.

Cuncumén. (1961). Sirilla me pides. *Folklore por el Conjunto Cuncumén*. Santiago, Chile: EMI Odeon.

Darwin, Ch. (2016). *Chiloé*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

De Souza, L. (2019). Pesquisa com análise qualitativa de dados: conhecendo a Análise Temática. *Arquivos Brasileiros de Psicologia, 71*(2), 51-67.

Di Filippo, A. (2020). La alianza para el progreso y el desarrollismo en Chile. *Revista de Historia, 27*(1), 135-163.

Di Tella, T. (2013). *La historia de los partidos políticos en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Díaz, A., Galdames, L. y Muñoz, W. (2012). Santos patronos en los andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI – XVII). *Alpha, (35)*, 23-39.

Díaz, R., Riveros, K., Rodríguez, M., Sánchez, G. y Valdés, J. (2014). *Memoria del estero de Paildad*. Santiago, Chile: Andros.

Dillehay, T. (2016). *Monte verde. Un asentamiento humano del Pleistoceno Tardío en el sur de Chile*. Santiago, Chile: LOM.

Donoso, K. (2006). *La batalla del folklore: los conflictos por la representación de la cultura popular chilena en el siglo XX* (tesis de licenciatura). Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile.

Dussel, E. (2011). *La filosofía de la liberación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Eliade. M. (1992). *Mito y realidad*. Madrid, España: Labor.

Eliade, M. (2003). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México, D.F.: Fondos de Cultura Económica.

En Terreno Chile. (2018). *Ferry Alonso de Ercilla en Pargua-Canal Chacao, 1968*. En Terreno Chile. Recuperado de: https://www.enterreno.com/moments/ferry-alonso-de-ercilla-en-pargua-canal-chacao-1968

Escudero, C. (2020). El análisis temático como herramienta de investigación en el área de la Comunicación Social: contribuciones y limitaciones. *La trama de la comunicación, 24*(29), 89-100.

Evans, D. y Muñoz, M. (1993). *La isla después del tiempo*. Chile: Producción Independiente.

Fauré, D. (2021). "No son nadie, no hacen más que estar, poblar un pequeño pedazo de tierra, que es tierra de nadie". Teoría de la Marginalidad, Promoción Popular y sectores urbanopopulares durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva (chile, 1964-1970). *Cuaderno de Trabajo Social, 16*(1), 133-156.

Fichte, J.G. (1984). *Discursos a la nación alemana*. Barcelona, España: Orbis.

Flier, P. (2023, en prensa). Presentación. En S. Dutrénit y P. Flier. *Yo quiero decir algo. Escuchar las voces de las mujeres resistentes en América Latina.* La Plata, Argentina: FaHCE, UNLP; Instituto Mora de México.

Folguera, P. (1994). *Cómo se hace historia oral*. Madrid, España: EUDEMA.

Fotografías de Ancud Antiguo. (2017). *Sin Título*. Fotografías de Ancud Antiguo. Recuperado de: https://www.facebook.com/1413885461963051/photos/pb.100064667710600.-2207520000/1458553847496212/?type=3

Fuentes, M. (2009). *La música de tradición oral en el medio masivo chileno entre 1956 y 1967* (tesis de magister). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Fundación Curaco de Vélez. (2020). *Las voces del silencio. La violación de los Derechos Humanos en Chiloé durante el periodo de la dictadura cívico-militar (1973-1990)*. Chile: Wallmapu.

Gajardo, C. y Ther, F. (2011). Saberes y prácticas pesquero-artesanales: cotidianeidades y desarrollo en las caletas de Guabún y Puñihuil, Isla de Chiloé. *Chungará, revista de arqueología chilena, 43*(1), 589-605.

Gallego, F. (2018). Irradiación de poder y transferencia de sacralidad. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas, 13*, 361-394

García, M. (2009). *Palabras de lluvia y sol en el aula.* Santiago de Chile: Ventana Abierta.

García Linera, A. (2021). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros; CLACSO.

García Linera, A. (2022). Narrativa colonial y narrativa comunal. En García Linera, A. *La potencia plebeya*, (pp. 207-224). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros; CLACSO.

Gaudichaud, F (2015). *Las fisuras del neoliberalismo maduro chileno.* Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Gedda, F., Cárdenas, C. y Chaskel, P. (1994). Chiloé una comarca encantada. Navegando la última esperanza. Chile: Al Sur del Mundo.

Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales, 1*(1), 129-144.

Ginzburg, C. (2016). *El queso y los gusanos*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.

Gómez, C. y Montiel, D. (1992). *Chiloé a 500 años*. Chiloé, Chile: Gobernación Provincial de Chiloé y Corporación de Educación de Castro.

González, J. (2010). Proceso a los brujos de Chiloé, primer acercamiento, el proceso judicial. En Museo Regional de Ancud (Org.), *Chiloé: historia del contacto*. Ponencia llevada a cabo en el II Seminario "Chiloé: historia del contacto", Chiloé, Chile.

González, J. (2012). Aspectos generales de la representación de Pedro Ñancupel en la narrativa de ficción histórica de fines de siglo XX y principios del XXI. En Museo Regional de Ancud (Org.), *Chiloé: historia del contacto*. Ponencia llevada a cabo en el III Seminario "Chiloé: historia del contacto", Chiloé, Chile.

González, J., Van Meurs, M y Ulloa, C. (2011). La Fijación del mito en Chiloé desde las colecciones del Museo Regional de Ancud. Informe proyecto FAIP N°23. Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM)

González, S. y Lizama, D. (2021). La COSACH y la crisis de la industria salitrera, un intento de estanco comercial (1927-1934). *Tiempo Histórico,* (22), 39-55.

González Rey, F. (2010). Las categorías de sentido, sentido personal y sentido subjetivo en una perspectiva histórico-cultural: un camino hacia una nueva definición de subjetividad. *Universitas Psychologica, 9*(1), 241-253.

Grenier, Ph. (2006). *Los tiranosaurios en el paraíso.* Santiago, Chile: LOM.

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31-58.

Goicovic, I (2004). La implacable persistencia de la memoria. Reflexiones en torno al informe de la comisión de prisión política y tortura. *RHA, 2*(2), 73-91.

Goicovic. I. (2006). La refundación del capitalismo y la refundación democrática en Chile (1973-2004). *HALO,* (10), 7-16.

Goicovic, I. (2015). El desarrollo del movimiento popular y el surgimiento de la Izquierda Revolucionaria en Chile (1953-1978). *Tempo e Argumento, 7*(16), 31-55.

González, J. (2018). Medidas, estrategias y etapas de la relegación política durante la dictadura de Pinochet como mecanismo de control y disciplinamiento social, 1973-1986. *Folia Histórica del Nordeste*, (32), 147-173.

Guarda. G. (2002). *Los encomenderos de Chiloé.* Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Gutierrez, R. (2007). Las misiones circulares de los jesuitas en Chiloé. Apuntes para una historia singular de la evangelización. *Apuntes, 20*(1), 50-69.

Guzmán, P (productor y director). (1975). *La batalla de Chile. La insurrección de la burguesía.* Santiago de Chile: Cinemateca del Tercer Mundo.

Meza, S. (productor) y Covacevich A. (director). (1972). *El diálogo de América*. Santiago de Chile: Chile Films S.A.; CITELCO; Sudamericana Films.

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Harabour, A. y Barrena, J. (2019). Barbarie o justicia en la Patagonia occidental: las violencias coloniales en el ocaso del pueblo Kawésqar, finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. *Historia crítica*, (71), 25-48.

Historia de Quellón. (2019). *Juan Luis Ysern. El Obispo navegante*. Historia de Quellón. Recuperado de: https://www.facebook.com/HistoriasdeQuellon/photos/a.366961180464592/649704025523638/

Historia de Quellón (Productor). (2021). *Isabel Ampuero - La invisibilidad de las migraciones de mujeres chilotas hacia la Patagonia*. De: https://www.facebook.com/HistoriasdeQuellon/videos/814179332504425

Herder, J.G. (1982). Ensayo sobre el origen del lenguaje. En *Obras selectas*. Madrid: Alfaguara.

Hobsbawn, E. y Ranger, T. (2005). *La invención de la tradición.* Crítica.

Ibacache, J. (2010). *Síndromes culturales en el Archipiélago de Chiloé.* Chiloé, Chile: Unidad de Salud Colectiva del Servicio de Salud Chiloé.

Kohan, N. (2003). *Marx en su (tercer) mundo*. *Hacia un socialismo no colonizado*. La Habana, Cuba: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Kohan, N. (2005). *El Capital. Historia y método*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Lapierre, J. (1998). Prefácio. En P. Peutignat y J. Streiff-Fenart. (Eds.), *Teorias da etniciades* (pp. 9-14)-. Sao Paulo: UNSEP.

Lasagni, C., Edwards, P. y Bonnefoy, J. (1985). *La radio en Chile. Historia, modelos y perspectivas*. Santiago de Chile: CENECA.

Lausic, S. (1997). Migraciones del archipiélago de la Isla Grande de Chiloé hacia la Patagonia (Chile-Argentina) y participación en el sindicalismo obrero. *Revista de historia*, *(1)*7, 189-202.

Legoupil, D. (2005). Recolectores de moluscos tempranos en el sureste de la Isla de Chiloé: una primera mirada. *Magallania, 33*(1), 51-61.

Leighton, A., Monsalve, D. e Ibacache, J. (2008). *Nacer en Chiloé: articulación de conocimientos para la atención del proceso reproductivo.* Chile: Ministerio de Salud.

Leiva, H. (2014). Los Conjuntos de Folklores del Magisterio de Chiloé, luces y sombras de su historia. En P. Yañez. (Ed.), *Escritos desde el lado b de Chiloé* (pp. 102-108). Chile: Edición Independiente.

León, M.A. (2015). *Chiloé en el siglo XIX. Historia y vida cotidiana de un mundo insular*. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitaria de Valparaíso.

León, M.A. (2015b). Espacios y fisonomía de lo cotidiano en el Archipiélago de Chiloé (Chile), siglo XIX. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia, 16*(2), 166-189.

León, M.A. (2015c). Una provincia "enteramente insular": geografía, exploraciones y cotidianeidad en Chiloé republicano, chile (1826-1900). *Magallani, 43*(1), 53-68.

Llorca-Jaña, M., Robles, C. y Navarrete-Montalvo. (2018). Chiloé, una sociedad rural igualitaria. Distribución del ingreso agrícola y de la tierra después de la independencia. *Magallania, 46*(2), 80-105.

Lupo, A. (1996). Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social,* 5, 11-37.

Malinowski, (1982). *Magia, ciencia y religión.* Barcelona, España: Planeta-Agostini.

Mancilla, L. (2016). *Cuando los chilotes invadieron América*. Chiloé, Chile: Edición Independiente.

Mancilla. L. (2019). *Los chilotes de la Patagonia rebelde.* Chiloé, Chile: Edición Independiente.

Mancilla, L. y Mardones, L. (2009). *El terremoto de 1960 en Castro.* Chile: Ediciones Tijera.

Mancilla, L. y Mardones, L. (2022). *El terremoto de 1960 en Castro*. Puerto Montt: Makunñg.

Mansilla, S. (2001). Anda al pueblo, hermano. En C. Trujillo. (Ed.), *Aumen. Antología poética* (p.89). Valdivia, Chile: Ediciones Aumen.

Mansilla, S. (2006). Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno. *Alpha*, (23), 9-36.

Marini, R. (1991). *La dialéctica de la dependencia.* México, D.F.: Era.

Marino, M. (2015). *Chilhue: cultura de la madera. Historia económico-social de Chiloé.* Chiloé, Chile: Ediciones Víctor Naguil.

Márquez, M. (2011). Perspectivas teóricas para abordar la nación y el nacionalismo. *Pap. Polit*, *16*(2), 567-595.

Martínez-Salgado, C. (2012). El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias. Ciência & Saúde Coletiva, 17(3), 613-619.

Martinic, M. (1973). Panorama de la colonización en Tierra del Fuego entre 1881 y 1900. *Anales del Instituto de la Patagonia, 4*(1-3), 4-69.

Martinic, M. (2013). Los aónikenk ¿epítome del buen salvaje? *Magallania, 41*(1), 5-28.

Martínez, F. (2021). Nación, un concepto oscurecido por el nacionalismo y el marketing. *SCIO. Revista de filosofía,* (20), 185-216

Martín-Baró, I. (2003). *Poder, ideología y violencia.* Madrid, España: Trotta.

Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria, 1*(2), 7-14.

Mar, K. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana.* México, D.F.: Grijalbo.

Marx, K. (1975). *El Capital. Volumen I.* México: Siglo XXI.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires, Argentina: Katz Ediciones.

Memoria Chilena. (s/f). *San Carlos de Chiloé.* Memoria Chilena. Recuperado de: https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-68536.html

Memoria Chilena. (s/f b). *Plaza de San Carlos de Chiloé, 1835.* Memoria Chilena. Recuperado de: https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-98714.html

Memoria Chilena. (s/f c). *Breast ploughing at Chiloe.* Memoria Chilena. Recuperado de: https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-70660.html

Memoria Chilena. (s/f d). *Estación de ferrocarril entre Castro y Ancud, hacia 1930.* Memoria Chilena. Recuperado de: https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-71122.html

Mieles, M., Tonon, G. y Alvarado, S. (2012). Investigación cualitativa: el análisis temático para el tratamiento de la información desde el enfoque de la fenomenología social. *Universitas Humanísitca*, 7, 195-225.

Millaray. (1963). El pavo. *El folklore de Chile Vol. XII - Canciones y danzas chilenas*. Santiago, Chile: EMI Odeon.

Monsalves, D. (2012). Discurso y legitimidad: la Doctrina de Seguridad Nacional como argumento legitimatorio del Golpe de Estado de 1973 en Chile. *Revista de Derecho y Ciencias Sociales,* (7), 111-129.

Monsalves, D. (2012b). Chile, la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet y el exilio como dispositivo de control social: el caso de la ciudad de Concepción. En *I Jornadas de Trabajo sobre Exilios Políticos del Cono Sur en el siglo XX*. La Plata, Argentina.

Mondaca, E. (2018). Archipiélago de Chiloé: memoria y descolonización entre acantilados extractivos. En E. Mondaca, E. Uribe, S. Henríquez, y V. Torres. (Eds.), *Archipiélago de Chiloé: Nuevas lecturas de un territorio en movimiento* (pp.19-34). Chiloé, Chile: Editorial CESCH.

Montiel, D. (2020). *Un chilote en la Guerrilla Guevatista. Tirso Montiel (<<Pablo>>).* Osorno, Chile: Editorial Universidad de Los Lagos.

Montiel, D., y Torres, N. (2014). *Profesores normalistas de Chiloé.* Chiloé, Chile: DIMAR ediciones.

Montiel, F. y Orellana, A. *Chiloé en la historia.* Chiloé, Chile: Centro de Estudios y Difusión del Patrimonio Cultural de Chiloé.

Molina, R. (1987). *Historia del pueblo huilliche de Chiloé.* Chiloé, Chile: Oficina Promotora del Desarrollo Chilote.

Molina, R. y Marcela, P. (1991). *Mi Archipiélago de Chiloé. Para niños de segundo ciclo básico.* Chiloé, Chile: Oficina Promotora del Desarrollo Chilote.

Molina, R. y Correa, M. (1996). *Territorio huilliches de Chiloé*. Chile: CONADI.

Morales, C. y Calderón, M. (2011). *De booms y fiebres marinas. Breve historia económica de isla Apiao y el mercado de algas.* Santiago, Chile: LOM.

Morales, D. (2014). El negocio de la madera: comerciantes y "hacheros" de Chiloé, 1850-1875. *Magallania, 42*(2), 41-60.

Morales, D. (2016). Un puerto maderero en el sur de Chile. Ancud en los años cincuenta del siglo XIX. *Magallania, 44*(2), 87-105

Moreno, R. (2006). El modelo pastoral jesuítico en Chiloé colonial. *Veritas, 1*(14), 183-203.

Moreno, R. (2015). El debate académico sobre nación y nacionalismo desde los orígenes hasta la consolidación del predominio anglosajón. *Arbor Ciencia, pensamiento y cultura, 191* (775)*,* 1-13.

Moulian. T. (2009). *La forja de las ilusiones. El sistema de partidos, 1932-1973.* Santiago, Chile: Ediciones Akhilleus.

Moulian, T. (2009b). *Contradicciones del desarrollo político chileno, 1920-1990*. Santiago, Chile: LOM.

Muñoz R. (2021). *Contra el olvido*. *Chiloé en el siglo XX*. Chiloé, Chile: La Bauda Ediciones.

Muñoz, R. (2019). *Técnicas para cegar a los peces.* Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso.

Muñoz Gomá, O. (2017). La industrialización chilena del siglo XX como proyecto de transformación. *Contribuciones Científicas y Tecnológicas, 41*(1), 31-40.

Música Popular. (s/f). *Millaray*. Música Popular. Recuperado de: https://www.musicapopular.cl/grupo/millaray/

Nahuelpan,H. y Anedo, J. (2019). Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX. *Historelo. Revista de historia regional y local, 11*(21), 211-248

Naranjo, S. (Productor) y Evans, D. (Director). (2018). *Williche Kimün Cap. 2 De la memoria del olvido.* Chiloé, Chile: Consejo General de Caciques Williche de Chiloé.

Narroll, R., Berndt, R., Bessac, F., Chapple, E., Dole, G., Driver, H., Ducey, P., Ember, M., Fuchs, H., Hoffmann, H., Jaspan, M., Landy, D., Leach, E., Von Mering, O., Messing, S., Moore, F., Mukherjee, R., Murdock, G., Hehl, A., Gideon., Sjoberg, A., Triandis, L., C.F. Voegelin., Watson. L. y Whiting, J. (1964). On Ethnic Unit Classification. *Current Anthropology,5*(4), 283-312.

Núñez, D, (2018). Chonos, payos y williche del sur de Chiloé. En E. Mondaca, E. Uribe, S. Henríquez, y V. Torres. (Eds.), *Archipiélago de Chiloé: Nuevas lecturas de un territorio en movimiento* (pp.37-56). Chiloé, Chile: Editorial CESCH.

Núñez, D. (2022). El sustrato indígena de los seres mitológicos de Chiloé. *Bajo la lupa.* Recuperado de: https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-sustrato-indigena-de-los-seres-mitologicos-de-chiloe

Oberti, A. (2010). ¿Qué le hace el género a la memoria? En J. Pedro y C. Wolff. (Eds.), *Gênero, Feminismos e ditadutas no cone sul* (pp. 13-30). Florianópolis, Brasil: Mulheres.

Oyarzún, D. (2008). *Festival Costumbrista Chilote: Significados identitarios de las y los chilotes* (tesis de magister). Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile.

Pagán-Torres, O. (2020). Dios, religión y Desastres Naturales: una perspectiva psicológica. *Asociación de Psicología de Puerto Rico, Boletín 43*(2), 15-17.

Paillaef, J. (2019). *Los mapuche y el proceso que los convirtió en indios. Psicología de la discriminación*. Santiago, Chile: Catalonia.

Peñaloza, B. (2011). *Memorias de la vida y la muerte. De la represión a la justicia en Chile, 1973-2010* (tesis de doctorado). Universitat de Barcelona, Barcelona, España.

Pérez , P y Pozzi, C (2012). Introducción. En P. Pérez y C. Pozzi. (Eds.), *Historia oral e historia política, izquierda y lucha armada en América Latina, 1960-1990* (pp 7 - 17). Santiago, Chile: LOM; Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Petir-Laurent, C. (2013). *Identidad cultural en el objeto y diseño de souvenirs. El caso de Chiloé* (tesis de doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

Pollak, M. (2006). Memoria, olvido, silencio. La Plata, Argentina: Ediciones al margen.

Pandolfi, L. (2016). *Caleucho. Mitología de una incomprensión*. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala

PRAIS Ancud. (2022). *La memoria de los otros*. Chiloé, Chile: La Bauda Ediciones.

Prins, G. (1993). Historia, antropología y fuentes orales. *Historia y fuente oral,* (9), 21-43.

Portelli, A. (2004). El uso de la entrevista en la historia oral. *Anuario de historia,* (20), 35-48.

Portelli, A. (2016). El asesinato de Luigi Trastulli (Terni 17 de marzo de 1949). La memoria y el acontecimiento. En A. Portelli. *Historias orales. Narración, imaginación y diálogo.* La Plata, Argentina. Prohistoria Ediciones; FaHCE, UNLP.

Portelli, A. (2017). Historia oral, diálogos y géneros narrativos. *Anuario*, (26), 9-27.

Portelli, A. (2017b). El uso de la entrevista en la historia oral. *Anuario,* (20), 36-48.

Portelli, A. (2018). Prólogo. En P. Flier. (Cord), *Historias detrás de las memorias* (pp. 9-15). La Plata, Argentina: Universidad Nacional de La Plata.

Quijano, A. (2014). América Latina en la economía mundial. En A. Quijano. *Cuestiones y Horizontes, Antología esencial* (pp. 199-214). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Radio Chiloé. (s/f). *Nosotros*. Radio Chiloé. Recuperado de: https://www.radiochiloe.cl/?page_id=12

Radio Pudeto de Ancud. (s/f). *Historia*. Radio Pudeto de Ancud. Recuperado de: https://www.pudeto.cl/?page_id=23

Ramírez, Y. (2019). Las fiestas patronales: apuntes para su estudio. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales.*

Rivera, R. (1996). Estructura agraria y organizaciones campesinas en Chile. En L. Zomosc, E. Martínez y M. Chiriboga. (Coords.), *Estructuras agrarias y movimientos campesino en América Latina (1950-1990)* (pp. 171-197). Madrid, España: Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, secretaría técnica.

Sahady, A., Bravo, J. y Quilodrán, C. (2009). La cocina chilota: el genuino lugar de encuentro de una comunidad bordemarina. *Revista Invi, 24*(67), 155-172.

Santana, R. (2000). Para la historia de la autonomía regional de Chiloé. Bandera Pirata en Chiloé. Larga marcha. Recuperado de: https://www.robertosantanaulloa.com/products/para-lahistoria-de-la-autonomia-regional-de-chiloe/

Salazar, G. (2003). *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. Santiago, Chile: LOM

Saldivar, J. (2017). Etnografía histórica del nazareno de Caguach de Chiloé, Chile. *Revisa Austral de la Ciencias Sociales,* 33, 77-88.

Salieres, M., Le Griz, M., Vera, W. y Billaz, R. (2005). La agricultura familiar chilota en perspectiva. *Revista LIDER, (13)*, 79-104.

Sanchez, G. (1988). Religiosidad popular. En B. Bravo. (Comp.), *Vocabulario de religiosidad popular* (p. 142). México: Da-Bar.

Sara Curumilla. (2023). *Sin Título.* Sara Curumilla. Recuperado de: https://twitter.com/saracurumilla/status/1691597962353262636/photo/1

Serrano, S. y Rengifo, F. (2012). *Historia de la Educación en Chile (1810-2010). Tomo I. Aprender a leer y escribir (1810-1880)*. Santiago, Chile: Ediciones Taurus.

Siayès, E.J. (2943). *¿Qué es el tercer Estado?* Buenos Aires, Argentina: América Lee.

Silva, J. (2019). Memoria e historia o Historia y memoria ¿una realidad distinta? *Ciencia Nicolaita*, (76), 8-22.

Sims, M., Stephens, M. (2005). Living Folklore: Introduction to the Study of People and their Traditions. Logan, Estados Unidos: Utah State University Press.

Smith, A. (1994). Tres conceptos de nación. *Revista de Occidente*, (161), 7-22.

Smith, A. (2000). *Nacionalismo y modernidad.* Madrid, España: Istmo.

Stallings, B. (2001). Las reformas estructurales y el desempeño socioeconómico. En R. Ffrench-Davis y B. Stallings. (Eds.), *Reformas, crecimiento y políticas sociales en Chile desde 1973* (pp.23-60). Santiago, Chile: Naciones Unidas; LOM.

Sublette, G. (1989). Cancionero chilote. *Aisthesis*, (22), 59-75.

Thompson, P. (1988). *La voz del pasado. Historia Oral*. Valencia, España: Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació.

Thompson, P. (2014). Historia oral y contemporaneidad. *Anuario*, (20), 15-34

Torres, V. y Montaña, A. (2018). Acumulación salmonera en Chiloé. En E. Mondaca, E. Uribe, S. Henríquez, y V. Torres. (Eds.), *Archipiélago de Chiloé: Nuevas lecturas de un territorio en movimiento* (pp.59-96). Chiloé, Chile: Editorial CESCH.

Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla.* México: Fondo de Cultura Económica.

Traverso, E. (2018). *El pasado, instrucciones de uso.* Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Trivero, A. (2004). *1712: La gran rebelión de los mapuche de Chiloé*. Chile: Ñuke Mapuförlaget.

Trivero, A. (2005). *Los primerso pobladores de Chiloé*. Chile: Ñuke Mapuförlaget.

Trivero A. (2014). *Trentrenfilú.* Santiago, Chile: Ediciones Tácitas.

Trivero, A. (2016). *Fray Hilario Martínez. Siguiendo las huellas de su santería*. Santiago, Chile: Ediciones Tácitas.

Trivero, A. (2018). *Horizonte cultural mapuche. Desde su formación hasta el tiempo actual*. Chile: Ñuke Mapuförlaget.

Trivero, A. (s/f). ¿Mapuches, williches o veliches? ¿Cuál identidad para el pueblo originario de Chiloé?. Recuperado de: https://www.academia.edu/36444928/LOS_VELICHES_pueblo_originario_de_Chilo%C3%A9

Trujillo, C. (2001). Prólogo. En C. Trujillo. (Ed.), *Aumen. Antología poética* (pp.5-24). Valdivia, Chile: Ediciones Aumen.

Trujillo, C. (2014). José Donoso en Chiloé y la escritura de La Desesperanza. *Anales de Literatura Chilena,* (22), 225-242.

Renan. E. (2000). ¿Qué es una nación? En A. Fernández. (Ed.), *La invención de la nación* (pp. 53-66). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial SRL.

Ulloa, C. y del Valle, C. (2014). Una mirada a la cultura en la isla de Chiloé (Chile) desde la lógica de la industria cultural. *Tram(p)as de la comunicación y la cultura,* 77, 5-16.

Universidad Católica Silva Henríquez y Universidad de Magallanes. (2022). *Estudio de Caracterización Antropológica del pueblo Selk´nam en la actual Provincia de Tierra del Fuego, Región de Magallanes y Antártica Chilena.* Chile: Ministerio de Desarrollo Social y Familia.

Urbina Burgos, R. (1996). *Castro, castreños, chilotes. 1960-1990.* Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Urbina Burgos, R. (2002). *Chiloé en los tiempos del fogón. 1900-1940.* Valparaíso, Chile: Editorial de la Universidad Playa Ancha.

Urbina Burgos, R. (2007). El pueblo chono: de vagabundo y pagano alzado a cristiano y sedentario amestizado. En F. Navarro. (Ed.), *Orbis Incognitus. Avisos y legajos en el Nuevo Mundo. Homenaje al profesor Luis Navarro García, Tomo I* (pp. 325-346). Huelva, España: Ediciones Universidad de Huelva.

Urbina Burgos, R. (2010). *El municipio y la ciudad de Castro.* Concepción, Chile: Okeldán.

Urbina Burgos, R. (2012). *La periferia meridional indiana. Chiloé en el siglo VIII*. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitaria de Valparaíso.

Urbina burgos, R. (2012b). *Fragmentos de la cotidianeidad de los chilotes. Castro 1940-1949.* Concepción, Chile: Okeldán.

Urbina Burgos, R. (2013). *Gobierno y sociedad en Chiloé colonial.* Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Urbina Burgos, R. (2013b). *Aspectos del diario vivir de los chilotes. Castro 1950-1960.* Concepción, Chile: Okeldán.

Urbina Burgos, R. (2016). *Ancud. Una capital decimonónica (1800-19000). Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.*

Urbina Burgos, R. (2016b). Chiloé y Chile: dos mundos coetáneos. En Museo de Arte Precolombino, *Chiloé* (pp. 122-178). Chile: Museo de Arte Precolombino.

Urbina Avendaño, R. (2917). *Pastor Amigo*. *Biografía de Monseñor Juan Luis Ysern*. Buenos Aires: PPC Cono Sur.

Urbina Carrasco, M.X. (2013). La situación de Chiloé durante las guerras de independencia. En S. O'Phelan y G. Lomné. (Eds.), *Abascal y la contra-independencia de América del Sur* (pp. 187-226). Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad Católica del Perú

Urbina Carrasco, M.X. (2016). De la conquista a la república. En Museo de Arte Precolombino, *Chiloé* (pp. 122-178). Chile: Museo de Arte Precolombino.

Urbina Carrasco, M.X. (2016b). Interacciones entre españoles de Chiloé y chonos en los siglos XVII y XVIIIi: Pedro y Francisco Delco, Ignacio y Cristóbal Talcapillán y Martín Olleta. *Chungará. Revista de arqueología chilena, 48*(1), 103-114.

Uribe Muñoz, J.E. (2021). *Enajenación, Identidad y cultura. Tres ensayos de pensamiento decolonial en el Chiloé del siglo XXI.* Buenos Aires, Argentina: Analéctica.

Uribe Muñoz, J.E. (2023). Consideraciones sociohistórica respecto a las mociones legislativas que buscan la secesión del pueblo mapuche y el reconocimiento del pueblo huilliche. *El Ciudadano.* Recuperado de: https://www.elciudadano.com/columnas/consideraciones-sociohistoricas-respecto-a-las-mociones-legislativas-que-buscan-la-secesion-del-pueblo-mapuche-y-el-reconocimiento-del-pueblo-huilliche/07/21/

Uribe Velásquez, M. (1982). *Crónicas de Chiloé*. Santiago de Chile: Alfabeta Impresores.

Vitale, L. (1997). *Historia social comparada de los pueblos de América Latina*. *Tomo I*. Chile: Comercial Atelí y Cia. Ltda. Y Ediciones Plaza.

Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistema mundo. Una introducción.* España: Siglo XXI.

Wikicharlie. (s/f). *Historia de la radio en Chile*. Wikicharlie. Recuperado de: https://wikicharlie.cl/w/Historia_de_la_Radio_en_Chile#cite_ref-87

Winn, P. (2013). *La revolución chilena.* Santiago, Chile: LOM.

Yáñez, C. (2019). Desde la "proyección folkórica" a la folckcomunicación: el género folklórico como espacio para la comunicación local en el Archipiélago de Chiloé, sur de Chile. *Human@e, 13*(2).

Yáñez, C. (2020). La huella del profesorado normalista en la configuración del campo folclórico en Chiloé: Maestros, cultores y folcloristas. *Revista musical chilena, 75*(236), 156-174.