

**CHILOÉ Y LOS DILEMAS DE SU IDENTIDAD CULTURAL ANTE  
EL MODELO NEOLIBERAL CHILENO: LA VISIÓN DE LOS  
ARTISTAS E INTELLECTUALES<sup>1</sup>**

Dilemmas of cultural identity in a Chiloe faced with the Chilean neoliberal  
model

*Sergio Mansilla Torres\**

Resumen

El Archipiélago de Chiloé, en los últimos 30 años, a raíz de la masificación de la industria acuícola y de la introducción de una creciente economía de mercado en la isla, ha sufrido importantes transformaciones culturales que han puesto en entredicho la continuidad de la cultura tradicional de Chiloé, esa que viene desde el período colonial. En este trabajo se exponen y se comentan algunas de las visiones que los intelectuales chilotes tienen sobre los actuales dilemas y transformaciones de la identidad cultural del Archipiélago.

Palabras clave: identidad de Chiloé, neocultura chilota, neoliberalismo, tradición de Chiloé, modernidad de Chiloé.

Abstract

The Archipelago of Chiloe, in the last 30 years —due to the massive increase of fishing industry and the introduction of a growing market economy on the islands— has suffered important cultural transformations. These changes have challenged the continuity of Chiloe's traditional culture, which comes from the colonial period. This paper presents some of the present dilemmas and transformations of the Archipelago's cultural identity and discusses its cultural implications.

Key words: Chiloe Identity, chilote neo-culture, neoliberalism, chiloe tradition, chiloe modernity.

PRESENTACIÓN

Hace ya algunos años Philippe Grenier sugería dos grandes tareas en los futuros estudios sobre Chiloé: “tratar de ‘salvar la memoria’ (pues) ella se

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la ejecución del Proyecto N° 1050623, financiado por el Fondo de Ciencia y Tecnología (FONDECYT), de Chile.

está perdiendo, que uno lo quiera o no, con los años que van pasando”; la otra, “reflexionar colectivamente, entre todos los que piensan que hay que rechazar de igual manera, por una parte, el inmovilismo, la afición incondicional a lo que existe. Y por otra parte, la aceptación ciega de cualquier cambio, siempre disfrazado con la palabra atractiva de *progreso*”. (20-21)

Si bien falta mucho por hacer, se ha avanzado, en un rango significativo, en la discusión sobre la identidad de Chiloé, discusión motivada, en gran medida, por el impacto de las transformaciones socioculturales del archipiélago que vienen aconteciendo desde los años 60 del siglo XX y que se han agudizado, dramáticamente, a partir de los años 80. Sin temor a equivocarnos, diríamos que todos los artistas e intelectuales chilotes, nativos y adoptivos, residentes en el archipiélago o no, hace tiempo que vienen escribiendo y/o discutiendo sobre el tema.<sup>2</sup> Existen, por cierto, posiciones diferentes y a veces encontradas, pero hay un denominador común: la convicción de que las islas están viviendo un momento crítico de su historia, a tal punto que, como nunca, corren el riesgo de que su espesor cultural heredado literalmente desaparezca ante la arremetida de la cultura mediática de las relaciones de producción capitalista. Pero, al mismo tiempo, en todos yace la convicción de que el nuevo escenario ofrece una posibilidad inédita de rearticular la identidad cultural a través de la cooptación de elementos culturales exógenos que vengan a enriquecer la identidad local y de desechar aquellos elementos disfuncionales tanto de la modernidad global como de la tradición local y producir, así, una trama de síntesis culturales que instalen a Chiloé en el carro delantero de la cultura global y no en una posición simplemente subalterna, colonizada.

Se trata de una tarea en curso, cuyos resultados están por verse. Pero, de acuerdo con nuestras indagaciones en terreno, tenemos la certeza de que la “revolución capitalista” está afectando y seguirá afectando, sin duda, la identidad cultural chilota; pero esta, con su remanente de tradición y memoria, no desaparecerá, al contrario. Las notas que siguen son, de hecho, una reflexión —a partir de las opiniones de un número de artistas e intelectuales— acerca de la potencia cultural que Chiloé ha acumulado por casi 500 años y que, a mi parecer, es la condición que está haciendo posible que Chiloé no esté siendo simplemente borrado del mapa de las diferencias culturales, no obstante, sus innegables transformaciones modernas.

---

<sup>2</sup> Un ejemplo de estas discusiones lo hallamos en *Chiloé a 500 años*, publicado en 1992 con financiamiento de la Municipalidad de Castro. La misma Municipalidad de Castro, primero a través del Liceo y luego a través de su Departamento de Cultura, desde hace 20 años viene publicando la *Revista de Cultura de y desde Chiloé* en la que se publican diversos estudios que, de un modo u otro, discuten la identidad y la historia insular.

Durante los meses de septiembre de 2005, en Ancud, y enero de 2006, en Castro, Achao y Quellón, tuve la oportunidad de entrevistar a una serie de creadores y pensadores chilotes, nativos y adoptivos, residentes todos en Chiloé, a excepción de Jaime Barria y Nelson González (residen en Puerto Montt). Son estos entrevistados quienes en el presente trabajo aparecen bajo el rótulo de “artistas e intelectuales” en el sentido de *intelligentsia*, según el significado que Trosky le da a este concepto.<sup>3</sup> Se trata de personas que, en su particular área de trabajo, generan artefactos semióticos que, de un modo u otro, impactan en el paisaje cultural, en la medida que agregan elementos que, de no ser por ellos, no existirían. En el trabajo que sigue no hago referencias a todos los entrevistados ni tampoco analizo *in extenso* los puntos de vista individuales sobre la identidad cultural de Chiloé. Mi esfuerzo se orienta, por ahora, a plantear de modo general una serie de consideraciones que pongan en evidencia los tópicos fundamentales que hoy por hoy, cuando el neoliberalismo es la dominante cultural y política en las relaciones de producción, se están pensando y discutiendo en el seno de la *intelligentsia* chilota.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Intelligentsia: “capa social que comprende todos los géneros de profesiones intelectuales”. Trosky toma esta definición de Max Adler y la hace suya para examinar por qué la intelligentsia europea, en el cambio de siglo XIX al XX, ha sido tan refractaria a las ideas socialistas. Las profesiones intelectuales, más que las manuales, implican un nivel mayor de dependencia del sistema económico, y del orden político que lo sustenta, en la medida en que el sistema les permite pensar y crear (realizarse como individuos) y, en la mayoría de los casos, llevar un estilo de vida bastante acomodado, superior, en todo caso, al del obrero. (Cfr. “La intelligentsia y el socialismo”, artículo a propósito del libro de Max Adler *Socialismus und Intellektuellen*, Viena, 1910, publicado en la revista *Sovremienni Mir* en 1910 por Trotsky). Esta observación es relevante para el presente trabajo, pues la emergencia de una “capa social” de intelectuales profesionales en Chiloé es un fenómeno que acontece con y gracias a la consolidación del sistema productivo capitalista en el archipiélago. Para efectos de estas notas “intelligentsia” alude, en realidad, a la elite de creadores de artefactos discursivos y materiales que agregan significados a los ya existentes. Entiéndase que las personas entrevistadas no constituyen todo el universo de los creadores chilotes actuales; pero son, sin duda, autores y artistas que han tenido roles decisivos y reconocidos a la hora de crear artes visuales, literatura, música, arquitectura, historia y etnología.

<sup>4</sup> Mis agradecimientos a Jaime Barria, músico; Nelson González, arquitecto; Rosabetty Muñoz, poeta; Juan Galleguillos, político, gobernador de Chiloé al momento de la entrevista; Rodrigo Muñoz, fotógrafo; Verónica Muhr, pintora; Marcos Uribe, músico; Teófilo Cárdenas, arquitecto; Nelson Torres, poeta; Mario García, poeta; Mario Contreras, poeta; Renato Cárdenas, historiador y etnógrafo; Estanislao Jorquera, pintor, publicista; Edward Rojas, arquitecto, profesor universitario; Viviana Álvarez, músico; Héctor Leiva, músico, profesor rural; Alfredo Chatruc, músico; Alejandro Barrientos, pintor; Ramón Yáñez, músico; Constantino Contreras, filólogo, escritor; Maribel Lacave, poeta. Sin sus valiosas observaciones este trabajo no habría sido posible.

## APRENDIENDO A VIVIR EN EL AGUA SALADA

La lenta incorporación de Chiloé al mundo global contemporáneo, que comenzó a partir del terremoto de 1960, se ve bruscamente acelerada a partir de inicios de la década de 1980, cuando la industria de cultivos marinos (principalmente salmoneras) instala grandes criaderos de salmones en los canales chilotes, lo que genera una gran necesidad de mano de obra, dando paso a un todavía no concluido proceso de proletarización del antiguo campesinado isleño. Consignemos que este campesinado, hasta la década de 1950, fue una mezcla de pequeño agricultor independiente con pescador artesanal, artesano en lana, maderero en los bosques chilotes y trabajador temporero en el norte de Chile y/o en Patagonia chilena y argentina (eran los llamados “viajeros”).<sup>5</sup>

En los últimos 20 años, Chiloé se ha convertido en un poderoso polo de atracción turística a partir de la explotación de la imagen (estereotipadas pero profusamente difundida por los operadores turísticos) de un Chiloé natural, mágico y mitológico, presumiblemente anclado todavía en una ruralidad que en muchos aspectos pareciera ser premoderna y que, a juzgar por el creciente flujo turístico, estaría satisfaciendo las necesidades de exotismo de un visitante de origen urbano que busca la diferencia y la “autenticidad” cultural y natural, como si en las islas estuviera aquello “otro” que su entorno urbano, sobresaturado de modernidad, ha reprimido u olvidado. La imagen de un Chiloé natural, mítico y mágico tiene, sin duda, una base de realidad: existe, en efecto, un vasto conjunto de relatos mitológicos y leyendas que constituyen un verdadero sistema de inteligibilización imaginaria del mundo cotidiano, que, con la excepción de Rapa Nui, no tiene parangón en el resto de Chile. Asimismo, los paisajes rurales isleños son de una belleza natural deslumbrante, donde hallamos pequeños poblados cuya arquitectura tradicional en madera —caracterizada entre otras cosas por el uso extensivo

---

<sup>5</sup> Cabe aclarar que los oficios del campesinado chilote tradicional estaban (y todavía lo están) claramente distribuidos por género: los hombres se encargan de la pesca, la extracción de la madera, la construcción de casas, embarcaciones y toda clase de “artilugios” de madera; asimismo, la mayor parte de los trabajadores temporeros en Patagonia eran hombres (las mujeres que emigraban a Patagonia lo hacían normalmente para no volver). Las mujeres, por su lado, se encargaban del cuidado del hogar, de la artesanía en lana, de mariscar; ellas eran las que sabían de medicina doméstica (muchas eran parteras), de rezos y prácticas religiosas familiares y comunitarias (en rigor, la mujer era la guardiana espiritual-cultural del Chiloé antiguo, aunque en la esfera pública las autoridades religiosas y políticas eran casi siempre hombres). La agricultura era un trabajo que hombres y mujeres hacían en conjunto; pero, ante la ausencia temporal o definitiva del varón, la mujer asumía en plenitud la actividad de la agricultura sumada a todas sus otras tareas.

de la tejuela de alerce— constituye una ineludible y poderosa singularidad identitaria.<sup>6</sup>

Es igualmente cierto que en el terreno de las relaciones interpersonales la sociedad chilota no es idéntica a cualquier sociedad occidental capitalista, aunque cada vez se acerque más a un estilo de vida individualista y competitivo. “En Chiloé la vida es más democrática; es más participativa (...) hay mucho intercambio, mucha comunicación; hay lazos sociales fuertes que se cultivan todo el tiempo (...) hay colectivización de los temas culturales”. Es la visión de Maribel Lacave, poetisa de origen canario avecindada hace un par de años en la isla de Quinchao (entrevista personal, 2006); visión que —más allá de ser debatible— revela un Chiloé que, al menos para muchos foráneos, ofrece, en pleno siglo XXI, en el país tal vez más neoliberal de toda América Latina, una singularidad cultural gratificante en la medida en que lo chilote se lo vivencia como una isla de tradición premoderna, a escala humana, donde la naturaleza, los mitos, la religiosidad popular, la solidaridad comunitaria siguen rigiendo el modo de vida de sus habitantes.

Desde 1975, sin embargo, y aprovechando las franquicias del modelo de libre mercado implantado por el gobierno de la época, los mares chilotes han sido masivamente ocupados por cultivos marinos, cuyos productos son exportados prácticamente en un 100% a países del primer mundo, sobre todo, salmones, ostras y mitílidos.<sup>7</sup> Este hecho está produciendo una rápida y violenta privatización, a gran escala, de los mares que alguna vez fueron los canales y las playas por donde libremente pescaban y mariscaban los antiguos

---

<sup>6</sup> En el Chiloé actual hallamos mitos y leyendas locales, gastronomía propia, música y danzas representativas de la singularidad cultural de las islas, religiosidad popular que aun hoy mantiene rasgos del período de evangelización colonial llevada adelante por los jesuitas; arquitectura y diseño propios usando la madera como material de base (famosos son los “palafitos” de Castro y las iglesias); artesanía textil en lana, carpintería de ribera para la fabricación de embarcaciones, prácticas de vida social organizadas sobre la base del trueque de servicios (la así llamada “minga”); creación y recreación de piezas musicales “folclóricas”. Estos son algunos de los elementos culturales “tradicionales” activos en el archipiélago de Chiloé. Para mayor información sobre características y vigencia de elementos culturales tradicionales en el Chiloé actual, remitimos a *El libro de la mitología. Historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*, de Renato Cárdenas, y a *Chilhué. Tradición, misterio*, de Humberto Soto Pérez. Asimismo, en librerías y en ferias de Chiloé se puede hallar un sinnúmero de folletos y cuadernillos sobre mitología chilota, la mayoría de los cuales no pasan de ser descripciones estereotipadas hechas *ex profeso* para turistas. Un notable trabajo, sin embargo, sobre mitología chilota, en lo que concierne a su función epistemológica y de inteligibilización de lo real cotidiano, lo hallamos en *Chiloé cultura de la madera. Proceso a los brujos*, de Mauricio Marino y Cipriano Osorio.

<sup>7</sup> La mayoría de los cultivos pertenecen a empresas transnacionales, aunque últimamente han aparecido cultivos a pequeña escala —de choritos especialmente— que replican la antigua agricultura de minifundio.

habitantes de Chiloé. Aunque los efectos de este proceso de transformación capitalista sobre la organización social y sobre la identidad cultural heredadas son todavía difíciles de evaluar con entera precisión, podríamos decir, sí con seguridad, que —hoy por hoy— la cultura de Chiloé se halla en una etapa terminal de “smoltización” cultural.<sup>8</sup> “Smoltización” es un término tomado de la crianza del salmón que alude a la etapa en que éste, desde su condición de alevín que vive en agua dulce se convierte en smolt: pasa progresivamente a vivir en el agua salada donde llegará a la etapa de adultez. La “smoltización” de la cultura chilota, tal como lo plantea Cárdenas, equivale a admitir que la “cultura tradicional” de las islas ha sido afectada de tal manera por la cultura exógena global, que esta “cultura tradicional” ha llegado a un punto de no retorno al espacio cultural anterior, aquél del “agua dulce”: una forma de vida aislada, tranquila, ajena a las presiones de la modernidad. Chiloé es, a estas alturas, parte del mundo global no sólo por el aparato productivo exportador acuícola allí instalado, sino, sobre todo, por el hecho de que las islas reciben torrentes de significados culturales provenientes del mundo exterior tanto por los medios como por la educación formal y, en una medida nada despreciable, también por la inmigración de obreros que se incorporan a las actividades acuícolas y sus derivados, de ejecutivos y profesionales de la acuicultura (el puerto de Quellón es un caso paradigmático al respecto), y de un volumen —todavía pequeño, pero influyente— de artistas e intelectuales provenientes la mayoría de Santiago (sobre todo, en Castro y Ancud, las dos ciudades más importantes de Chiloé).

Esta “smoltización” es sentida, comprendida y vivenciada de maneras diversas por artistas e intelectuales chilotes (de nacimiento y por adopción). Atrincherados unos en una defensa apasionada de la tradición, analizan su tiempo presente esencialmente como un proceso de pérdida sobre el que superponen imágenes de una memoria elegíaca que los retrotrae inevitablemente a años anteriores a 1973. La defensa dura del “Chiloé tradicional” es, en verdad, un discurso de rechazo radical del actual modelo de desarrollo neoliberal chileno y, a la vez, el reconocimiento de que, frente a él, no hay más alternativas que aceptarlo con la resignación de quien ha de acostumbrarse a vivir con una enfermedad crónica o, en su defecto, marginarse en el territorio de la memoria de lo ya perdido. Aunque la creciente conciencia identitaria entre los intelectuales chilotes puede ser leída como un proceso de construcción de una actitud cultural-política moderna (en el sentido de ser emancipatoria) que no es simplemente parasitaria de lo exógeno capitalista y sólo reactiva ante el modelo de desarrollo y de cultura

---

<sup>8</sup> Tomo el concepto del historiador y etnógrafo local Renato Cárdenas Álvarez. (Entrevista personal, 2006)

ofrecido por el neoliberalismo en su versión chilena.<sup>9</sup> Se trata, sin embargo, de un proceso contradictorio, en el que discursos identitarios militantes a veces obnubilan sus propios fundamentos. Después de todo, quienes más rechazan la modernidad neoliberal de Chiloé, sobre todo, los intelectuales chilotes de origen, no ven o se resisten a aceptar el hecho de que su crítica radical es producto sistémico de la propia modernización cultural de la sociedad chilota que ha dado paso, entre otras cosas, a la aparición de una clase intelectual y a la emergencia de una crítica política sobre la identidad cultural chilota, algo que se ha terminado, volviéndose un componente más del paisaje cultural isleño actual (aunque se trate de un componente todavía poco visible).

Por su lado, los intelectuales de origen no chilote radicados en las islas se sienten, en general, más cómodos en el vértigo de los cambios. Se saben parte de las transformaciones y buscan participar en la “smoltización” cultural como sujetos agentes de la misma y no sólo como sujetos sentados a la vera del camino de las transformaciones socioculturales isleñas, contribuyendo a menudo, y quizás a su pesar, a alimentar estereotipos culturales que terminan favoreciendo la mercantilización de la cultura chilota actual. No es que no estén conscientes de los peligros que entraña la metamorfosis societal de Chiloé o que asuman, sin más, actitudes celebratorias de la rápida modernización capitalista del archipiélago. En rigor, están bastante lejos de estas actitudes, y a menudo, por lo menos en aspectos relativos a determinadas prácticas culturales (e. g., prácticas creativas en la música, la artesanía, la arquitectura), asumen posiciones radicalizadas de defensa de la pureza de la tradición, conscientes de que una modernidad neoliberal sobresaturada empuja a muchos (empezando por ellos mismos) a una búsqueda casi desesperada de “otras” experiencias de modernidad que los instalen, aunque sea como simulacro, en la otredad de la sociedad de consumo metropolitana. Sería, con todo, injusto reducir la adopción de la identidad chilota sólo como estrategia de evasión de sus espacios de origen. Hay en ellos un genuino compromiso cultural y político con la comunidad isleña que se traduce en la asunción de tareas de educación, de animación cultural variada, de contribución, por diversas vías (debate público u ofertas artísticas varias, por ejemplo), al enriquecimiento del espesor cultural chilote.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Uso el adjetivo “emancipatorio” pensando en una de las marcas claves de la modernidad: “su conciencia del tiempo y su autocercioramiento” (Habermas, 11) que se traduce en la emergencia de una racionalidad, a la vez, crítica e instrumental a partir de la conciencia historizada de la vida social que escruta recurrentemente los fundamentos de la “casa del ser” y que proyecta siempre el futuro en un horizonte de ruptura con el hoy y el ayer.

<sup>10</sup> Alfredo Chatruc, p. e., proveniente de Buenos Aires, ha sido una persona clave para el éxito musical y social de los talleres de música docta en Castro. Se ofrecen como actividad de la Escuela de Arte y Cultura sostenida por la Municipalidad de Castro.

## TRADICIÓN Y MODERNIDAD: EMERGENCIA DE LA NEOCULTURA CHILOTA

La tensión/negociación entre la “tradicición” y la “modernidad” no es, por cierto, un asunto fácil de abordar, no sólo porque involucra conceptos debatibles en su significado, sino, sobre todo, porque en el caso de Chiloé se trata de un proceso sociocultural de efectos culturales y políticos vastos que inciden nada menos que en la manera cómo una comunidad se imagina y se conceptualiza a sí misma en un momento de cambio histórico, proceso en el cual las visiones de los intelectuales (en el sentido que le estamos dando a esta palabra para nuestros propósitos críticos) cumplen a la larga un rol decisivo en la modelación del discurso identitario. “La tradición —nos dice Estanislao Jorquera, actual encargado del Museo de Arte Moderno (MAM) en Castro— no es usar el sombrero del abuelo, sino usar el sombrero (‘el que te toque’) como lo hubiera usado el abuelo” (entrevista personal, 2006). Saber cómo era el sombrero del abuelo no es tan difícil: bastaría con indagar en fuentes museográficas, históricas o patrimoniales y hallaríamos, si no el sombrero mismo, sí la información suficiente para reconstruirlo y agregarlo al escaparate de los objetos de la memoria. Pero, ¿cuál memoria? ¿La del museo que se contenta con ofrecernos una serie de objetos o reproducciones de objetos no vigentes, propios de un pasado definitivamente clausurado ante el cual se nos invita, a lo más, a una contemplación nostálgica, hierática, fetichista, deshistorizada en definitiva? ¿O aquella que se nos manifiesta como un campo de representaciones inestables del pasado —y que pueden estar, desde luego, también motivadas por objetos de museo— en relación dialógica y dialéctica con las representaciones todavía más inestables y fragmentarias del presente? Asimismo, cabría preguntarse: ¿por qué tener que recurrir al abuelo, a su sombrero y al modo cómo usaba esta prenda si, en definitiva, se trata de un sujeto de otra época, que vivió lo suyo en su momento y que, además, si el presente resulta tan tensionante que hay que volver la mirada al pasado, será porque el abuelo, a su turno, no supo legar a sus descendientes sino una forma de vida condenada al fracaso y a la desaparición?

Jorquera insinúa, respecto de estas interrogantes, una respuesta: la apropiación de la tradición, en el aquí y el ahora; no consiste en instalar los objetos del pasado en el presente, sino en el mantenimiento del sentido humano de estos, los modos de ser y existir de “los antiguos” a partir de y con los objetos suyos y nuestros. Es decir, la continuidad de la tradición cultural es la continuidad de las significaciones identitarias que emergen de la particular manera cómo los antiguos tuvieron de relacionarse y vivenciar su entorno material de cada día. Existiría, en consecuencia, una especie de

“esencialidad” cultural permanente que habría que descubrir y visibilizar por la vía de asumir un compromiso de militancia identitaria con las cosas del mundo de hoy para preservar un sentimiento de diferencia cultural afirmativo y territorializado, gatillador de prácticas artísticas y culturales desde y para un territorio-comunidad imaginado como propio y a la cabeza de las representaciones de lo global.

Cuando los arquitectos Edward Rojas y Eduardo Feuerhake encabezan la fundación del Museo de Arte Moderno de Castro, en 1988, la iniciativa fue recibida con una mezcla de asombro, escepticismo y entusiasmo por la comunidad artística nacional. Ante la reiterada pregunta: ¿por qué un museo de arte moderno en Chiloé?, la reiterada “respuesta”: ¿y por qué no un museo de arte moderno en Nueva York? ¿Acaso sólo Nueva York tiene el derecho intransferible de ser territorio de museos de arte? En efecto, ¿por qué los espacios periféricos no pueden ser también espacios para el arte contemporáneo y brindar, así, a sus habitantes una experiencia de modernidad estética que de otro modo disfrutarían sólo las elites de los centros metropolitanos? La experiencia del MAM de Castro, por encima de las dificultades prácticas de orden financiero para la construcción de la infraestructura adecuada, y su funcionamiento como lugar de exposiciones y de encuentros de pintores nacionales y extranjeros, constituye un ejemplo, parcialmente exitoso, de una suerte de “nacionalización” de lo global en el sentido de traer a lo local de la provincia una práctica cultural de origen absolutamente metropolitano —y apropiársela—, práctica que ha devenido, al cabo de un tiempo, nuevo componente de la identidad cultural chilota. Si bien continúan las visiones encontradas sobre la naturaleza y rol del MAM entre los intelectuales chilotes y si, además, como lo subraya el propio Jorquera, es un museo que luego de 18 años de existencia todavía no logra ser sentido como patrimonio verdaderamente comunitario (por eso su éxito es parcial), constituye una indesmentible prueba de que Chiloé tiene una capacidad instalada de “antropofagia cultural” en grado tal, que la isla no puede ser simplemente laminada por la cultura comercial populista de la sociedad de consumo global.<sup>11</sup> Pero, también, es la evidencia de cuánto ha cambiado Chiloé: una sociedad agrario-pescadora, casi autárquica, cuya cohesión se sostenía gracias a prácticas culturales iterativas de origen lejano y a la identificación con referentes religiosos y mitológicos que provienen de “lo otro” de la racionalidad occidental, ajeno —al fin— al espíritu del capitalismo, que jamás habría creado por sí sola, con su propia lógica cultural local, un museo de arte moderno. Fue necesario que se iniciara una especie de

---

<sup>11</sup> No obstante ser Chiloé un archipiélago, popularmente se le designa con la expresión “la isla”. Hago mía esta manera de nombrar este territorio.

“revolución industrial” transnacional en Chiloé y que emigraran a la isla artistas e intelectuales “orgánicos” de la modernidad urbana metropolitana, con mentalidad provanguardista (no sólo en arte, habría que decir), para que se provocara una nueva realidad cultural: la apropiación de la modernidad estética y su incorporación al tejido de la cultura local y, a la vez, al mercado simbólico global desde lo local.

La emergencia de estos nuevos registros estéticos en Chiloé, así como la aparición y mantenimiento en el tiempo de instituciones culturales desconocidas antes de la década de 1980, son evidencias de la formación de lo que Marcos Uribe denomina la “neocultura chilota”, la que —según su parecer— se halla en pleno estado de progreso como resultado de la masiva “invasión” capitalista al archipiélago que viene aconteciendo desde fines de los años 70 del siglo XX y que está todavía lejos de terminar. Esta “neocultura” sería, en rigor, efecto del proceso de “refundación neoliberal de la colonia (chilota) por el Estado de Chile” y, a la vez, una respuesta-propuesta colectiva en términos de adaptación y sobrevivencia identitaria en el nuevo escenario signado por el modo de producción capitalista. Pero la sobrevivencia tiene un precio nada fácil de pagar: para que la identidad cultural históricamente heredada no desaparezca en la bruma del olvido ante la arremetida de la cultura capitalista comercial, Chiloé, como Fausto, deberá vender su alma al sistema dominante y preservar, así, ya no el alma (o por lo menos ya no el alma de antaño) sino una fachada identitaria, una máscara ya sin rostro, reificada y reducida a la categoría de “folclore” o de estereotipo; fachada que, en la medida en que es comercializada con éxito en el mercado de los bienes simbólicos, cancela todo efecto crítico sobre las relaciones de dominación capitalista.

Esta tierra de gaviotas es también de desembarco y ocupación. Así lo ha determinado históricamente la sucesión de distintos momentos como el proceso de dominación española y su síntesis posterior. La (actual) toma y ocupación por parte del Estado chileno evidencia un nuevo proceso de concentración superior de poder por parte de nuevos grupos sociales inmigrantes que se apropian de espacios de legitimidad social y cultural isleños, y vuelven a imponer la enajenación y la desarticulación de la sociedad endógena.

En este contexto, reconocemos la existencia de elementos culturales que tratan de mantener la legitimidad de sus espacios de expresión, en conflicto con nuevas fuerzas interventoras, espumas de un modelo opuesto a la cooperación comunitaria, anclada en el ser profundo del isleño, fundido (el ser) también de cuerpos sociales y mundos culturales diversos, viejos rencores y amores tardíos. (Uribe, inédito).

El esfuerzo de Uribe por comprender el Chiloé actual descansa en la tesis de que el archipiélago, desde la conquista española hasta nuestros días, ha sido un botín para colonizadores, sean estos españoles (Castro es fundado en 1567 por Martín Ruiz de Gamboa), corsarios y piratas ingleses y holandeses, evangelizadores antiguos y modernos, el Estado chileno en el período republicano (la “independencia” de Chiloé acontece en 1826), las transnacionales de la industria acuícola en complicidad con el Estado de Chile de nuestros días o multimillonarios que hoy por hoy están comprando enormes volúmenes de naturaleza nativa.<sup>12</sup> En el pasado, por su condición isleña y aislada de los centros metropolitanos (español primero y chileno más tarde), colonizadores y colonizados, por motivos de sobrevivencia e influidos en alguna medida por la evangelización jesuita, se vieron empujados —no sin violencia, por cierto— a generar un sistema de vida cooperativo que, al cabo de cuatro siglos, conformó lo que hoy llamaríamos el Chiloé tradicional.

Sin embargo, la irrupción del proceso refundacional de Chiloé a partir de 1975-80 no es, a mi parecer, una colonización como otras acontecidas en el pasado. Dado el “empequeñecimiento” del mundo como resultado de la expansión planetaria del modo de producción-consumo capitalista, no hay razón para suponer que la nueva clase dominante, la que controla el aparato productivo industrial y financiero, necesite mestizarse con lo local popular por motivos de forzada convivencia, como sí aconteció en el pasado. La brutal segmentación social a la que ha llegado la sociedad chilena de hoy permite que la clase dirigente pueda mantenerse y reproducirse como clase instalada en el ghetto propio de los operadores del sistema neoliberal, sin necesidad de salir de él. Y Chiloé, en este ámbito, no es la excepción.<sup>13</sup>

De modo que esta “neocultura” de la que habla Uribe —o “smoltización” cultural, en términos de Cárdenas— para que no se vuelva un orden societal-cultural indiferenciado y preserve una singularidad identitaria no reificada, tendría, en última instancia, que tomar la forma de un proyecto histórico-político de descolonización que implique, por una parte, la invención y puesta en marcha de estrategias de cooptación de lo global

---

<sup>12</sup> Tal es el caso de Sebastián Piñera, próspero empresario y político que en 2004 adquirió alrededor de 120.000 hectáreas de bosque nativo milenario en el sur de la Isla Grande para crear el Parque Tantauco, proyecto que las comunidades huilliche de Chiloé no han visto con buenos ojos (*cfr.* Pedro Cayuqueo).

<sup>13</sup> No es azaroso que junto con la proliferación de cultivos marinos a gran escala hayan aparecido en Chiloé, en los últimos 15 años, escuelas y colegios privados caros a los que ningún hijo de obrero de salmonera podría ingresar, ni menos sostenerse en ellos. La nueva clase adinerada está generando sus propios aparatos de reproducción sociocultural y contribuyendo, con ello, a segmentar la sociedad insular, como ha acontecido y sigue aconteciendo en el resto de Chile.

capitalista en beneficio de lo local popular y, por otra, el copamiento de espacios culturales exógenos, en la internacionalidad cultural y comunicacional, para instalar en ellos la marca registrada de Chiloé y acceder al reconocimiento del otro. Siempre es posible que tales estrategias fracasen en el sentido de que lo que se muestra como “apropiación” de lo exógeno no sea, al fin, sino una cierta invasión cultural maquillada de “chilotismo” y que la expansión insular hacia el mundo no pase de ser una vulgar exportación de un Chiloé construido a la medida de un mercado, cuyo interés no es conocer la diversidad en cuanto tal, sino la satisfacción de necesidades de consumo capitalista de diferencia cultural (con lo que la “diferencia” se torna simulacro que anula toda genuina relación intercultural).

¿Por qué pensar, sin embargo, que siempre va a haber sólo pérdida, fracaso? El Chiloé tradicional, férreamente defendido o añorado por algunos intelectuales chilotes (no sólo por los chilotes de nacimiento) ha sido, al fin, el resultado de una síntesis, cuyo origen radica en viejas y no tan viejas invasiones y colonizaciones fundadas en la violencia, física y/o simbólica. Quizás la nueva síntesis cultural, hoy en proceso, conduzca a una modernidad isleña diferenciada que se alimenta de un poderoso sentimiento de identificación cultural que la mayoría de los chilotes siente con su tierra (sea de origen o adoptiva). “Chiloé es mi tierra querida”, reza el primer verso del “Himno a Chiloé” y esta no es, por cierto, una frase vacía para los chilotes; muy al contrario.

Uribe puntualiza una serie de rasgos que, a su entender, caracterizan el Chiloé tradicional en oposición a aquel en proceso de modernización capitalista:

Chiloé tradicional:

- 1) La propiedad familiar campesina.
- 2) El comunitarismo.
- 3) El desarrollo incipiente de las relaciones de orden capitalista.
- 4) El poblamiento urbano con fuertes lazos campesinos.
- 5) Una cultura asociada al bordemar.
- 6) Presencia y poder de las prácticas rituales asociadas a un sistema de creencias sincrético y alto sentido explicativo del mismo.
- 7) Economía doméstica de subsistencia y de intercambio menor.
- 8) Importante presencia de medios de comunicación de masas regionales (prensa escrita y radio).
- 9) Desarrollo incipiente de las telecomunicaciones (tanto la TV como la telefonía aparecen recién en los últimos años de este período de vigencia plena de la cultura tradicional isleña).
- 10) Vías de transporte terrestre poco expeditas y de difícil acceso.<sup>14</sup>
- 11) Fuertes lazos de comercio menor entre las pequeñas

---

<sup>14</sup> Recordemos que hasta 1960 la única manera de conectar a Castro con Ancud era a través de un tren de trocha angosta, cuya caldera se alimentaba con leña. El viaje duraba un día completo; hoy por carretera dura poco más de una hora.

islas aledañas y los principales centros urbanos de Chiloé (Castro, Achao, Dalcahue, Quellón, Quemchi, Chonchi y Queilen). 12) Desarrollo menor de las redes de intermediarios entre productor campesino y el consumidor urbano.

Chiloé de la modernización capitalista:

1) La propiedad industrial. 2) El desarrollo de los servicios comerciales, financieros y profesionales. 3) El fuerte ingreso de capitales chilenos y transnacionales. 4) La desarticulación del modo de producción doméstico y comunitario campesino. 5) Proletarización del campo y la ciudad. 6) Destrucción del sistema cooperativo orientado a la eficiencia del modo de producción campesino. 7) Inmigración masiva de trabajadores asociados a un nuevo modo de producción y propiedad. 8) Desplazamiento urbano de los chilotes, desde los centros hacia las periferias urbanas. 9) Intensificación de la migración campo-ciudad. 10) Desaparición progresiva de costumbres asociadas al viejo modo de producción, como expresiones de prácticas cotidianas y coherentes. 11) Desarrollo explosivo de las telecomunicaciones. 12) Pérdida relativa de la influencia de los medios de comunicación de masas locales (prensa escrita y radio). 13) Penetración de internet y de las herramientas de multimedia. 14) Desarrollo de los medios de transportes y mejoramiento de las vías de comunicaciones terrestres. 15) Pérdida del poder explicativo de la cultura tradicional y fuerza creciente del poder ideológico, económico y político de la nueva sociedad y cultura neocolonial (Uribe, inédito).

Me he permitido citar *in extenso* la lista de rasgos (o “señales”, como las denomina Uribe) pues, en rigor, y aunque no es exhaustiva, informa bien sobre una suma de hechos que efectivamente han ocurrido y están ocurriendo hoy en día en las islas. Tal conjunto de “señales” revela, por otra parte, que en la cultura chilota actual hay una diversidad de registros activos. Si bien la caracterización de Uribe toma la forma de un esquema binario, que sugiere una oposición simétrica entre lo tradicional y lo moderno, lo cierto es que se trata de prácticas de vida imbricadas entre sí. Prácticas que acontecen como un campo de lucha ideológica en orden a asegurar ciertas hegemonías a la hora de comprender y vivir la identidad colectiva en la historia, obedeciendo a determinados deseos utópicos (y políticos) que contribuyen a conformar una cierta manera de ser de una comunidad-territorio, de imaginarse, de autorrepresentarse y de representar al otro y que inciden determinadamente en la vida cotidiana.

La visión de Uribe que se trasluce en esta lista de “señales”, más allá del hecho de que se trate de un esquema, es indicativa de una sensibilidad elegíaca que, de acuerdo con nuestras indagaciones en terreno, se reitera en

varios intelectuales chilotes de nacimiento y que se traduce en una representación discursiva del archipiélago construida con un lenguaje que refiere presencia, cuando aluden al pasado (lo tradicional) y ausencia, cuando aluden al presente de las transformaciones culturales. Notemos que en las 12 características “tradicionales” señaladas por Uribe no hay ninguna expresión que denote pérdida o ausencia. Es cierto que se constata desarrollo precario de ciertos servicios en el Chiloé antiguo, pero estas carencias se las expresa igualmente como presencias afirmativas. En cambio, en las 15 características con las que describe el Chiloé capitalista hallamos varias expresiones que denotan pérdida, ausencias, borrado de realidades: “desarticulación”, “destrucción”, “desaparición”, “pérdida”; palabras a las que habría que añadir sintagmas, cuya connotación alude igualmente a expresión de pérdida o ausencia: “desplazamiento urbano de los chilotes desde los centros hacia las periferias urbanas” (“periferia”, en nuestro contexto, alude a una realidad devaluada en relación con “centro”), “desarrollo explosivo de las telecomunicaciones” (el adjetivo “explosivo” habla por sí solo), “penetración de internet y de las herramientas de multimedia” (“penetración”, en este contexto, claramente alude a la rotura violenta de una superficie en un gesto que es imposible no asociar con violación sexual). Es decir, prácticamente la mitad de las “señales” de modernidad están expresadas de un modo, digamos, no afirmativo; modo que connota una actitud más o menos satanizadora de las realidades mencionadas.

Este pequeño ejercicio de análisis discursivo revela, cuando menos, que en Chiloé están aconteciendo procesos socioculturales que provocan un desasosiego de difícil administración a la hora de intentar comprenderlos y comunicarlos. La representación discursivo-ideológica del “nuevo Chiloé” propuesta por varios de los intelectuales chilotes entrevistados, tiende a imaginar el presente como anomalía; una especie de desorden psicopático de la historia, cuyos elementos rectificatorios estarían siempre en el horizonte representacional del pasado. El presente histórico se ha tornado un campo de incertidumbres, cuando no de abiertas aberraciones, ante las cuales se reacciona con la memoria, acomodando esta a los deseos de una estabilidad identitaria que garantice la continuidad “tranhistórica” de una cultura que se percibe amenazada y que no tendría, al parecer, armas eficaces para defenderse con éxito de la invasión sistémica neoliberal.

Nelson Torres, por ejemplo, dice no explicarse el porqué de lo que considera la debacle cultural-institucional postdictadura (desde 1990 en adelante), en circunstancias de que durante la dictadura (1973-1989), a pesar de la escasez de medios y de la represión gubernamental, hubo en Chiloé, a su entender, un tejido cultural mucho más compacto, cohesionado, movido por la necesidad de construir y preservar espacios de libertad:

Se supone que pasado el período dictatorial sería una cosa distinta. Por ejemplo, los talleres literarios y los encuentros de talleres que había supuestamente tendrían que mejorar, y desaparecieron. Todo el mundo ahora pelea unos contra otros; si alguien gana una beca, todo el resto que no ganó queda envidioso. Quizás esta inyección de recursos para becas y proyectos sólo ha servido para puro pensar en nosotros mismos. (entrevista personal, 2006).

En efecto, durante la dictadura hubo en la isla organizaciones de artistas e intelectuales (y también organizaciones comunitarias) que jugaron un rol determinante en la continuidad cultural de Chiloé ante la drástica “refundación neoliberal” de la sociedad chilena (y chilota): el taller literario “Aumen” en Castro; la agrupación literaria “Chaicura” en Ancud; el taller “Puertazul” en Castro, de arquitectura y de estudio y reflexión sobre la cultura chilota; los “Talleres Culturales” que realizaban acciones de movilización cultural-política de resistencia; la organización huilliche de Compu que, más allá de reclamos reivindicatorios por tierras, contribuyó a hacer conciencia cultural y ecológica; el Obispado de Ancud y su red de comunidades de base esparcidas por las islas que impulsaron un notable trabajo de estudio y recuperación cultural y de comunicaciones, trabajo que desbordó largamente los límites de un accionar puramente religioso evangelizador. Si a esto le sumamos un vasto conjunto de actividades de movilización artístico-cultural llevadas a cabo entre 1976 y 1988, como las “semanas alternativas”, los encuentros y recitales de poesía, los festivales folclóricos, la publicación de los “cuadernos de la historia”; las reiteradas visitas de músicos, actores, escritores nacionales a Chiloé en la década de 1980 (p. e., los escritores Armando Uribe, Gonzalo Rojas, José Donoso, Martín Cerda, Floridor Pérez, Jaime Quezada), entre otras muchas actividades, conforman un cuadro de agitación cultural que contrasta con el actual desmantelamiento de, prácticamente, todas las organizaciones culturales que existieron durante la dictadura y la consiguiente desaparición de la mayoría —si no de todas— de las actividades de promoción y animación cultural-política de entonces.

Si nos fijamos exclusivamente en lo que queda del pasado, el diagnóstico no puede ser sino sombrío: en esta lógica prevalecen visiones de un Chiloé colonizado por el capital foráneo y sus agencias de movilización económica; visiones signadas por el énfasis en la desarticulación del sistema de vida cooperativo, por la convicción de que ha habido una “ruptura de la ligazón de la sociedad con la tierra y que (la ligazón) había sido la viga maestra de la identidad cultural” (Mario Contreras entrevista personal, 2006), en fin, por la insistencia en un conjunto de “señales” como las que enumera Uribe. Habría que añadir que los discursos construidos sobre la lógica de

comprensión —aquí comentada— connotan una cierta perplejidad paralizante que se traduce en el despliegue de “diagnósticos” precisos, pero que destilan una mezcla ambivalente de incertidumbre por el futuro, rechazo del modelo económico y cultural impulsado desde el oficialismo, evocaciones de una época pasada aparentemente más gratificante que la actual, quejas por una marginalización conceptualizada, en parte, como “destierro” de la centralidad de la vida social y, en parte, como opción que permite preservar una especie de libertad creadora incontaminada por el poder. En definitiva, se trata de una aceptación dolida del presente histórico imaginado como un campo de fuerza incontrarrestable, al menos en lo inmediato, que, de un modo u otro, desrealiza la totalidad del ser.

“La respuesta de los intelectuales chilotes ante la globalización ha sido débil”, nos dice Torres (entrevista personal, 2006). Además, en su opinión, el sistema de fondos concursables implementado por el gobierno, desde 1990 en adelante, ha debilitado la cooperación intelectual estimulando, en cambio, el individualismo o la formación de grupos cerrados entre los creadores. Reconoce igualmente que los escritores chilotes (se refiere a los que viven en la isla) no hacen mucho por instalarse con ventaja en la modernidad literaria nacional o internacional: “Uno como poeta —afirma— lo ve todo de otra manera”. ¿Cuál es esa “otra manera”? Mi hipótesis es que esa “otra manera” es un modo de referirse a un *impasse* todavía no resuelto por algunos creadores chilotes y que dice relación con el hecho de que muchos de ellos se formaron en un escenario de lucha antidictatorial y aprendieron a movilizar, con éxito, el arte y la literatura para instalar, con y desde el arte y la literatura, espacios culturales de libertad y democracia que funcionaron como verdaderos territorios culturales liberados. Estos “territorios liberados” fueron en realidad mundos estéticos (con sus respectivas prácticas de comunicación y socialización) en los que se combinaron referentes y modelos culturales locales heredados con referentes y modelos propios de la cultura moderna global en la dimensión vanguardista y emancipatoria de la modernidad, lo que dio paso a prácticas artísticas que devinieron contracultura en relación con el modelo de cultura y de desarrollo capitalista dictatorial. En este sentido, la elite chilota ilustrada actuó, entonces, como una vanguardia política de resistencia que fundó la modernidad estética y cultural en Chiloé, precisamente, como una manera de asegurar la continuidad identitaria del archipiélago. Si la respuesta de los intelectuales de entonces no fue débil como ahora, fue porque sus prácticas creadoras y de agitación cultural las desplegaron como una alternativa, en el terreno del arte y la estética, de modernización sociocultural de Chiloé; alternativa a la otra modernización, aquella impulsada por la dictadura en el terreno de la economía, de las relaciones de producción y de la cultura populista mediática. La alternativa de

resistencia igualmente apuntaba a una modernización sociocultural de Chiloé, pero desde una concepción democrática de nación.

La consolidación de la democracia en los años 90 trajo consigo el efecto de desmovilización político-cultural en la medida en que las organizaciones y las prácticas contraculturales opuestas a la dictadura no tenían ya razón de ser; no había ya censura ni represión institucionalizada. Lo que no ocurrió fue el desmantelamiento del modelo de desarrollo neoliberal; al contrario. En este nuevo escenario: ¿qué clase de contracultura cabría movilizar si la sobrevivencia misma de los artistas e intelectuales comienza, cada vez más, a depender del éxito del modelo capitalista de desarrollo? ¿Si, además, el modelo, en la medida en que los gobiernos democráticos lo hace suyo, se convierte en una forma de cultura nacional estimulada desde el poder político, cultura de la que no es posible sustraerse del todo so pena de una marginalización extrema, inconducente, a la larga? No es casual, en efecto, que se haya instalado un sistema competitivo para acceso a recursos en casi todos los ámbitos de la institucionalidad artística, cultural, científica y de promoción social, lo que, desde luego, estimula el individualismo y, en el largo plazo, contribuye a aumentar la desigualdad. Esto, sin duda, es algo contrario al ordenamiento tradicionalmente cooperativo e igualitario de la sociedad chilota.

No se debe olvidar que la dictadura instaló en Chiloé (y en todo Chile, por cierto) una situación de urgencia que requería respuestas urgentes. Y tales respuestas en Chiloé se materializaron, en el terreno de la estética y la cultura, en la creación de entidades parainstitucionales que realizaban (o impulsaban la realización) de actividades culturales alternativas, apelando tanto al paradigma cultural de las vanguardias emancipatorias como a elementos culturales locales heredados. Estos últimos no fueron movilizados simplemente como “folclore” sino como significantes culturales de “resistencia” por la vía de reconocer y de insistir en la singularidad de la cultura popular del archipiélago.<sup>15</sup>

Dadas así las cosas, el advenimiento de la democracia no podía sino conducir a la desaparición o, a lo menos, a una sustancial modificación de las instituciones y prácticas culturales en situación de urgencia. No es, pues, de extrañar que los talleres de los años 80 hayan desaparecido y que ya no existan las “semanas alternativas” ¿Alternativas a qué? Alejandro Barrientos

---

<sup>15</sup> Cabe consignar que lo cultural popular chilote también sirvió para legitimar políticas y prácticas culturales impulsadas por el poder político de entonces. El Festival Costumbrista y la Peña Folclórica “Coche Molina” —ambos en Castro— fueron, en su origen, actividades culturales oficialistas organizadas por la Municipalidad de Castro cuyo alcalde era nombrado directamente por el general Augusto Pinochet. Muchos artistas, sin embargo, participaban tanto en las actividades oficiales como en las alternativas.

es muy claro al respecto: “hubo una época en que los talleres estuvieron bien; cumplieron su función. Pero ahora hay que pasar a otra etapa” (entrevista personal, 2006). Esa “otra etapa”, para Barrientos, consiste en crear instituciones formales, insertas en la institucionalidad y legalidad vigentes, conducentes a la formación sistemática y continua de artistas e intelectuales, dotándolos de herramientas teóricas y técnicas para ejecutar, profesionalmente, las prácticas artísticas y sus consiguientes efectos sobre la identidad cultural. “No creo mucho en la globalización” —nos dice— creo en la capacidad del individuo de marcar/construir territorios (culturalmente) diferenciados (...) la globalización no puede suplantar el alma ya existente (entrevista personal, 2006). Siempre y cuando —agregaría yo, pero siguiendo a Barrientos— exista una *intelligentsia* diferenciadamente moderna en Chiloé.<sup>16</sup>

La preocupación por formar un contingente de nuevos chilotes en posesión de herramientas críticas y creativas aprendidas en escuelas especializadas, y el interés de que estas herramientas las usen para la creación y recreación artística que contribuya a complejizar el tejido cultural de Chiloé, es un asunto de particular importancia para una parte de los intelectuales entrevistados: Alejandro Barrientos, Alfredo Chatruc, Edward Rojas, Estanislao Jorquera. Están conscientes de que los antiguos talleres si no se convierten en escuelas formales, en universidades, en museos —es decir, en instituciones permanentes de formación avanzada y de irradiación cultural— el objetivo de construir una identidad cultural diferenciada que ponga a la globalización de la cultura al servicio del desarrollo de la cultura local (de la cultura producida y traducida localmente, se entiende) se volvería una utopía irrealizable, fuente que alimentaría a una identidad cultural victimizada, subalterna, reducida a la condición de folclore a lo más; algo que conduciría, tristemente, a una radical colonización de la subjetividad por parte de la cultura del modelo neoliberal de desarrollo.

No es una tarea fácil, desde luego. En parte, por la resistencia o indiferencia de otros artistas e intelectuales que ven en este proceso de institucionalización un debilitamiento del impulso antineoliberal propio de la contracultura del período de la dictadura y de una contestataria integración a un sistema político y económico que estaría subvirtiendo (reificando, en rigor) la cultura del Chiloé tradicional. En parte, por la propia indiferencia (e

---

<sup>16</sup> Alejandro Barrientos trabaja como encargado de cultura de la Ilustre Municipalidad de Castro. En tanto funcionario de cultura, uno de sus logros más significativos ha sido la creación y sostenimiento —con subvención municipal— de una Escuela de Cultura en Castro donde jóvenes de diversos estratos sociales se forman como artistas en música docta, danza y teatro. Se espera próximamente abrir otras áreas de formación artística.

ignorancia, a menudo) de los operadores públicos y privados del sistema que ven en la cultura y en la materialización de acciones y objetos estéticos un gasto superfluo contrario a toda inversión redituable, de modo que los esfuerzos para institucionalizar la formación de artistas e intelectuales ha devenido un trabajo cooperativo entre unas pocas personas convencidas de que hay que, necesariamente, “pasar a otra etapa”. Se trata de una forma de operar que no es muy distinta de aquella que dio origen a los talleres de antaño. Es cierto, sí, que este trabajo cooperativo no está exento de un aura de individualismo en el sentido que el éxito de los proyectos de institucionalización del desarrollo artístico-cultural es, también, el éxito personal de quienes lideran tales proyectos (las líneas que dividen el beneficio personal y el colectivo en este terreno son, a menudo, muy sutiles o simplemente no existen); hecho, sin embargo, explicable en la medida en que para asegurar la supervivencia de una escuela o de un museo —sobre todo, en etapa fundacional— se requiere apelar a una especie de argumento de autoridad, es decir, generar visibilidad apelando a los contactos personales y al prestigio, como creador y como artista, de quien esté a la cabeza de la institución.

#### MODERNIDAD APROPIADA

Me parece que es en este ámbito de intersecciones en que cobra sentido el concepto de “modernidad apropiada” que Rojas hace suyo a partir de la propuesta del arquitecto Cristián Fernández: “La modernidad —afirma Fernández— que debía caracterizar a nuestra arquitectura era aquella capaz de contener las tres acepciones de lo apropiado; esto es, en tanto apropiado (adecuado), en tanto apropiado (hecho propio), y en tanto modernidad propia” (citado por Rojas, “Reciclaje insular”, 74). Se trata, como se ve, de un concepto originado en el campo de la arquitectura y al que Rojas recurre, una y otra vez, para describir su propia propuesta arquitectónica que denomina “contemporaneización de la tradición” y que acontece, según su visión, como un proceso de reciclaje técnico y semiótico de los objetos arquitectónicos heredados.<sup>17</sup> La noción de “modernidad apropiada” puede, no obstante, ser extendida al actual proceso sociocultural chilote como un todo: este, con sus pérdidas y ganancias, puede verse como un proceso de construcción de una “modernidad apropiada”, una de cuyas características definitorias (del proceso) es precisamente la discusión y elaboración de lo que sería

---

<sup>17</sup> En la entrevista que me concedió en enero de 2006, Rojas recrea, en clave de conversación, gran parte de las anécdotas y de los conceptos que discute en su artículo “El reciclaje insular”, publicado en un libro homónimo, del cual él mismo es editor.

“adecuado” y lo que ha de ser “hecho propio”<sup>18</sup> en beneficio de una diferencia identitaria que requiere ser alimentada tanto por flujos culturales de origen exógeno como heredados. Todo esto conduce a la constitución de un ser sociocultural que deviene proceso en sí mismo: un hacer, un pensar, un comunicar que adiciona diversidad y que provoca el efecto de diferencia por la vía de instalar en la constitución identitaria misma la duda, la crítica, el cuestionamiento, la revisión permanente de lo que es dado como tradicional o como moderno. Proceso en el que igualmente confluyen obras y acciones de arte y artesanía, con sus respectivas adhesiones y rechazos, rituales y prácticas cotidianas de significación, acciones varias de memoria y de provocación de nuevas realidades con valor semiótico.

Las diferencias de visiones sobre lo que es/debiera ser Chiloé y el rol que a cada intelectual le compete en la construcción y continuidad de una identidad cultural territorializada, la vemos como parte de la respuesta-propuesta del sistema cultural chilote dirigida a asegurar la continuidad, ahora diversificada, de ciertas formas de ser/saber heredadas; diversificadas en el sentido de que su continuidad está, de hecho, aconteciendo de varias maneras: como prácticas de imagen, mercantilizadas para el consumo turístico; como prácticas de espectáculo o de ritos vividos como escape de la cotidianidad agobiante del trabajo asalariado o como modos de producción precapitalistas que, precisamente por lo mismo, se insertan con éxito en el mercado capitalista que requiere siempre disponer de oferta diversificada y exótica, si se trata de Chiloé. Las diferencias de visiones corresponden, en realidad, a lecturas diversas del proceso de reacomodo y resignificación de lo tradicional en un escenario chilote cada vez más “postmoderno”. Postmoderno en el sentido de que en la identidad cultural de Chiloé están aconteciendo, por un lado, un movimiento de crisis de la modernidad por el rechazo radical que suscita su tendencia al imperialismo homogeneizante y adelgazante del espesor cultural local y, por otro, un movimiento de radicalización de lo moderno en sentido de construir/alimentar una vasta diversidad cultural que implica una coexistencia democrática y emancipatoria de representaciones, discurso y prácticas varias.

La idea del reciclaje, en este punto, cabe entenderla como el despliegue de estrategias tendientes a volver a hacer funcional la tradición, sea por la vía de “contemporaneizarla” —como sostiene Rojas— o, a la inversa, “tradicionalizando” lo moderno, como sugiere el arquitecto Teófilo Cárdenas. “Los espacios, nos dice Cárdenas, tienen vocación de ser algo y facilitan determinados tipos de convivencia” (entrevista personal, 2006). ¿Qué tipos de convivencia serían, entonces, deseables para Chiloé? He aquí una de las

---

<sup>18</sup> Uso “hecho” en dos sentidos a la vez: como sustantivo y como participio.

cuestiones claves sobre la identidad chilota ante las cuales no es posible, sin duda, tener un comportamiento neutral. Teófilo Cárdenas, por encima de reconocer el hecho de que es imprescindible que el arquitecto adapte sus diseños a los nuevos materiales disponibles en el mercado (las maderas nativas son cada vez más escasas y caras) y a las peticiones del cliente, asume que el arquitecto en Chiloé tiene la obligación de construir para los chilotes, es decir, generarles espacios de habitabilidad que contribuyan a mantener la continuidad identitaria de la sociedad chilota.

No se trata, digamos, de instalar fogones en cada nueva casa que se construya para remedar un pasado campesino-pescador premoderno. Sí, se trata de construir espacios equivalentes, de comunión familiar, que inviten a la conversación, a la recreación por el habla del vivir cotidiano; algo que Cárdenas ve necesario y urgente en los tiempos que corren, precisamente, porque el ordenamiento neoliberal adelgaza peligrosamente —hasta la total desaparición, a menudo— los tiempos y espacios disponibles para el cultivo de las hablas identitarias que mejor perfilan la cultura local. La tradición, desde esta perspectiva, vale no simplemente por ser tradición: un pasado folclorizado —y, a veces, idealizado— al que se le recuerda, a lo más, con nostalgia: es una forma de vida que actúa como factor de equilibrio sobre aquella otra, individual, solitaria, competitiva, que ha emergido como consecuencia del proceso de industrialización chilota.

Quizás, el “proceso de reciclaje” haya que verlo no como una selectiva reutilización de elementos de una tradición ya disfuncional (p. e., objetos fuera de uso, algunas de cuyas piezas selectivamente se usan para construir un objeto nuevo) sino exactamente al revés: como un proceso, de tipo político en última instancia, que consiste en identificar elementos disfuncionales de la modernidad global y reemplazarlos por elementos de la tradición de manera tal que el resultado sea una “modernidad apropiada”, o sea, una modernidad peculiar, pensada y construida para el bienestar de los chilotes atendiendo a la cultura heredada y a las características del entorno natural;<sup>19</sup> una modernidad apropiada que garantice la continuidad de ciertos valores y prácticas identitarias que operan con efectos emancipatorios ante la laminación capitalista.

La dura crítica que Teófilo Cárdenas hace al edificio del nuevo Mercado Municipal de Ancud (inaugurado a fines de 2005) la sustenta,

---

<sup>19</sup> Teófilo Cárdenas considera la naturaleza como aliada de su arquitectura: hay que construir a favor de ella, no contra ella. Los clientes con recursos, dice, “enfrentan” a la naturaleza invirtiendo mucho dinero en sus edificaciones, haciendo, por ejemplo, que les construyan grandes ventanales que miran hacia el norte, punto cardinal desde el que sopla el viento que trae las largas lluvias invernales de Chiloé (entrevista personal, 2006).

justamente, en la convicción de que se trata “de una edificación para turistas” que ignoró a quiénes irían pasar muchas horas de su vida trabajando como vendedores de artesanía y similares en los diversos puestos. La crítica de Cárdenas nos lleva a plantearnos algunas preguntas cruciales: ¿Qué es lo que debe prevalecer a la hora de construir cultura en Chiloé? ¿Si las necesidades de la cotidiana sobrevivencia de los habitantes chilotes —necesidades que se perfilan a partir de una actitud proidentitaria militante por parte del creador de objetos y/o de significados— o, en su defecto, la necesidad de instalar una poderosa imagen de Chiloé como “tierra de mitos y leyendas” en la retina del turista para que éste vuelva, una y otra vez, a disfrutar de esta “rareza” cultural?

Los operadores políticos del neoliberalismo probablemente dirían que la consolidación de un Chiloé turístico dará naturalmente paso a la satisfacción de necesidades de bienestar y desarrollo a los habitantes insulares, de modo que construir para atraer turistas sería también construir para beneficio de los chilotes. Si bien esto puede ser cierto, desde el punto de vista de los flujos sistémicos de la economía capitalista (la vieja tesis del “chorreo” de riqueza) no lo es desde el punto de vista de los flujos de identidad territorializada: construir una cultura para turistas o, más genéricamente, para instalar Chiloé en la retina de lo global, no es necesariamente equivalente a construir una cultura donde la vida cotidiana del chilote de a pie halla solución y sentido.

Esta podría ser otra manera de ver lo que Renato Cárdenas denomina “smoltización” de la cultura chilota: la identidad cultural de Chiloé ha sido afectada por la cultura exógena en términos tales, que la identidad cultural chilota ha devenido esquizoide, dividida entre lealtades en el fondo inconciliables pero que coexisten y se retroalimentan de los beneficios económicos que esta coexistencia implica. Un Chiloé de postal que proyecta, hasta la saciedad, una imagen de tradición premoderna construida a la medida de una sociedad de consumo sobresaturada de modernidad urbana. Y el Chiloé que está antes y después de la imagen prefabricada va construyendo una modernidad isleña “apropiada”, que se mueve en un delicado equilibrio, no siempre del todo satisfactorio, entre ser apropiadamente moderno y ser moderno por colonización. Tener conciencia de estas múltiples aporías y dilemas es, también, señal de la “smoltización” cultural, pues pone en evidencia cuán radicalmente crítica es la *intelligentsia* chilota y, por lo mismo, cuán moderna se está volviendo la sociedad isleña. Aunque esa modernidad esté todavía lejos de ser garantía de bienestar y desarrollo democráticos. En efecto, las desigualdades sociales que hoy vive Chiloé (como lo vive el resto del país) autorizan a hablar, con total propiedad, de colonización neoliberal del archipiélago; pero, al mismo tiempo, la

conformación de una *intelligentsia* crítica, más allá de puntos de vista encontrados, abre la puerta para acceder a un campo de identidad cultural emancipatoria a partir de una selectiva (re)articulación de elementos antiguos y nuevos. La cultura chilota es capaz de deglutir la modernidad global poniéndola a su servicio, aunque por ahora semejante logro sólo sea patrimonio de algunos intelectuales particularmente comprometidos con la tierra en la que viven.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Todos estamos contentos de decirle adiós a Chiloé; esta sería, sin embargo, una isla encantadora si las lluvias continuas no produjeran tanta tristeza. En la sencillez y humilde cortesía de sus habitantes hay algo atrayente que nos compensa las molestias pasadas (Darwin 355-6).

Esto escribía Darwin en el verano de 1835 con un tono algo melancólico. Chiloé le había recordado “los lugares más salvajes de Inglaterra, lo cual no deja de causarme una cierta emoción” (354). Las molestias de Darwin no son sólo por las lluvias continuas o por las selvas impenetrables que le dificultan su desplazamiento. Le molesta, por sobre todo, la pobreza de los habitantes chilotos, su nulo acceso a la tecnología industrial, el hecho de que carezcan de una economía de mercado; le molesta la “fealdad” de los indios. Todo es precario a los ojos de Darwin, incluyendo el débil, si no inexistente, sentimiento de pertenencia a la nación chilena de los habitantes de Chiloé. Le sorprende, por ejemplo, que los chilotos vean con buenos ojos la llegada de barcos de guerra extranjeros, pues pareciera que siempre alimentan la esperanza de que estos barcos pudieran ser de la monarquía española que vuelve a su rescate.<sup>20</sup> A la luz de estos antecedentes cobra sentido el planteamiento de Marcos Uribe en el sentido de que la “independencia de Chiloé” no fue tal, sino al revés: una ocupación militar por parte del Estado chileno y una posterior colonización más bien residual en el sentido de que las autoridades de la nación “chilenizaron” Chiloé con las sobras del Estado. Chiloé, en el siglo XIX y gran parte del XX, tuvo que valerse con lo que tenía a mano: la naturaleza, la herencia colonial hispana, la herencia indígena y lo poco y nada que recibía del Estado chileno.

---

<sup>20</sup> Al respecto, el siguiente pasaje habla por sí solo: “Apenas habíamos establecido nuestro vivac (en Chacao), cuando el hijo del gobernador acudió, con los pies descalzos, a averiguar qué era lo que queríamos. Viendo la bandera británica izada en el palo mayor de la yola, con la mayor indiferencia preguntó si nos proponíamos posesionarnos de la isla. En muchos lugares, por lo demás, los habitantes, muy sorprendidos de ver barcos de guerra, creyeron, y hasta esperaron, que procedían de una flota española que acudía a quitarle la isla al Gobierno patriótico de Chile” (331).

La pobreza que percibe Darwin en Castro a fines de 1834 habla más de una política centralista aberrante del Estado chileno que de un atraso propiamente local. Darwin se queja de que uno de sus hombres “no pudo adquirir en Castro ni una libra de azúcar ni un cuchillo ordinario” y que “ninguno de ellos (los castreños) posee ni reloj de bolsillo ni péndulo” (334); pero, al mismo tiempo, reconoce que los chilotes son “gente humilde, tranquila, industriosa”, dando a entender —me parece— que el atraso de Chiloé no se puede atribuir a la desidia de sus habitantes. Significativamente, comenta que “es muy agradable el ver que los indígenas han alcanzado el mismo grado de civilización de sus vencedores blancos, por ínfimo que sea ese grado de civilización” (332). Ínfimo podrá ser el grado de civilización (medida, por cierto, con el parámetro de un científico inglés al servicio del Imperio), pero este se reparte bastante democráticamente, alcanzando a indios y a blancos casi por igual. Maribel Lacave, proveniente desde Islas Canarias, 172 años después de Darwin dirá que uno de los aspectos que más le llama la atención en Chiloé es precisamente el hecho de que se trata de una sociedad mucho más democrática, solidaria y amable que otras que ha conocido en Chile.

“Semejante a una pordiosera sentada sobre una mina de oro, la provincia de Chiloé parece de necesidad en medio de la exuberancia espléndida de sus bosques y de la riqueza inagotable de sus playas”. Era la queja que Francisco Cavada expresaba en 1914, movido, sin duda, por la creencia de que el progreso era posible sólo mediante la explotación intensiva de sus “inagotables” riquezas naturales.<sup>21</sup> El tiempo ha demostrado que las riquezas naturales no son inagotables y que, precisamente, la sustentabilidad medioambiental constituye una de las zonas críticas del desarrollo capitalista a tal punto, que está obligando nada menos que a revisar los fundamentos rectores de la civilización occidental. Asimismo, las necesidades se materializan en contextos culturales concretos, de manera que la falta de ciertos bienes no constituye *per se* una necesidad insatisfecha. En el siglo XIX la vida en Chiloé fue dura, pero sus habitantes no vivieron más privaciones que las de cualquier pobre en los centros urbanos metropolitanos, donde sí había dinero y bienes industriales, pero muy mal repartidos. Los chilotes tuvieron siempre la naturaleza a su favor. La tierra, y sobre todo el mar, y las playas no fueron sólo riquezas disponibles para su explotación; fueron morada vital, espacios simbólicos en los que acontecían tiempos históricos y ahistóricos, sagrados y profanos, relatos de este mundo y de los otros mundos. Las leyendas y los mitos chilotes no fueron simples añadidos a la naturaleza: fueron la naturaleza de la naturaleza, es decir, aquella naturaleza que provee

---

<sup>21</sup> Francisco J. Cavada. *Chiloé y los chilotes*. La cita corresponde a la página 38.

bienes para soñar, para hablar el ser, para construir permisos y prohibiciones cotidianas; en suma, la condición de base para que la otra naturaleza, la biológica, provea comida y esta alcance para todos.

Se comprenderá, entonces, el enorme impacto cultural que está provocando la privatización masiva de las playas, el mar y los grandes bosques de Chiloé. La industrialización reciente de Chiloé le ha quitado a la naturaleza biológica su naturaleza mítica y metafísica, convirtiéndola, literalmente, en mercancía reificada. ¿Qué hacer con esta trama de significados que ha sido desalojada de su lugar natural? ¿Olvidarla? ¿Convertirla igualmente en mercancía reificada con la esperanza de que sobreviva en un escenario de oferta y demanda? ¿Reinstalarla en el habitar cotidiano como una manera de generar una respuesta-propuesta de avanzada ante la penetración neoliberal en el tejido social? ¿Mestizarla con significados importados de modo que el resultado sea una trama de significados cosmopolitas, pero no invasivos? En cierto modo, todo esto está ocurriendo a la vez. Hoy, cuando se ha convertido en realidad el deseo de Cavada de incorporar Chiloé al capitalismo global, artistas e intelectuales chilotes están empeñados, desde distintas posiciones y con diversos medios, en asegurar que el archipiélago no se convierta simplemente en un gran campamento de las compañías transnacionales que explotan sus recursos naturales y en el que los únicos habitantes que cuenten sean los gerentes, los capataces y obreros que producen masivamente para la exportación.

En la última década del milenio Chiloé sigue enfrentada al desafío de lograr una síntesis entre lo propio y lo ajeno. En un lugar que cuenta con fax, teléfonos celulares y TV cable (TV satelital, internet, agreguemos) todavía es válido que una persona, “suplicando una minga”, traslade su casa con ayuda de los compadres y vecinos de una isla a otra; arrastrada hasta el bordemar por doce yuntas de bueyes, una lancha la llevará por los canales cuando suba la marea (Rojas, “La invención de Chiloé”, 35).

En efecto, este sigue siendo el desafío; pero con una importante salvedad: no hay una síntesis entre lo propio y lo ajeno, sino muchas síntesis entre distintas maneras que las cosas tienen de ser propias y de ser ajenas. Estas distintas maneras de ser, sin embargo, no pueden hoy en día sino ser modernas, lo que, en este caso, equivale a decir que tienen que estar sometidas al escrutinio de la crítica política al mismo tiempo que libradas a la creatividad innovadora, vanguardista, de la *intelligentsia* chilota. “Es la vida nuestra —dice el músico Ramón Yáñez— tenemos que defenderla, cuidarla”. “Nosotros —agrega con tono de inamovible convencimiento— defendemos lo nuestro con el alma” (entrevista personal, 2006). ¿Qué es lo nuestro,

podríamos preguntar? “Lo nuestro” —para Yáñez— es todo lo que guarda la memoria acerca de las vidas de la gente popular de las islas del archipiélago, y sus canciones son ejercicios de memoria en el sentido de narrar una épica de lo local popular sin más héroes que los hombres y las mujeres que se dieron maña para construir un modo de vida no capitalista. No se trata de volver a ese pasado que, por lo demás, estuvo lejos de ser idílico. Se trata de no olvidar que nuestros padres y abuelos nos han dejado una tarea: amar y preservar el lugar en que vivimos para nosotros y para nuestros descendientes, tal como a su turno ellos lo hicieron.

Las canciones de Yáñez, de letra simple y ritmo pegajoso, son su aporte a la “smoltización” cultural de Chiloé: memoria y reclamo por una tierra en peligro de adquirir una identidad cultural aberrante, como él mismo lo expresa en una pericon tradicional “¿Cómo estás, Chiloé?”, al modo de una canción de protesta con formato de folclore tradicional.

Te han bota’o ya tus bosques  
y ese árbol se conoce.  
Te han tala’o sin perdón;  
esa sobre explotación.

Los mariscos y pescados  
están siendo exterminados,  
y los pobres de mi tierra  
sufrirémos angustiaados.

*Cómo estás, Chiloé,  
me pregunto cada vez.  
Cómo estás, Chiloé,  
ya no eres lo de ayer.*<sup>22</sup>

Es la hora que el isleño  
recupere sus raíces;  
nuestro canto que se escuche  
y gritemos con empuje.

Tus riberas, tus esteros  
la utilizan extranjeros,  
y el isleño pescador  
sólo está de observador

“Es más fácil registrar la pérdida de los órdenes tradicionales de diferencia que percibir la aparición de otros nuevos” (Clifford 31). En el caso de Chiloé, como hemos visto, una de las líneas de comprensión de la metamorfosis cultural de las islas expresadas por varios de los intelectuales entrevistados es, precisamente, insistir en la pérdida y la consiguiente queja política contra el poder dominante. Una queja, sin embargo, matizada por un sentimiento de incertidumbre y perplejidad que los vuelve, a menudo, erráticos a la hora de identificar el porqué y el cómo de un tiempo presente cargado de “basura” neoliberal. Y, más erráticos todavía, si es que no paralizados del todo, cuando se trata de imaginar prácticas creativas y culturales que no acontezcan simplemente como residuos de una época que,

---

<sup>22</sup> Estribillo que se repite después de cada estrofa.

irremediabilmente, se apaga. Pero es sólo un aspecto de la representación. La certeza de que es posible construir una forma de identidad que, aprovechando las posibilidades del mercado y las de la globalización, potencie lo local y lo vuelva una “avanzada del progreso” desde dentro hacia fuera, está igualmente presente en las visiones comentadas. La memoria, la tradición heredada—incluso aquella que podría considerarse “inauténtica”—opera de hecho como un sitio de resistencia ante la invasión cultural del neoliberalismo. Pero no es una resistencia ciega, fundamentalista: es, por un lado, un filtro para seleccionar lo que convenga y, por otro, una manera de rearticular los significantes culturales globales de manera que estos, sin dejar de ser globales, sean también locales. Siguiendo a Clifford en sus reflexiones sobre el Caribe, diríamos que la historia de Chiloé es “de degradación, bufonería, violencia y posibilidades bloqueadas”. Aunque, “es también rebelde, sincrética, creativa”. Y esta especie de ambigüedad es parte de la sustanciosa riqueza cultural del Chiloé actual. Y si bien, al decir de Clifford, “no hay narrativa maestra que pueda reconciliar las tramas trágicas de la historia cultural global” (31), en Chiloé sí hallamos narrativas que tienen la habilidad de manejar creativamente estas ausencias de reconciliaciones.

*Universidad de Los Lagos\**  
*Departamento de Humanidades y Artes*  
*Centro de Estudios Regionales*  
*Casilla 933, Osorno - Chile.*  
*smansill@ulagos.cl*

## BIBLIOGRAFÍA

- CÁRDENAS Álvarez, Renato. *El libro de la mitología. Historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*. Punta Arenas: Atelí, 1998.
- CAVADA, Francisco J. *Chiloé y los chilotos*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1914.
- CAYUQUEO, Pedro. “Huilliches rechazan proyecto de Sebastián Piñera”. En: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=22771> (29 de mayo 2006).
- CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- DARWIN, Charles. *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Edición completa. Joaquín Gil, ed. Buenos Aires: Librería Ateneo, 1945.
- GRENIER, Philippe. “Hay que salvar la diferencia, riqueza del mundo”. *Chiloé a 500 años*. Dante Montiel Vera y Carlos Gómez Vera, eds. Santiago: Gráfica Andes, 1992. 19-21.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad (12 lecciones)*. Trad. Manuel Jiménez R. Madrid: Taurus, 1989.
- MARINO, Mauricio y Cipriano Osorio. *Chiloé cultura de la madera. Proceso a los brujos*. Prólogo, Mario Uribe; portada y grabados, Edward Rojas; mecanografía, Hugo Valín Vargas. Impresión offset, sin datos de edición (1983).
- ROJAS, Edward. “El reciclaje insular”. *El reciclaje insular*, Edward Rojas, ed. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1996. 63-85.
- \_\_\_\_\_. “La invención de Chiloé”. *El reciclaje insular*, Edward Rojas, ed. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1996. 29-35.
- SOTO Pérez, Humberto. *Chilhué. Tradición, misterio*. Concepción: Editora Aníbal Pinto, 1993.
- TROSKY, León. “La intelligentsia y el socialismo”. En: <http://www.marx.org/espanol/trosky/1920s/literatura/8d.htm> (20 de mayo 2006).
- URIBE, Marcos. “Chiloé: lo popular y el trauma estético”, inédito.
- YÁÑEZ, Ramón. “¿Cómo estás, Chiloé?” (pericono). *Vivencias insulares* (CD). Santiago: Musicales Zenteno, Sello Liberación, 2004.