



**Universidad de Chile**  
**Facultad de Filosofía y Humanidades**  
**Escuela de Pregrado**  
**Departamento de Ciencias Históricas**

## **Desde Radio Estrella del Mar a los Cuadernos de Historia**

**Proyectos para una resistencia identitaria-cultural al modelo de desarrollo neoliberal-  
extractivista en Chiloé**

**1974-1989**

**Informe para optar al grado de Licenciado en Historia**

**Seminario de Grado: Historia Social Contemporánea de Chile**

**Profesor: Gabriel Salazar Vergara**

**Estudiante: Felipe Leigh Barría**

**Santiago, diciembre 2016**

## **Dedicatoria**

*A mi abuela, Rosa Ester García Subiabre y a mi abuelo Ernesto Aliro Barría Barría (QEPD), por legarme este amor incondicional a mi tierra.*

*A mi madre, Adela Ester Barría García, por querer y entender sin ningún miramiento al ser tan particular que escribe esta tesis, como tan sólo una madre puede hacerlo.*

*A toda la comunidad chilota que aún cree y lucha por un archipiélago que crezca y se desarrolle en forma armónica, con el sentido de minga que nos han heredado nuestros abuelos.*

## **Agradecimientos**

Agradezco profundamente a toda mi familia chilota, residentes en la isla y también fuera de ella, de seguro se sabrán reconocidos en estas palabras.

A la familia Vergara González, quienes me acogieron durante todo mi periodo estudiantil en Santiago como a un hijo más, llenando mi corazón con un poco de SUR cuando más me hizo falta.

A mis amigos de todas las latitudes y todos los territorios, seguramente también se sabrán reconocidos en estas palabras.

A todas las personas e instituciones que hicieron posible esta tesis. A mis entrevistados, Monseñor Juan Luis Ysern, Angélica Rosas, José Paillaleve y Cristina Barría por abordar desde su particular mirada de actores históricos los procesos y proyectos de rescate y construcción identitaria-cultural que se plantearon desde el Obispado, a través de FUNDECHI en una primera instancia y posteriormente de Fundación Radio Estrella del Mar, con la intención de enfrentar y proponer una alternativa al modelo hegemónico de desarrollo que se imponía, en un comienzo, desde el aparato dictatorial y luego, desde la democracia concertacionista. También agradecer a la Biblioteca Pública de Castro y el Museo Regional de Ancud, por facilitarme documentos y libros de mucha importancia para el desarrollo de este proceso investigativo

Finalmente, a todas aquellas personas que tuvieron la paciencia de esperar más de tres años por esta tesis, conviviendo con trabas institucionales que probablemente les dieron más de un dolor de cabeza, especialmente a mi profesor guía, Gabriel Salazar y al Secretario de Estudios de la carrera de Licenciatura en Historia don Carlos Godoy. Igualmente, una mención especial para Carmen Sepúlveda, Secretaria del Departamento de Ciencias Históricas, por su siempre buena disposición a agilizar los trámites para la defensa de esta investigación.

# Índice

Introducción.....	6
Objetivos.....	20
Capítulo 1: Hacia la conformación de una identidad socio-cultural chilota.....	23
1.1 En torno a los conceptos de cultura e identidad.....	23
1.1.1 Sobre el concepto de cultura .....	24
1.1.2 Sobre el concepto de Identidad .....	26
1.2 De la historia de Chiloé y la conformación de una identidad socio-cultural .....	33
1.2.1 Entre el aislamiento y la dispersión.....	35
1.2.2 El trabajo comunitario.....	38
1.2.3 Las misiones circulares. Hacia una influencia religiosa en la cultura chilota.....	41
1.3 El afianzamiento de una cultura hacia el siglo XIX y XX.....	46
1.3.1 Testimonios del desarrollo cultural de Chiloé en el siglo XX .....	46
Capítulo 2: La dictadura en Chiloé y el giro en el proyecto modernizador.....	55
2.1 El Chiloé pre-dictatorial y las dinámicas del modelo desarrollista.....	55
2.2 El golpe de Estado y un nuevo proyecto modernizador para Chiloé: El extractivismo neoliberal. ....	63
2.2.1. El aterrizaje del extractivismo-neoliberal en regiones .....	65
2.2.2 El “Proyecto Astillas” y el cambio de paradigma modernizador en el archipiélago de Chiloé. ....	69
2.2.3 La industria acuícola del salmón y el afianzamiento del modelo .....	75
Capítulo 3: Desde la resistencia del Obispado de Ancud a la dictadura, hacia la construcción de una resistencia identitaria-cultural al modelo de desarrollo neoliberal-extractivista.....	87
3.1 Breve reseña de la situación de la iglesia en Dictadura .....	87
3.2 Lineamiento ideológico del Obispado de Ancud durante dictadura.....	91
3.3. FUNDECHI, el primer paso. ....	100
3.4 La primera actividad: El simposio al Proyecto Astillas.....	102
3.5 Radio Estrella del Mar. Comunicación para el Desarrollo. ....	109
3.5.1 El nuevo pensamiento comunicacional de la iglesia y su desarrollo en Latinoamérica.....	109
3.5.2 La radio y su trayectoria.....	119

3.6 Los Cuadernos de Historia vinculados a Radio Estrella del Mar .....	129
3.7 Algunos alcances de los proyectos del Obispado de Ancud en dictadura. ....	136
Conclusiones (a modo de epilogo) .....	142
- La dictadura y el proceso modernizador. La transición de una sociedad tradicional, a una sociedad de consumo. ....	142
- Los proyectos del Obispado, desde la resistencia hacia la avanzada. Un germen de movimiento social. ....	145
Bibliografía.....	156

## Introducción

### **- Preludio histórico del centralismo en Chile**

Antes de comenzar, es propicio abordar brevemente el prelude histórico que ha recaído sobre todas las comunidades locales que se han enmarcado y permanecido prisioneras entre las fronteras de esto que hace ya más de dos siglos han hecho llamar Chile.

Cómo no hablar de centralismo, cuando forma parte de la columna vertebral del Estado-nación. Conocida es la tesis de Mario Góngora que pone a la construcción y concreción del Estado como el ente encargado de fundar el concepto de nación chilena. Pero, ¿cuál es el rol que ocupa el centralismo en esta tesis y por qué ha sido una piedra angular en el desarrollo histórico de este país?. Quizá la única forma de responder esta pregunta es entender el desarrollo histórico que el territorio llevaba hasta el momento en que la construcción del Estado se transformó en la manzana de la discordia entre las élites regionales y santiaguinas.

Para el profesor Salazar, existió durante el periodo colonial, lo que él denomina como contexto comunitario de los pueblos, que se puede caracterizar de manera sencilla como la autogobernanza local a través de los cabildos, “una institución que, de tiempos inmemoriales, representaba la soberanía popular”<sup>1</sup>. Una opinión similar es la que entrega Esteban Valenzuela, cuando expresa la importancia que tuvieron los poderes locales, en el afianzamiento de la expansión territorial de la corona: “... fue el cabildo, la agrupación de los vecinos poderosos de cada incipiente territorio incorporado a la “civilización”, el que fue construyendo el Estado, sus ciudades y servicios, desde abajo; un Estado legalmente dependiente de la Corona y de un poder centralizado, pero que por su propia pobreza, falta de recursos y lejanía, desarrolló importantes niveles de autonomía sobre los asuntos domésticos en la construcción de políticas e instituciones.”<sup>2</sup> El mismo autor rescata otro elemento dentro del desarrollo histórico del territorio, pero desde otra vereda; al referirse al pueblo mapuche y su estructura organizativa. “El poder local, la organización en

---

<sup>1</sup> SALAZAR, Gabriel. Del poder constituyente de asalariados e intelectuales (Chile, siglos XX y XXI). Santiago, LOM Ediciones, 2009, Pág. 8

<sup>2</sup> VALENZUELA, Esteban. Alegato histórico regionalista. Santiago, Ediciones SUR, 1999, pág. 28

comunidades, sólo se subordinaba al cacique que hacía la guerra (el clásico poder de defensa de los Estados modernos). En tiempos de paz, los mapuches prefirieron (o prefieren, ya que es lo que naturalmente muchas comunidades buscan recuperar) volver a la libertad que da una estructura política [descentralizada]... Las estructuras organizativas descentralizadas entre los mapuches han perdurado hasta hoy, bajo esquemas que no son compatibles con el formalismo centralista de la tradición legal chilena”.<sup>3</sup>

El desarrollo histórico evidencia que durante todo el periodo colonial los dos actores que disputaron abiertamente el territorio no privilegiaron formas de organización centralizada, sino más bien se refugiaron en los poderes locales y la descentralización política. Entonces, a partir de esta premisa ¿Cómo logramos explicar la construcción de un Estado chileno centralista hacia 1830?.

Después de la independencia, ya en los años 20 del siglo XIX, hacia las postrimerías de la dictadura o'higginista, la memoria colectiva de los pueblos emerge con el ideal de construir un Estado nacional desde los mismos pueblos, “centrado en la producción, la convivencia, la participación democrática y la autonomía en lo local y regional”<sup>4</sup>

Cuando se da término a la dictadura cesarista de O'Higgins, los pueblos se dispusieron a llevar a cabo su ideal, lo que los enfrascó en una lucha en contra de “la gobernabilidad centralista (imperial) del pueblo de Santiago”<sup>5</sup>. Hacia 1828 todo el conflicto se resolvió democráticamente, manifestado en la Constitución de ese mismo año, pero el imperialismo capitalino no estuvo dispuesto a aceptar tal configuración del Estado y en la figura del patriciado-mercantil santiaguino, especialmente la de Diego Portales, financiaron un ejército mercenario y golpista, considerando que gran parte de la oficialidad del ejército de Chile defendía la legalidad de la constitución de 1828. Finalmente a punta de sangre y fuego el patriciado-mercantil capitalino se impuso sobre el poder que los pueblos habían cultivado durante siglos de historia.

---

<sup>3</sup> *Ibíd.* Pág. 30

<sup>4</sup> SALAZAR, Gabriel. *Op. Cit.* Pág. 9

<sup>5</sup> *Ibíd.* Pág. 10

En 1833 se sientan las bases de un sistema político, autoritario hacia adentro y liberal hacia afuera. Ilegítimo en principios ya que su construcción no tomaba de ninguna manera los intereses de la ciudadanía, que por lo demás exilió o simplemente aniquiló después de la batalla de Lircay. Este sistema afianzado en la Constitución del 33, con el transcurrir del siglo XIX, debió construir un imaginario que le entregara legitimidad. Así, “la ‘construcción del Estado’ [en Chile] ha sido, más a menudo que no, un proceso en que los “poderes fácticos” han avasallado a la ciudadanía. Lo que implica avasallar la legitimidad –en tanto valor incorporado al sistema por acción constructiva de la sociedad civil- e imponer, a posteriori, tras la obra gruesa consumada, un ‘sustituto’. Un discurso justificatorio. O una arenga aclaratoria. Una ‘historia oficial’”<sup>6</sup>.

Con la puesta en marcha de la Constitución centralista de 1833, comienza un proceso de cercenamiento en las atribuciones históricas de los municipios y comunidades locales, tal como lo expresa el profesor Salazar: “La historia municipal revela que la configuración de ese tipo de espacio público precedió a la constitución del Estado Moderno. Más aún: que, en gran medida, éste se constituyó a sí mismo ‘‘cercenando’’ progresivamente los fueros, atribuciones y soberanía trabajosamente conquistadas, a lo largo de siglos y duras luchas, por las comunidades locales. Tal cercenamiento constituyó el piso histórico de los que J. Habermas, en términos filosóficos, ha descrito como ‘‘invasión del mundo de la vida’’ por los grandes poderes políticos y económicos.”<sup>7</sup>. Y es la invasión del mundo de la vida por parte de esa gran estructura moderna llamada Estado, la que estaba dispuesta a acabar con toda la tradición cívica que las comunidades locales habían perpetuado hasta aquel momento histórico. Desde ahí en adelante el centralismo estatal y mercantil acapararía el dominio sobre el territorio, pero no sin antes enfrentarse en distintos lugares y épocas a la memoria histórica que aún sobrevivía (y sobrevive todavía) en las diversas comunidades locales de esta larga y angosta franja de tierra. Es importante precisar brevemente estos enfrentamientos, que de alguna manera representan la emergencia de movimientos arraigados en la memoria

---

<sup>6</sup> SALAZAR, Gabriel y Pinto Julio. Historia contemporánea de Chile I. Santiago, LOM ediciones, 1999, pág. 16.

<sup>7</sup> SALAZAR, Gabriel y Benítez, Jorge. Autonomía, Espacio y Gestión. El municipio cercenado. Santiago, LOM ediciones, 1998, pág. 6.

histórica, y nos recuerda los antiguos fueros de las comunidades locales, se sintieron capaces de disputar al centralismo la capacidad de autogobernarse.

Como ya se ha visto, con posterioridad a 1830 los gobiernos se encargaron de cercenar los poderes locales, disminuyendo considerablemente sus atribuciones, dejando prácticamente sólo a su arbitrio el aseo y ornato de las ciudades. Pero esto no impidió que la resistencia emergiera desde los más profundos recuerdos de las antiguas atribuciones de los gobiernos locales, aunque ya no de la misma manera en que las comunidades locales ejercieron su poder durante la Colonia. “Si las viejas comunidades se habían manifestado a través de cabildos cerrados o abiertos, la emergente sociedad civil lo hizo a través de inquietos y ubicuos ‘movimientos sociales’... El viejo cabildo encontró así un sucedáneo: la ‘sede social’ del emergente mutualismo popular.”<sup>8</sup>

Ante la resistencia de estas nuevas formas de construcción de sociedad civil, al Estado no le quedó más que comenzar a generar planes de descentralización, pero sin entregar una completa autonomía a las comunidades locales. “La Ley Orgánica de Municipalidades aprobada en 1854, por ejemplo, mantuvo en el texto legal la casi totalidad de las facultades y atribuciones del viejo cabildo colonial (educación, salud, policía, desarrollo económico, obras públicas, etc.), pero, al mismo tiempo, anuló su autonomía (los alcaldes dependieron en todo del Intendente nombrado por el Presidente, quien, además, controlaba las elecciones) y redujo sus recursos tributarios y económicos a tal punto que anuló también su poder operativo.”<sup>9</sup>. Esta fue la tónica del siglo XIX, así los gobiernos jugaron con una política de doble fondo (centralista con exterioridad descentralizadora), que prolongaron con la Ley de Comuna Autónoma en 1891, pero estas estrategias, finalmente solo contribuyeron al desarrollo de los poderes locales, refrendados en “...dos vías de asociacionismos y acción ciudadanas: una, la de los movimientos sociales que, por entonces, levantaron la bandera de un cierto tipo de ‘socialismo municipal’ (o democracia directa), y otra, la del movimiento corporativo de alcaldes y regidores, quienes comprendieron que, asociadamente, podían y

---

<sup>8</sup> Ibíd. pág. 11

<sup>9</sup> Ibíd. pág. 12

debían luchar por regenerar la institución municipal y rescatarla, autonomizada, de los intereses y rencillas de la clase política central.”<sup>10</sup>

El tránsito hacia el siglo XX, estuvo marcado por estos dos movimientos, que en ningún momento se aliaron en función de un objetivo mayor, “... fue determinante en esa separación el hecho de que el movimiento municipalista fue, en esencia, un movimiento social-oligárquico que buscó, principalmente, el saneamiento cívico del municipio y ético de la política, sin recoger las demandas ciudadanas del movimiento popular.”<sup>11</sup>. Éste último muy bien representado en la figura de Luis Emilio Recabarren, quien propugnaba un socialismo de distinto tipo al que se pensaba en Europa y más específicamente en la Unión Soviética, en donde dominaba el influjo del centralismo y las grandes estructuras. “Recabarren, antes de la creación de un socialismo estatista, centralista y burocratizado en la Unión Soviética, valora la ligazón socialismo y poder comunal desde abajo, el ideal solidario unido a la lucha por la participación.”<sup>12</sup>. Por el contrario el movimiento municipalista de raigambre edilicia se enfocaba en una primera etapa (1914-1924) en el combate hacia la politización de los gobiernos locales y la defensa del principio de autonomía comunal.<sup>13</sup>

Desde 1925 en adelante, promulgada la Constitución, se genera un neo-centralismo que pone énfasis en las atribuciones del poder ejecutivo, pero, para acallar las voces que proponían un gobierno local autónomo, la junta de gobierno y más tarde con el mandato de Carlos Ibáñez del Campo, se ejerce una ‘política de regeneración municipal’, que apuntaba hacia la autonomía de la acción municipal, pero siempre tutelada por parte del Estado. “De hecho, se intentó ‘regenerar’ la acción municipal separándola del juego político parlamentario tanto como del movimiento sociocrático de la sociedad civil, pero, a la vez, subordinándola al juego político centralista (o caudillista) del Poder Ejecutivo. El nuevo régimen era, pues, no solo centralista, sino, además, autoritario.”<sup>14</sup>. Aun así, las voces de los ediles<sup>15</sup> no se dejaron

---

<sup>10</sup> *Ibíd.* pág. 14

<sup>11</sup> *Ibíd.* pág. 15

<sup>12</sup> Valenzuela, Esteban. *Op. Cit.* pág. 89

<sup>13</sup> Véase: *Autonomía, Espacio y Gestión. El municipio cercenado.* Págs. 17-29.

<sup>14</sup> SALAZAR, Gabriel. *Op. Cit.* pág. 31

<sup>15</sup> Como particularidad podemos decir que incluso eran nombrados desde el poder central.

silenciar y aprovecharon cada congreso de municipalidades para demostrar su descontento ante estas nuevas políticas centralistas y propusieron el tan ansiado *self-government*.

De todas formas, tanto los políticos civiles como militares se impregnaron de un miedo a la desobediencia comunal. “Para estos el comunalismo encerraba, sin duda, riesgos y peligros tanto o más importantes que los que implicaban el socialismo o el anarquismo proletarios; dado que todos ellos propugnaban, de un modo u otro, la ‘participación popular ciudadana’ en la toma de decisiones públicas.”<sup>16</sup> Por lo mismo, el ejecutivo se encargó de imponer una centralización enmascarada en los principios de una supuesta autonomía local que se encontraba atada al poder central en todo ámbito, perdurando al menos hasta 1938 cuando comenzaba a evidenciarse lo que se denomina como ‘centralismo democrático’.

Así, “se inició un nuevo periodo de silencio, en el que los partidos políticos y el centralismo redujeron el rol de alcaldes y regidores al de reunir clientelas locales para la elección de los senadores y diputados ‘de la circunscripción’... Fue, tal vez, la fase histórica más oscura de los municipios chilenos.”<sup>17</sup> Como contraparte de esta política centralizadora, se origina la Confederación Nacional de Municipalidades (CONAM) en 1951, teniendo como objetivo principal: “...hacer cumplir los acuerdos adoptados en las conferencias nacionales anuales, ordinarias y extraordinarias... [convirtiéndose] no solo en un organismo de resistencia, sino también de avanzada, comprometido en la gestión o bloqueo de los proyectos de ley atingentes a las corporaciones miembros..., como movimiento sectorial, fue uno de los más activos y democráticos en un periodo en que la movilización social era altísima.”<sup>18</sup> A pesar de la importancia que tuvo la CONAM en la construcción de tejido social-ciudadano, no fue capaz de constituirse como un órgano co-legislativo, siendo el Congreso Nacional su principal obstáculo, al rechazar cada proyecto que emanaba de los congresos anuales de la confederación.

La lucha de la CONAM pareció imposible. El centralismo comenzó a expandirse rápidamente por las comunidades locales de todo Chile, a través de los partidos políticos,

---

<sup>16</sup> *Ibíd.* pág. 37

<sup>17</sup> *Ibíd.* pág. 50

<sup>18</sup> *Ibíd.* pág. 51

que, en cierta medida cada día uniformaban más a la población. “Pues, de un modo u otro, el centralismo democrático-populista tendía a sobreponer la **masa** al **ciudadano**, en el mismo sentido en que sobreponía el partido político a la comunidad local y el Gobierno Central al Gobierno Local.” (las negritas son mías)<sup>19</sup>. De alguna manera, fue el triunfo del poder burocrático sobre las comunidades locales, o como plantea J. Habermas fue la “invasión del mundo de la vida”, por ende, ya no era un simple problema de cercenamiento de las atribuciones municipales, sino que una aspiración totalitaria sobre la autonomía de los actores sociales en general.

Ni siquiera la izquierda chilena escapaba a las aspiraciones centralistas: “..., en este siglo la izquierda chilena. . . , no hace suya una propuesta de mayor descentralización del poder. Como recuerda Galilea (1990), Allende, quien gana en las regiones, prácticamente no incluye en las cuarenta medidas básicas de la Unidad Popular mención al regionalismo. La izquierda pensó que la transformación se jugaba en la organización de los obreros y los pobres, en la toma del Estado central y en la modificación de la propiedad.”<sup>20</sup> Esta fue la tónica en los debates de la época, en donde se privilegiaron las estructuras por sobre una subjetividad ciudadana. Lo que importaba era lo macro, el sistema en sí. Allí radicó el olvido y el desprecio por lo local o comunal.

Cuando los actores locales plantearon sus reivindicaciones, como el proyecto federalista que pensó el pueblo magallánico en la década del 30, la respuesta del centralismo fue siempre la misma y, no puede estar mejor expresada que en esta cita: “. . . : en la historia de Chile, el peso de un sistema centralizado de partidos ha sido la columna vertebral del sistema político (Garretón 1983). Dichos partidos cooptan las demandas y grupos regionalistas, e incluso designan candidatos en los territorios. . . : jamás el Estado central ha dado autonomía política a las provincias o regiones, ni entregado directamente parte de los impuestos, pero las ha tranquilizado con “planes especiales” (desde la zona franca de Punta Arenas, vuelos aéreos más baratos, pasando por la junta de adelantos de Arica, la zona franca de Iquique y la última ley Arica patrocinada por Sergio Bitar en los 90). Punta Arenas ha sido colmada de granjerías

---

<sup>19</sup> Ibíd. pág. 52

<sup>20</sup> VALENZUELA, Esteban. Op. Cit. pág. 90

y hasta se baila la cueca (como en Arica). La lucha ha cesado: el "territorio" rebelde se ha hecho parte de la "patria", de la "unidad homogénea".<sup>21</sup> Esto obedece, sin lugar a dudas, a que las reivindicaciones regionalistas, fueron llevadas a cabo por las élites locales, lo que se tradujo en compensaciones específicas hacia ellas mismas, permitiendo al poder central tranquilizar los ánimos en regiones y conservar la preponderancia del Estado centralista.

Con el golpe militar de 1973, se puso en práctica un proceso de regionalización que ya se venía pensando desde 1965 a través de ODEPLAN, pero que sin duda tramaba una reforma al sistema centralista planteada desde el mismo Estado. "La regionalización..., nació como un acto de bonapartismo tecnocrático hecho desde arriba por planificadores, sin comunicarse ni conversar con los actores del territorio, lo que es básico en una planificación moderna y democrática."<sup>22</sup> Pero la dictadura no brillaba precisamente por sus características democráticas, evidenciando que el proceso iba a ser llevado en todo momento por el poder central.

A pesar de todo, el proceso de regionalización llevado a cabo por la dictadura se diferenciaba del antiguo "centralismo democrático", en un factor fundamental, que hacía relación con la efectiva delegación de atribuciones hacia los municipios por parte del ejecutivo, como por ejemplo la educación. Estas nuevas políticas regionalistas, las podemos explicar a partir del giro que daba el capitalismo.

Hacia 1982, la crisis mundial del orden de producción fordista industrial, trajo consigo la consecuente transmutación de hegemonía dentro del Capitalismo, comenzando a primar el Capital Financiero, en detrimento del Capital Industrial. En este sentido cabe señalar que, uno de los elementos coyunturales de la crisis del 82, hacía relación con la crisis de la deuda externa en América Latina, obligando a algunos países de la región a dar un giro en sus políticas macro-económicas hacia el neoliberalismo, presionados en gran medida por organismos internacionales como el F.M.I. (Fondo Monetario Internacional), quien

---

<sup>21</sup> *Ibíd.* pág. 94

<sup>22</sup> *Ibíd.* pág. 97

condicionó sus préstamos en función del cambio de dirección económica que podían realizar países como Chile.

Este Capital Financiero que se superpuso y se mantiene hasta nuestros días, posee características esenciales, como su persistente circulación, ya que no le acomoda quedar amarrado al capital fijo, y por otra parte, prescindir de utopías y de grandes teorías, considerando que su principal fundamento se estructura en función de la obtención de información de donde conviene o no invertir.

A partir de éste gran cambio en la forma de comprender la economía y que sin duda afecta la vida misma de los seres humanos, el planeta se convirtió en un mundo desestructurado, en donde el campo de relaciones económicas y sociales a nivel mundial se empequeñece, sobre todo por la rapidez con que circula la información, es por lo mismo que se ha asimilado el mundo actual a una ALDEA GLOBAL. Lo que obliga a pensar cómo se estructura y desde dónde ejerce el poder el sistema dominante, ya no se habla de un Estado ni de élites locales que centralmente controlan el mundo de la vida, ahora ese poder que se ejercía desde el centro se transnacionaliza, dando paso a una toma de decisiones de carácter global.

Con este proceso, quien quebró, fue el capital productivo industrial, y por ende todos los tipos de Estados grandes que controlaban y abarcaban muchos aspectos de la vida: cuéntese el Estado Desarrollista, el Estado Social-demócrata y Socialista, el Estado Cepaliano y el Estado Keynesiano, entre otros. Esta forma de acumulación capitalista, conllevó además la primacía de los grandes relatos estructurales, tales como el Marxismo y el Estructural Funcionalismo, los que, como se podrá inferir de lo dicho en un principio, entran en crisis y pierden validez. Por ejemplo, en el caso chileno, el derribo del proceso que intentó, mediante la teoría marxista-leninista, ejercer transformaciones sociales, se vio, luego de enfrentarse a una represión militar, desnudadas sus limitaciones, en cuanto a que su proceso respondió siempre a estructuras, a organizaciones, a estatutos, a jerarquías y que negó el amiguismo, la revolución en el cotidiano, provocando un desbande generalizado de muchos revolucionarios. Era “como si el proyecto revolucionario no hubiera estado internalizado en

el ser social, cultural e histórico de esos sujetos, sino en los aparatos estructurales que los disciplinaban y dirigían”<sup>23</sup>.

Tal como se ha presentado anteriormente, la descentralización dictatorial encuentra su lógica en un nuevo modelo en el que las grandes estructuras dejan de monopolizar las decisiones del Estado, para entregar cada vez mayor poder al individuo, o al menos la ilusión de poder, reducida a la capacidad de consumo. Esto es lo que se ha denominado como individuación, quizás uno de los principales vicios del neoliberalismo: “El problema central del libremercado es su tendencia obsesiva a destruir las identidades comunales, nacionales y el carácter ‘societal’ de los sujetos. O sea: a extinguir en los individuos, su carácter ‘político’, e incluso, su misma identidad de ‘sujeto’.”<sup>24</sup> Esta fue la esencia descentralizadora de la dictadura y el neoliberalismo, pero muchas veces solía transformarse en un arma de doble filo. “Como nunca antes, la masa popular está objetivamente descentralizada. No está siendo convocada, como entre 1924 y 1973, hacia el centro del poder, sino hacia el poder de ellos mismos. En este nivel de profundidad, el modelo neoliberal se mueve en una frontera de difícil definición y control. La ‘invasión del mundo de la vida’ encuentra aquí un escollo flexible, elástico, que, cuando menos se piense, puede devolver una contra invasión; una ola social que inestabilice la gobernabilidad y cree condiciones para ‘otro’ tipo de estabilización. Por ejemplo, para una regulación social y comunal sobre el Mercado, y aun sobre la misma Globalidad.”<sup>25</sup>

Precisamente, en esta tesis se pretende revisar cómo se desarrolló esta ola social –o parte de ella– en el contexto de dictadura al interior de Chiloé, ayudando a comprender el giro que dio el sistema hacia los años 80 y cómo algunos actores sociales, como parte de la Iglesia Católica, reaccionaron ante este cambio.

---

<sup>23</sup> SALAZAR, Gabriel, “Transformación de Sujeto Social Revolucionario: desbandes y emergencias”. En: *Actual Marx Intervenciones* N°1, Santiago de Chile, Le Monde Diplomatique & U. ARCIS, 2003, p. 82.

<sup>24</sup> SALAZAR, Gabriel y Pinto Julio. *Historia contemporánea de Chile I*. Santiago, LOM ediciones, 1999, pág. 175.

<sup>25</sup> SALAZAR, Gabriel y Benitez, Jorge. *Autonomía, Espacio y Gestión. El municipio cercenado*. Santiago, LOM ediciones, 1998, pág. 60.

## **- En torno a los Movimientos Sociales**

Aunque no se ha hablado explícitamente de movimientos sociales, se han dado algunas luces en torno a su constitución, mencionando términos claves como, identidad cultural y organización.

Ante todo, se debe entender que un movimiento siempre es esencialmente colectivo, pues; “no es posible prolongar al infinito una rebelión individual... Por eso, <el egoísmo de dos> (Pío Baroja) es siempre una rebelión mejor... a lo menos, “de a dos”... Y si es así ¿Por qué no también “de a tres”, “de a cuatro”, “de a docenas”...? La camaradería no es monogámica como el amor, sino, alegre y confiadamente, poligámica. O sea, profunda y fraternalmente social.”<sup>26</sup>

La “camaradería”, sin lugar a dudas es un atributo que se encuentra escrito en el código genético de cualquier muchacho o muchacha que haya tenido un minuto para escuchar la historia de su abuelo o abuela, porque en esas historias sobraba unión y solidaridad para compartir la vida en comunidad. “La camaradería y el amor son, de por sí, plenitud humana, triunfo social, que, en tanto tales, deben ser celebrados, rodeados de alegría, de culto báquico (vino, baile, sexo, arte), porque debemos celebrarnos a nosotros mismos. Tal como los grandes trabajos del campo antiguo (trilla, cosecha, vendimia) conlleva fiesta, baile, sexo y vino. Tal como las mingas y mingacos de las comunidades sureñas del país. Tal como el trabajo en los <marayes> mineros del Norte Chico, donde los mineros, con sus mujeres, celebraban intensamente lo que latía entre sus almas: identidad comunitaria y trabajo colectivo.”<sup>27</sup> Tanto la camaradería, como el amor, son conceptos igualmente gravitantes en relación a los movimientos sociales y hay que entender que no son extraños a los tiempos actuales. Están ahí a la vista, a pesar del carácter individualista que intenta imponer el sistema, “por eso..., tú puedes encontrar grupos de camaradas, de todo tipo. Miles. Tal vez millones. Unos pintando murales. Otros tocando guitarra. Aquellos organizando talleres

---

<sup>26</sup> SALAZAR, Gabriel. Movimientos sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política. Uqbar EDITORES, 2012. Pág. 387

<sup>27</sup> Ibíd. pág. 388

culturales, de arte, o de historia local, o debate político... Profesionales discutiendo la muerte del bosque nativo y el avance apocalíptico de las plantaciones de pino y eucaliptos...”<sup>28</sup>.

Otra condición de preexistencia, es la horizontalidad. No existen jerarquías rígidas ni estatutarias: el grupo, banda, patota, montonera o un movimiento social moderno, no obedecen a reglamentaciones legales, porque es precisamente lo que rechazan. Al seguir lógicas legales se transformarían en instituciones enquistadas en el sistema. Y últimamente ha sido esa la forma que han encontrado los gobiernos de turno para someter a los nuevos movimientos sociales, atraerlos hacia la vereda de la institucionalidad o a la famosa mesa de diálogo.

Los espacios de comunicación, también forman parte importante de un movimiento social, porque en ellos se estructuran y cultivan las memorias, elemento central, para generar horizontes de cambios sociales.

Esos espacios que se encontraban en el fogón chilote, en la sede o en la caleta son el punto de fuga de la memoria viva, en donde se refunfuñaba, lloraba, gritaba, pero por sobre todo, en donde se escuchaba y encontraba la certeza de ser lo mismo. Fue y es en estos espacios en donde se moldeaba y sistematizaba la memoria. “Por eso, la memoria social (o colectiva), con el paso de las décadas, se ha ensanchado, espesado y sistematizado. Tanto así que, hoy, pesa más que la memoria archivada del Estado o la memoria oficial de las clases políticas. Y pesa más, porque es memoria viva, más extensa y más directamente ligada a la acción que la memoria estereotipada de la academia o del Estado.”<sup>29</sup>

Todo lo que hemos dicho en estas últimas líneas, representan las condiciones de preexistencia de un movimiento social, y probablemente las veamos en todas partes a nuestro alrededor, pero en realidad es mucho más que eso, porque de alguna manera lo que se ha hablado también corresponde a un concepto muy usado, pero poco practicado: *la soberanía popular*. Efectivamente nos hemos organizado y juntado a cultivar nuestras propias memorias, pero muy pocas veces se ha dado el último paso, que es *deliberar*, ser capaces de tomar nuestras

---

<sup>28</sup> Ibíd. pág. 391

<sup>29</sup> SALAZAR, Gabriel. Op. Cit. pág. 396

propias decisiones. “‘Deliberar’ es, también poner en conexión todas las memorias, para detectar en ellas los problemas sectoriales a resolver (salud, educación, desarrollo regional, pesca, bosque nativo, cobre, servicio público, etc.)”<sup>30</sup>.

Parte de todo este trabajo, apunta en gran medida a revisar cómo en los años 70 y 80 en Chiloé se busca cultivar la memoria cultural de un pueblo para hacer frente al modelo de desarrollo neoliberal-extractivista que comenzaba a imponerse en todo el archipiélago.

El desarrollo de esta tesis se compone principalmente de tres secciones:

En el primer capítulo, se abordará, cómo logra conformarse una identidad socio-cultural chilota a lo largo del periodo colonial y del Chile republicano, revisando los elementos y procesos que marcan profundamente como el pueblo chilote ha concebido la forma de interactuar con su territorio y su misma comunidad.

En un segundo capítulo, se repasarán los distintos intentos por modernizar Chiloé, desde el desarrollismo de los años 50 y 60, hasta la inserción del modelo económico neoliberal-extractivista, ejemplificado en la instauración de la industria acuícola del salmón, que logra posicionarse con la dictadura militar y establecerse hasta nuestros días, viviendo una profunda crisis el año 2007 y 2008. En este capítulo, también se podrá apreciar, cómo la implementación de este nuevo modelo de desarrollo, modificó profundamente las estructuras sociales dentro del archipiélago, generando un drástico cambio en esa identidad socio-cultural plasmada en el capítulo uno.

En el tercer capítulo, se abordará específicamente la labor que emprende el Obispado de Ancud, desde la llegada de Monseñor Ysern en 1974 hasta los primeros años de la vuelta a la democracia. Se profundizará en tres tópicos: primero en la creación de la Fundación Diocesana para el Desarrollo de Chiloé, el año 1975; posteriormente la constitución de Radio Estrella del Mar en 1982 y su equipo de trabajo conformado por *comunicadores populares*, al servicio del desarrollo y el diálogo entre sus comunidades; y en tercer lugar, la elaboración de los *Cuadernos de Historia*, como un material destinado para que las mismas comunidades

---

<sup>30</sup> *Ibíd.* pág. 400

pongan en valor su propia cultura y desde ahí ejerzan un sentido crítico con el cual cuestionar el nuevo sistema que se implantaba en Chiloé.

## Objetivos

Objetivo General: Analizar y comprender los proyectos de resistencia identitaria, planteados por el Obispado de Ancud, frente al modelo de desarrollo extractivista neoliberal instalado por la dictadura militar chilena en el Chiloé de la década de los 70 y 80.

Se busca construir un trabajo historiográfico que dé cuenta de algunos procesos que marcaron el acontecer dictatorial en la Provincia de Chiloé, profundizando en el rol desempeñado por el Obispado de Ancud, a través de los distintos proyectos e instancias de participación generadas entre las décadas del 70 y 80, en que se vincularon con la comunidad chilota.

La idea es introducirse en la visión que tienen algunos actores que participaron de estos procesos, ahondando en los métodos de trabajo realizados, pero también en la evaluación hecha por ellos mismos respecto del impacto de su labor en Chiloé.

Es interesante, porque en muchos casos comunidades tan distantes del centro político como lo es Chiloé, significó instaurar una nueva relación con Chile, que se definía por un avance abismal de la represión y el neoliberalismo, la mayoría de las veces tan contrario a la cultura e identidad de estas comunidades.

Por último, se propone analizar estos procesos, porque abordan el periodo dictatorial desde una perspectiva local, abarcando una gran cantidad de particularidades que lo hacen distinto a la habitual historia de la dictadura, enfocada en el partido político o la militancia. Lo que obliga a posar la mirada sobre conceptos como identidad cultural o movimientos sociales.

### Objetivos Específicos:

1. Describir y discutir en perspectiva histórica el fenómeno de conformación de una identidad socio-cultural chilota.

La identidad y cultura son los conceptos basales de esta investigación, por ende, se plantea realizar una revisión de la conformación de una identidad socio-cultural chilota, desde el periodo colonial hasta el siglo XX, considerando que gran parte de los proyectos iniciados por el Obispado de Ancud tenían como eje este concepto, apuntando hacia el desarrollo de un trabajo en conjunto con las comunidades de Chiloé.

Metodología: Se pretende cumplir con este objetivo, realizando una revisión bibliográfica que apunte hacia un sintético reconocimiento de la historia colonial y pos-colonial de Chiloé, permitiendo entrar de lleno en el desarrollo socio-cultural del archipiélago.

Cuando se aborde el desarrollo de la cultura chilota hacia el siglo XX, se utilizarán como fuentes principales, los Cuadernos de Historia elaborados por distintas comunidades de la Provincia, desde donde ellas mismas realizaban una revisión de su pasado más reciente.

2. Exponer y describir las formas en que se estableció la dictadura militar y su modelo de desarrollo en la Provincia de Chiloé, evaluando el impacto dentro de la comunidad de la época.

Este objetivo tiene como intencionalidad, explicar la incidencia que tuvo la dictadura en el desarrollo histórico que llevaba Chiloé hasta ese momento, ayudando a comprender el significado de la dictadura al interior de la comunidad chilota, en relación al desarrollo histórico de su identidad socio-cultural.

Metodología: Lo que se verá mayoritariamente con el desarrollo de este objetivo es, la inserción del modelo económico extractivista neoliberal en la isla, a través del truncado “Proyecto Astillas”<sup>31</sup> y el ingreso de la salmonicultura al archipiélago. El enfoque metodológico corresponderá a un análisis documental y bibliográfico, basado fundamentalmente en la utilización de los censos de 1970, 82 y 92, introduciéndonos en las dinámicas demográficas que experimenta el archipiélago hacia el periodo dictatorial, permitiendo comprender de mejor manera la crisis de la cultura chilota.

---

31 En 1974 la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) y las empresas japonesas Marubeni Corp. Y Sanyo Kokusaku Pulp Co. Ltda., crearon la Sociedad de Factibilidad técnica y económica de una planta productora de astillas de madera, y de aserraderos para explotar los recursos forestales de la Isla Grande de Chiloé. ABALOS, José. Crecimiento regional versus la comunidad. Chiloé: Un caso de autoconfianza colectiva regional. En. EURE. Nos. 34-35

3. Exponer, describir y analizar los procesos y métodos de resistencia que emergieron desde el Obispado de Ancud, para enfrentar el modelo de desarrollo extractivista neoliberal que implantó la dictadura militar.

A partir de este objetivo, se busca conocer los procesos y métodos de resistencia, para desarrollar también su análisis, en función del contexto histórico de dictadura al interior del archipiélago de Chiloé.

Metodología: Para el cumplimiento de este objetivo, primará un enfoque de carácter cualitativo, en donde se utilizarán exclusivamente entrevistas y documentos emitidos por los participantes de los distintos proyectos planteados por el Obispado, en que se criticaba y discutía el modelo de desarrollo planteado por la dictadura.

# **I. Capítulo 1: Hacia la conformación de una identidad socio-cultural chilota.**

## **1.1 En torno a los conceptos de cultura e identidad**

Cuando en el cotidiano oímos hablar de Chiloé, generalmente las apreciaciones se centran en las tradiciones, la cultura y una identidad particular que marca una profunda diferencia con el resto de los territorios chilenos. Por ejemplo, la parrilla programática cultural en televisión abierta, tiene como uno de sus temas predilectos las tradiciones de un Chiloé que aparentemente sobrevive a la modernidad a través de su cultura propia. Las imágenes de las tiraduras de casas, las majas de manzana<sup>32</sup> y las innumerables faenas típicas se toman las pantallas prácticamente todos los fines de semana -cuando se hace más habitual ver programas culturales en TV- para mostrarnos la singularidad cultural de un pueblo.

Pero la cultura e identidad son temas mucho más complejos que lo exhibido en televisión. En estos conceptos y en su significación más profunda nos encontramos con contradicciones, con quiebres y cambios, en fin con la historicidad propia de los conceptos en sí.

A partir de lo recién planteado, se debe entender que la cultura e identidad de Chiloé no son una esencia, por el contrario, son un andar con sobresaltos y cambios de dirección que van modelando el acontecer de un territorio.

Antes de abordar la cultura y la identidad vinculadas a Chiloé, quisiera referirme particularmente a estos dos conceptos, y así aclarar lo que se entenderá por cada uno de ellos de aquí en adelante.

---

<sup>32</sup> Proceso a través del cual se elabora la chica de manzana.

### **1.1.1 Sobre el concepto de cultura**

El concepto de cultura ha tenido diferentes acepciones a lo largo de su historia, en una primera época, que se podría datar con la revolución francesa<sup>33</sup>, se ve envuelto en un proceso de resignificación. Para el mundo de la nobleza occidental del siglo XVIII, la cultura fue sinónimo de civilización, entendida como buena educación, ejemplificado en la práctica de buenas costumbres, oponiéndose a lo que se consideraba bárbaro o ajeno a los círculos en donde se desenvolvía la vida aristocrática. Con la emergencia de las revoluciones burguesas en Europa, el concepto comenzó a mutar y adquirir dimensiones distintas. La Ilustración fue uno de los principales factores que gatilla este proceso, desde allí comienza a verse la cultura como una cualidad intrínsecamente humana, sin distinguir estado o clase social, aunque evidentemente es la burguesía desde donde se posicionaba esta nueva significación. Así, el nuevo referente de cultura apuntaba hacia la creación a partir de la actividad intelectual del ser humano, por ende, el arte, la ciencia y la literatura se convirtieron en los principios rectores de la cultura para el mundo burgués.

Con el paso del siglo XIX y el auge de la antropología hacia sus postrimerías, el concepto evoluciona en otras significaciones. “El énfasis en el desarrollo del espíritu se desplaza hacia un énfasis en las costumbres, prácticas, modos de vida y creencias de una sociedad. De algún modo este desplazamiento está condicionado por la expansión colonial europea y la necesidad de adaptar el concepto a las tareas de la descripción etnográfica de las colonias”<sup>34</sup>. A partir de ésta última apreciación, se comienza a dar forma a una noción de cultura más afín para los intereses de esta investigación, desde allí se desglosan todas las concepciones contemporáneas sobre cultura. Una de ellas, la que propone el intelectual cubano Raul Fonet Betancourt. “El pensador cubano quiere que el concepto nos ponga en contacto con realidades efectivas bajo la forma normal de darse, es decir, como eventos o aconteceres, procesos concretos que se realizan en la vida compartida. Según esto, la cultura designaría aquellos procesos por los que una comunidad humana determinada organiza su vida, ordenando su “materialidad [sus entornos efectivos] en base a los fines y

---

33 Se podría rastrear el concepto inclusive en la antigüedad clásica, pero particularmente interesa su significación moderna y su evolución dentro de la modernidad.

34 LARRAÍN, Jorge. El concepto de identidad. *Famecos*. (21): 30-42, agosto 2003, pág. 31.

valores que quiere realizar”. Es decir, sobre la base de aquello para lo cual tiene voluntad, moviliza afectos, sensibilidades, proyectos, etc; ámbitos desde los que dicha materialidad, como objetivación de sus expectativas, es interpretada como propia al reconocerse como comunidad en esos fines y valores y proyectarse en ellos o desde ellos”<sup>35</sup>. Siguiendo el pensamiento del autor, la cultura no puede concebirse como una esfera disgregada de lo social, económico o político, por el contrario, es la plenitud de la vida misma abarcando todos esos aspectos, siendo el quehacer constante de una comunidad con sus tensiones y quietudes. Hablo de tensiones y quietudes, entendiendo que los grupos sociales en su historicidad se ven permanentemente enfrentados a acontecimientos o procesos que no necesariamente tienen una acogida unánime, siendo necesario resolverlos en el diálogo social, poniendo a prueba la capacidad de la cultura y de los grupos humanos, en definitiva, para crearse a sí mismos. Aunque aparentemente, no siempre la resolución se lleva a cabo en el diálogo, sino más bien en la imposición de quienes ejercen el poder sobre comunidades locales, ya sean élites gubernamentales, económicas nacionales o globales. También pueden confluir todas ellas, como en el caso de la instauración de la industria del salmón en Chiloé, en donde se entrecruzan todas estas élites para dar vida a un proyecto económico que finalmente tendría una incidencia en aspectos que van mucho más allá de lo meramente económico.

Volviendo sobre la conceptualización que se ha hecho en torno a cultura, también es importante profundizar en la connotación simbólica que se ha dado al término, “como John Thompson ha destacado, a mediados del siglo XX, bajo la influencia de nuevas tendencias antropológicas y lingüísticas, se empezó a constituir una concepción simbólica de la cultura que destaca el uso de símbolos como un rasgo distintivo de la vida humana: los seres humanos crean e intercambian expresiones significativas (es decir, con sentido) no sólo mediante el lenguaje sino que también a través de objetos materiales, obras de arte y acciones a los que dotan de sentido. En esta perspectiva simbólica, la cultura vendría a ser el patrón de significados incorporados en formas simbólicas, incluyendo allí expresiones

---

35 VERGARA, Nelson. Complejidad y Cultura en la Filosofía Intercultural Latinoamericana. (Notas para una comprensión de las identidades culturales en el Chiloé del siglo XXI). *ALPHA*. (26): 233-243, julio 2008, pág. 5.

lingüísticas, acciones y objetos significativos, a través de los cuales los individuos se comunican y comparten experiencias”<sup>36</sup>.

En el Chiloé tradicional, anterior a su modernización, y aún hoy día, podemos encontrar distintos tipos de expresiones cargadas de sentido, que fuera del contexto social chilote, muy probablemente no tendrían un mismo significado, por ejemplo, la minga y el medán, son prácticas o quehaceres que pueden resumirse como acciones solidarias o más bien llenas de un sentido de reciprocidad que combustionaban el motor de la vida dentro del archipiélago. Por ahora no profundizaré en estos aspectos, considerando el carácter teórico que se le ha dado a esta primera parte del capítulo, pero más adelante se retomarán estas temáticas.

En síntesis, el concepto de cultura ha pasado por un largo periplo, desarrollándose principalmente desde finales del siglo XIX al alero de la antropología, colocando en el centro de su significación todos los quehaceres sociales, económicos, políticos y geográficos de un grupo humano, dando el empuje a la vida misma dentro de un territorio, desde donde se comparten formas simbólicas, sean lingüísticas o no, que dan paso a una manera particular de comunicación, generando una diferencia respecto de un otro, distinto culturalmente, lo que no significa que no se levante un proceso comunicativo, de hecho la cultura se desarrolla en un diálogo con ese otro diferente. Así entonces se entiende la cultura como un proceso dinámico, que por ende es histórico, sin ser estático ni esencialista.

### **1.1.2 Sobre el concepto de Identidad**

Es complejo realizar una conceptualización de lo que significa identidad, más aún si se entiende como un proceso interno del individuo, por donde deambula a través de los diversos recovecos que le ofrece su mundo interior. Aun así, existen algunos elementos que nos permiten caracterizar de mejor manera el término.

El sociólogo Jorge Larraín, se encarga de mostrarnos en una primera instancia dos elementos que parecen centrales a la ahora de indagar en el concepto: por una parte, su historicidad -al igual que el concepto cultura- y por otra, su definición como un fenómeno

---

36 LARRAÍN, Jorge. Op. Cit. pág. 31.

individual. “Cuando hablamos de identidad nos referimos, no a una especie de alma o esencia con la que nacemos, no a un conjunto de disposiciones internas que permanecen fundamentalmente iguales durante toda la vida, independientemente del medio social donde la persona se encuentre, sino que a un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas”<sup>37</sup>.

Si bien, la identidad es en esencia la definición de uno mismo en su fuero interno, como plantea también Larraín, no podemos prescindir del componente relacional con las demás personas. Desde esta perspectiva, “la identidad supone la existencia del grupo humano. Responde no tanto a la pregunta ¿quién soy yo? O “¿qué quisiera ser yo?” como a la pregunta: “¿quién soy yo a los ojos de los otros?” o “¿qué me gustaría ser considerando el juicio que los otros significativos tienen de mí?” Erikson expresa esta idea diciendo que en el proceso de identificación “el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que percibe como la manera en que los otros lo juzgan a él.” El medio social no sólo nos rodea, sino que también está dentro de nosotros. En este sentido se podría decir que las identidades vienen de afuera en la medida que son la manera como los otros nos reconocen, pero vienen de adentro en la medida que nuestro auto-reconocimiento es una función del reconocimiento de los otros que hemos internalizado”<sup>38</sup>. A partir de ese carácter relacional en el proceso de constitución identitaria, nos sumamos también en un horizonte colectivo, entendiendo que se entra de lleno en un diálogo explícito e implícito con ese otro significativo, que nos lleva necesariamente hacia la construcción de un concepto de identidad colectiva notoriamente influido por aspectos culturales.

Entonces, “lo primero que habría que decir es que una identidad colectiva no es más que un artefacto cultural que existe como una comunidad imaginada en la mente de sus miembros. Nunca debe ontologizarse como si perteneciera a un sujeto individual. Por eso rechazo confundir identidad nacional con carácter nacional.”<sup>39</sup> No se puede decir que una

---

37 *Ibíd.* pág. 32.

38 *Ibíd.* pág. 34.

39 En el texto citado, Jorge Larraín se centra preferentemente en el concepto de identidad nacional, pero me parece perfectamente aplicable a identidades de un tipo local.

nación tiene una estructura psíquica como si fuera una persona individual, y menos aún que ese carácter sea compartido por todos sus miembros”<sup>40</sup>. Por lo mismo, siempre el concepto de identidad va mucho más ligado a rasgos culturales que a aspectos psicológicos, en este sentido, la definición que hace Molano nos da mayor claridad al respecto: “¿Qué es la identidad?. Es el sentido de pertenencia a una colectividad, a un sector social, a un grupo específico de referencia. Esta colectividad puede estar por lo general localizada geográficamente, pero no de manera necesaria (por ejemplo, los casos de refugiados, desplazados, emigrantes, etc.). Hay manifestaciones culturales que expresan con mayor intensidad que otras su sentido de identidad, hecho que las diferencia de otras actividades que son parte común de la vida cotidiana. Por ejemplo, manifestaciones como la fiesta, el ritual de las procesiones, la música, la danza”<sup>41</sup>.

Pero, ¿Por qué el cuestionamiento por la identidad?, ¿Por qué en este mismo trabajo se vuelve tan importante?, ¿Qué es lo que me hace transitar por conceptos como cultura e identidad y la interrelación existente entre ambos?. A la luz de lo propuesto por Larraín, “las preguntas por la identidad surgen de preferencia en los periodos de crisis, cuando los modos de vida, las maneras de hacer las cosas, aquello que se da por sentado, es cuestionado o sufre alguna amenaza”<sup>42</sup>. Desde esta perspectiva, es la crisis de uno mismo, la contradicción entre el relato de los abuelos -al menos en mi caso- y el relato de un mundo globalizado, desde donde se incurre en la pregunta por la identidad: ¿Qué es lo que soy en el contraste de dos mundos evidentemente tan disímiles?, ¿Cómo logro moverme y desenvolverme en sus fronteras o en la elección de uno de ellos?. Como ya se ha planteado hasta acá, la solución del conflicto interno lo resolveremos con todos nuestros otros significativos, nuestros referentes culturales, es en ese diálogo donde la identidad toma forma, en una construcción permanente e ininterrumpida.

Si vemos la identidad como una construcción permanente, entonces, “es importante subrayar que esta concepción, a diferencia del esencialismo, no sólo mira al pasado como

---

40 LARRAÍN, Jorge. Etapas y discursos de la identidad chilena. En: MONTECINO AGUIRRE, Sonia. Revisitando Chile. Identidades, Mitos e Historias. Santiago, Chile. Comisión Bicentenario, Presidencia de la República de Chile, 2003. págs. 67-68

41 MOLANO, Olga. Identidad Cultural. Un concepto que evoluciona. Opera. (7): 69-84, 2007. pág. 73

42 LARRAÍN, Jorge. Etapas y discursos de la identidad chilena. Op. Cit. pág. 69

la reserva privilegiada donde están guardados los elementos principales de la identidad; también mira hacia el futuro y concibe la identidad como un proyecto. La pregunta por la identidad no sólo es entonces ¿Qué somos?, sino también ¿Qué queremos ser? Tal como Habermas argumenta, “la identidad no es algo ya dado, sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto.” Esto hay que entenderlo tanto en el nivel del discurso público como en el nivel de las experiencias individuales y grupales”<sup>43</sup>. Entonces, la identidad, al no ser concebida como una esencia, es primordial darle un sentido histórico, escarbando en nuestra propia historia cultural, tanto pasada como presente y someterla a un juicio crítico, diciéndonos; hasta aquí, que hemos hecho bien y que hemos hecho mal. En definitiva, pensar nuestra identidad cultural, es también pensar en el tipo de desarrollo que deseamos como un colectivo identificado territorialmente, ya sea en Chiloé, en Magallanes, en el Valle del Huasco, o en cualquier otro territorio.

Pero, por qué desde la de identidad rastrear y proponer un proyecto, y no a partir de otra noción, como por ejemplo la de conciencia de clase, considerando que ha sido uno de los principales ejes de elaboración teórica en los procesos de cambio a nivel mundial, que a lo largo de todo el siglo XX aspiraron a generar proyectos conducentes a la liberación de las clases oprimidas. ¿Qué tiene la identidad, que no tenga cualquier otro concepto?. “El concepto de identidad, a diferencia del concepto de conciencia, carece de vanguardismo y carece de escatología, es decir, de un fin superior en la historia. Por lo tanto, es un concepto que nos remite a identidades superiores, a clases privilegiadas o a una intelligentsia supra-iluminada. Por el contrario, [la identidad] es un concepto impregnado de horizontalidad, democracia e integralidad donde cabe tanto lo individual como lo colectivo, lo social y lo familiar, lo cotidiano y lo cultural, es un concepto donde tiene lugar la especificidad, las mujeres, los artesanos, los jóvenes y está cargado de territorialidad, de lugar propio, de espacio y de pertenencia. Es un concepto dinámico, que supone la acción, la organización y la autonomía. Y podríamos seguir agregándole elementos por cuanto este concepto de identidad contiene en sí, potencialmente, variadas formas de expresión del “ser y estar en

---

43 LARRAÍN, Jorge. El concepto de identidad. Op. Cit. pág. 41

el mundo” y de su accionar como “apropiación de sí, entre sí”<sup>44</sup>. La identidad es entendida en palabras de Illanes como un fenómeno convocante, en donde confluyen una diversidad de elementos y actores unidos por un lazo de pertenencia, generalmente territorial, que supone la acción, y por ende la posibilidad de intervenir ese espacio o lugar propio al cual hace referencia la autora.

A mi parecer, en esta interpretación del concepto subyace también un componente afectivo, que se vuelve fundamental a la hora del afianzamiento identitario, el aprecio, amor o cariño por el territorio, sea una población o un espacio geográfico de mayor tamaño como el caso de Chiloé, genera una manera de entender e interpretar ese territorio y todas las dinámicas socio-culturales que se dan dentro de él. Este poder hermenéutico sobre lo propio, puede transformarse en una proyección sobre lo que se quiere ser, pero siempre que se apele hacia lo colectivo, de lo contrario no existiría ese sentimiento de pertenencia o identidad cultural.

Ahora bien, no siempre el afianzamiento de una identidad tiene una acogida en los otros- no significativos, o con los cuales no se comparten apreciaciones del mundo que sean similares, siendo muchas veces, atacado o negado por ese otro. A partir de esto, “Honneth arguye que una identidad bien integrada depende de tres formas de reconocimiento: amor o preocupación por la persona (que da auto-confianza), respeto a sus derechos (que entrega auto-respeto) y aprecio por su contribución (que garantiza auto-estima). Cuando estas formas de reconocimiento son denegadas, el “yo” tiene una reacción emocional negativa (rabia, indignación) que, de acuerdo a Honneth, es la base motivacional de la lucha por el reconocimiento. La experiencia de la falta de respeto en estos tres órdenes sería la fuente de las formas colectivas de resistencia y lucha social. Pero éstas no son un resultado automático de respuestas emocionales individuales. Sólo si existen los medios de articulación intersubjetiva de tales emociones en un movimiento social, nacerán formas colectivas de lucha”<sup>45</sup>. A partir de este mismo argumento, podríamos situar las distintas luchas territoriales que se han dado a lo largo de Chile, principalmente durante los años 2012 y 2013. Magallanes, Aysen, Freirina, Chiloé. Calama, han sido algunos de los focos

---

44 ILLANES, María Angélica. La cuestión de la identidad y la historiografía social popular. En: GARCES, Mario (coordinador). Historias locales y democratización local. ECO, Santiago, 1993. pág. 50

45 LARRAÍN, Jorge. El concepto de identidad. Op. Cit. pág. 35.

sintomáticos de una historia que ha marginado a las distintas comunidades territoriales de la construcción de un país en conjunto. No se profundizará más sobre esto, considerando que en la introducción de esta tesis se ha abordado extensamente esta problemática.

Hasta acá, se ha intentado dejar claro el límite entre los conceptos de cultura e identidad, porque probablemente sean difusos. Ambas nociones se imbrican para darse vida mutuamente, lo que no quiere decir que signifiquen lo mismo. De hecho, a raíz de lo que se ha visto hasta ahora, el concepto de cultura se vislumbra como la forma en que un grupo social desarrolla su cotidianidad, a partir de la interacción simbólica entre sus miembros, dando sentido a lo que generan en conjunto. A simple vista, pareciera que la cultura se ve como un producto de las relaciones sociales que se dan entre un determinado grupo humano, pero ese producto no podemos exteriorizarlo o pensarlo cómo algo ajeno a las dinámicas sociales, sino que da el sentido a la vida de ese grupo humano y, a partir de ese mismo sentido nos encontramos con el concepto de identidad, entendiéndolo no tanto en el plano individual y complejo que conlleva pensarlo como un fenómeno que lo componen un cúmulo de factores, sino más bien, únicamente desde el plano socio-cultural, como el sentido de pertenencia hacia una comunidad, con la cual se comparte un entendimiento y forma de actuar sobre la realidad. En ese sentido de pertenencia nos encontramos también con territorialidad o lugar propio, al que se refería Illanes, formando parte de la construcción de una identidad socio-cultural que interesa para el desarrollo de esta tesis.

Como se ha visto, ambos conceptos se dan vida entre sí, probablemente sin una identidad cultural, sin ese sentido de pertenencia, no se crearían y re-crearían las manifestaciones culturales. Pero uno de los elementos que más interesan para esta investigación, es rescatar la historicidad de ambos fenómenos, porque dan cuenta del poder de cambio que tienen en su devenir histórico y principalmente la capacidad que tienen los sujetos para proyectar esos cambios.

Dentro de ese poder de cambio y principalmente cuando las identidades parecen no ser estables, viven un periodo de crisis en que se entra en contradicciones culturales con la instalación de un nuevo modelo basado en el consumo. Es en esos periodos, cuando se vuelve importante historiar lo socio-cultural, introducimos en nuestro pasado, pero no sólo por el gusto de revisarlo, sino para rescatar elementos que nos permitan auto-afirmarnos,

creando una perspectiva de presente y de futuro, siendo una tarea que pueden realizar las mismas comunidades y que no está destinada exclusivamente para los historiadores profesionales.

## **1.2 De la historia de Chiloé y la conformación de una identidad socio-cultural**

“Desde el Reloncaví al Corcovado la naturaleza es igual: un valle sumergido, un territorio de aguas, rodeado de bosques, con islas emergentes. La alimentación, la vivienda, la vestimenta y el transporte emergen de esa naturaleza”<sup>46</sup>

Como ya se ha abordado hace algunas líneas, la cultura y la identidad no son conceptos estáticos, por el contrario, son conceptos o más bien fenómenos históricos, que van transitando por procesos de conformación, cambios, estabilidades y crisis, por lo mismo sería complejo hablar de una identidad socio-cultural chilota vista como una esencia que ha perdurado en el tiempo de manera inmutable.

Para hablar de una identidad socio-cultural chilota tenemos que remitirnos necesariamente al encuentro de dos mundos en el proceso de conquista y colonización hispana: por una parte los propios peninsulares y por otra las comunidades indígenas -Veliche y Chono- que habitaban el archipiélago. Como plantea el historiador castreño, Dante Montiel; “En definitiva los conquistadores con su fundación y sus haciendas ocuparon y poblaron los mismos sitios y lugares ancestralmente utilizados por los *Veliche* y la ciudad de Castro es ejemplo de ello. Por tanto, todo el asentamiento del amplio sector del bordemar oriental es de herencia indígena, iniciándose así una mutua influencia en todos los niveles socioculturales.”<sup>47</sup> A simple vista, la identidad socio-cultural chilota se conforma a partir de ese encuentro, pero todo el proceso de mestizaje cultural se vería plagado de tensiones.

Tanto para españoles y especialmente para los indígenas del archipiélago, considerando los abusos cometidos por sus encomenderos, y haciendo un esfuerzo especulativo, es factible pensar que sus identidades culturales se vieron en conflicto o en crisis, al menos en un comienzo, cuando aún podían diferenciarse como un otro distinto. Como planteaba Larraín, es en esas crisis cuando aparece la pregunta por la identidad y se ejercen formas de

---

46 CÁRDENAS, Renato. El mediterraneo chilote. En: RODRÍGUEZ, Osvaldo y SUÁREZ, Zenaida (eds.). Insularidad e imaginario intercultural en Canarias-Chiloé (Ecos de un Encuentro). Concepción, Chile, Ediciones LAR, 2013. pág. 54.

47 MONTIEL, Dante. Origen y formación de la singularidad cultural de Chiloé. En: RODRÍGUEZ, Osvaldo y SUÁREZ, Zenaida (eds.). Insularidad e imaginario intercultural en Canarias-Chiloé (Ecos de un Encuentro). Concepción, Chile, Ediciones LAR, 2013. pág. 54.

resistencia que permitan de algún modo u otro continuar con las tradiciones culturales, o al menos replanteárselas.

Una de esas primeras formas de resistencia del pueblo Veliche, fueron los diversos intentos a lo largo del siglo XVII por acabar con el dominio español. “De ahí que siempre hayan aprovechado las coyunturas más favorables para alzarse. En 1600 ayudaron a preparar, con el mayor sigilo, el ataque de Cordes a Castro. En 1643 hicieron algo similar aprovechando la presencia de Brouwer, y en 1655 fue la falta de municiones en los fuertes lo que propició un intento de rebelión que costó la vida a 60 caciques cuando era gobernador de la provincia Cosme Cisterna.”<sup>48</sup>. Estas rebeliones son el inicio de una lucha contra ese otro distinto -el español-, que vulneraba las libertades y autonomía del pueblo Veliche.

Pero ese otro, con el pasar del tiempo fue mutando y no necesariamente se hacía extensivo al hombre blanco. De hecho, para la gran rebelión indígena de Chiloé de 1712, a quien se visualizaba como enemigo era a los encomenderos y no al español empobrecido, ni los mestizos. Como plantea Rodolfo Urbina; “hay que entender la rebelión como una venganza contra los encomenderos y esperar, luego, el perdón del rey. Los propios naturales declararán más tarde que su rebelión no era contra el rey, ni contra los españoles, sino contra los encomenderos. Entre las víctimas de la primera noche del alzamiento aparecen sólo “vecinos principales” y sus familias. No se cuentan entre ellos españoles “medios”, ni mestizos, ni frailes, ni curas.”<sup>49</sup>

La problemática de la encomienda y especialmente aquella entendida como servicio personal para las familias “principales” de Chiloé, se convirtió en una de las causas centrales de la rebelión Veliche de 1712, pero cómo ya se ha expuesto, no necesariamente este descontento se hacía extensivo a todo el pueblo español. De hecho, la misma institucionalidad judicial de la corona, a través de un “juez de comisión” procesa al gobernador de la provincia Marín de Velasco, “por las violencias con que procedió contra los indios desde que llegó a la provincia. Se le acusó de haber tolerado la costumbre de

---

48 URBINA, Rodolfo. Gobierno y sociedad en Chiloé Colonial. 2° edición. Valparaíso, Chile. Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2013. pág. 181

49 *Ibíd.* pág. 190

raptar niños indios y de aplicar castigos de azotes y otros tormentos. Se le hizo cargo de no haber quitado el servicio personal, como tenía mandado el rey, y que si lo hubiera cumplido y desagraviado con ello a los naturales, no habría habido alzamiento... La audiencia resolvió dejar libre a Marín de Velasco por falta de méritos, pero el presidente Ustariz no le permitió regresar a Chiloé, hasta que el rey los restituyó a su empleo en 1715.”<sup>50</sup> Esto explica también, que buena parte del pueblo chilote se haya mantenido fiel a la monarquía hispana, inclusive con posterioridad a los principales procesos independentistas de América Latina.

A pesar de todas las tensiones dadas por el sistema de encomienda, poco a poco comenzaba a darse un mestizaje cultural que genera el desarrollo de una cultura propia dentro del territorio insular, impulsada principalmente por tres factores: el aislamiento del continente, la dispersión dentro del mismo territorio y la llegada de la religión a través de las misiones circulares jesuitas.

A partir de esos tres factores, se genera un vínculo, muchas veces forzado, entre las culturas que habitaban el archipiélago, que terminarían dando paso a una forma particular de ser y estar en el territorio, sería la inauguración de una identidad socio-cultural chilota.

### **1.2.1 Entre el aislamiento y la dispersión**

La rebelión mapuche, iniciada con el desastre de Curalaba en 1598, generó la desintegración de las ciudades españolas comprendidas entre el Bio-Bio y Osorno, provocando que la red de enclaves establecidos por la Corona se quebrara, dejando a Chiloé y su recientemente fundada ciudad de Castro en un aislamiento casi total respecto del centro administrativo de la Capitanía General de Chile.

Por otra parte, el azote de la ciudad de Castro a cargo del corsario Holandés Baltasar de Cordes con la ayuda del pueblo Veliche en el año 1600, sumadas a otras incursiones corsarias a lo largo del siglo XVII, provocaron un alejamiento de la población del archipiélago, desde las principales villas hacia el amparo y protección que les entregaba el mundo rural, viéndose obligados -los españoles- a convivir con los “pueblos de indios” y

---

<sup>50</sup> *Ibíd.* pág. 196

la abrupta naturaleza que los rodeaba. “En síntesis, los dos hechos coincidentes: la rebelión mapuche del continente y el asalto corsario a la ciudad de Castro, produjo el aislamiento geográfico y militar de Chiloé acentuado por su condición de Isla. Se desvincula el núcleo histórico ya que entre el archipiélago y Concepción permaneció un extenso territorio poblado de aborígenes rebeldes que no conocían sujeción de autoridad española alguna. La belicosidad de los indígenas impedía todo contacto terrestre entre Chiloé y las provincias centrales. Separación que marcó el origen de semejanza entre chilotes y chilenos”<sup>51</sup>

A partir de estos hechos, que terminaron transformándose en condicionantes del aislamiento de Chiloé, se propicia una forma particular de intervenir el territorio y de relacionarse entre los distintos actores que lo habitaban, lo que podría denominarse cultura.

Como plantea Dante Montiel: “se construyó así un mundo que se vio obligado a desarrollarse a “intramuros”, autárquicamente, circunscritos, en contacto estrecho con los indígenas domésticos o *Veliche*, pero casi completamente desvinculado del núcleo histórico de Chile Central. Esta vida interna desconectada del continente implicó que hispanos e indígenas empezaran a relacionarse, a contactarse, influenciándose mutuamente, dando origen a un permanente mestizaje biológico y total en el ámbito cultural, que fue fundamental en sus intercambios en la vida cotidiana, afectando todos los aspectos de la cultura de ambas sociedades, fenómeno generalizado y homogéneo en el archipiélago”<sup>52</sup>

Este enclaustramiento se interrumpía, cuando en la época estival llegaban las embarcaciones españolas provenientes desde Lima con las intenciones de comerciar en las cercanías de la villa de San Antonio de Chacao, allí se congregaba gran cantidad de personas de distintos lugares del archipiélago. Pero como propone Urbina, no eran más que; “explosivas salidas después del obligado encierro invernal, encierro forzoso que hacía de los isleños -a pesar de todo- un pueblo algo más sedentario que otros campesinos del reino de Chile. Una especie de vida puertas adentro en cada paraje a causa del clima y la

---

51 MONTIEL, Dante. Origen y formación de la singularidad cultural de Chiloé. Op. Cit. pág. 58-59.

52 Ibíd. pág. 59-60

geografía donde moverse dependía del capricho del tiempo o ritmos de pleamares y bajamares que condicionaban el navegar o caminar “orillando” la playa.”<sup>53</sup>

Otro de los factores influyente en la formación de una identidad cultural ligada al territorio de Chiloé fue la dispersión de su población. De hecho, para la Corona se hacía complejo instalarse en el archipiélago con todo su aparato burocrático-institucional y educativo a raíz de la misma problemática. Por ejemplo, en el ámbito educativo “apenas se beneficiaba a unos pocos niños que asistían a la escuela que los padres jesuitas tenían en Castro y que continuaron después los franciscanos. En los años cuarenta del siglo XVIII, unos pocos chicos españoles de los campos inmediatos iban a Castro con sus tablitas de *pelu* para escribir en ellas a falta de papel, y se alojaban en unos ranchitos que sus padres les mantenían allí para cocinar y dormir durante la semana..., en Achao había otra escuela para los escasos niños españoles e indios que tenían interés por aprender. En ambas se aprendía algo de gramática, aritmética y catecismo”<sup>54</sup>. En definitiva, la misma dispersión, impedía que la cultura de “policía” y legalista hispana no permeara tan profundamente las distintas capas sociales de Chiloé, sean indígenas, mestizos o españoles. Por el contrario, los principales planos de interacción y en donde se comenzaba a desarrollar el mestizaje cultural del cual se ha hablado, era en las mismas comunidades donde convivían los diversos actores sociales del Chiloé colonial.

Esos espacios de convergencia, que terminaron transformándose en comunidades, fueron los llamados “pueblos de indios”. Dante Montiel plantea que “desde los inicios del siglo XVII los antiguos “pueblos” de indios comenzaron a tomar fisonomía de mixtos, porque en ellos convivían españoles, indios y mestizos, a pesar que las leyes lo prohibían. La desproporción étnica inicial y la superioridad aborigen de adaptación al medio insular hicieron que la cultura en muchos aspectos haya tenido un movimiento de indígenas a españoles, con fuerte ligazón, propias de un mundo enclaustrado, sin contactos con el exterior y moldeados por la geografía insular. Esto permitió la creación de patrones o modelos de conducta, formas de vida transmitidas hasta hoy y un modo de concebirse

---

53 URBINA, Rodolfo. Gobierno y sociedad en Chiloé Colonial. Op. Cit. pág. 206.

54 Ibíd. pág. 207.

colectivamente.”<sup>55</sup> Estas nuevas formas de vida que comenzaban a adquirir los españoles, inclusive llamaban la atención de las autoridades del siglo XVIII; “la elementalidad de la vida era lo que más llamaba la atención, y la extrema rusticidad que mostraban los españoles que vivían entre los naturales. Aquellos, apartados de los de su grupo social, habían perdido las formas de su cultura original para asumir los usos indios o las formas mixtas. Terminaron hablando la lengua veliche o hablarla mejor que la castellana por el desuso de ésta y la cotidiana necesidad de aquella. Españoles de poncho, *tamango*, ropa “de carro” y rústicas camisas de un lino más burdo que el ruan. Con *tamangos* o descalzos se acomodaban mejor a una tierra húmeda y lodosa donde el zapato era casi un estorbo en playas y a bordo de sus *dalcas*. A ojos de foraneos, nada había en los pueblos que distinguiera por la indumentaria y usos a un español de un indio excepto por las facciones”<sup>56</sup>.

### **1.2.2 El trabajo comunitario**

El aislamiento, la dispersión y la inmensidad de la naturaleza que abrumaba al hombre blanco, lo obligaron a volver su vista hacia el indio que sorteaba los desafíos planteados por una tierra y mar agrestes, pero que, a la hora de entregar sus frutos, lo hacía con bondad. La rusticidad que veían los gobernadores en el colono hispano y que asemejaban a las costumbres indias, fue la única manera de sobrevivir en un territorio que presenciaba sólo un par de veces al año el comercio con otros lugares del reino, por lo cual la autosuficiencia alimentaria, plasmada en la recolección marítima y el aprovechamiento de los pocos terrenos aptos para la agricultura y la ganadería fue el modo de vida y la base cultural de un nuevo Chiloé al que se integraban paulatinamente los peninsulares, llevando un acontecer diario ligado al bordemar oriental del archipiélago. Tal como es planteado por Rodolfo Urbina, a través de las palabras del cartógrafo José de Moraleda, quien recorre Chiloé hacia fines del siglo XVIII, esgrimiendo que la única forma de sobrevivir ante tantas inclemencias es “precisamente gracias a la vecindad del mar y al “auxilio que incesantemente le ofrecen las playas con su portentosa abundancia de mariscos de varias

---

55 MONTIEL, Dante. Origen y formación de la singularidad cultural de Chiloé. pág. 60

56 URBINA, Rodolfo. Gobierno y sociedad en Chiloé Colonial. Op. Cit. pág. 209

clases que se producen”. Su observación era la correcta, pues el español aprendió del indio que el trabajo más cómodo era el que tenía relación con el bordemar: pequeñas parcelas o huertas y el infaltable corral marino que les proveía de la mayor parte de su sustento.”<sup>57</sup>

Pero, no sólo aprendió de las bondades del bordemar, también aprendió del Veliche las formas en que se debía trabajar sobre la caprichosa naturaleza archipelágica, especialmente aquellos mestizos y españoles empobrecidos que no usufructuaban de una encomienda de servicio: “A estos trabajos se les llamaba *mingas* y eran congresos de operarios con el fin de ayudar al vecino necesitado. Su origen es indígena -no sólo Veliche, sino también en la América andina, de donde quizás provino-, y fue adoptado por los españoles de Chiloé después de la conquista, haciéndola suya hasta el presente. Parece que en sus principios fue una colaboración solidaria entre los miembros de un mismo pueblo o paraje, sin otro interés que ayudar y ser ayudado en todas las faenas del campo y el mar, como rozar, labrar la tierra, cosechar, construir corrales marinos etc., extendiéndose luego a actividades de utilidad pública. Primero se daba sólo una recompensa simbólica consistente en un gran pan a cada uno de los colaboradores, pero con el tiempo la recompensa se fue transformando en fiesta, dando origen al trabajo-fiesta. La solidaridad básica giró entonces hacia una prestación personal interesada en la fiesta final que corría por cuenta del dueño.”<sup>58</sup>. Aunque en la práctica de la minga no sólo existía un interés en la festividad con la cual se culminaba el trabajo -que por lo cierto era de mucha importancia-, sino que también existía un interés primordial por completar faenas que sin la ayuda de los vecinos de una comunidad habrían sido imposibles de realizar, considerando la pobre tecnificación con que se contaba para el cumplimiento de las labores agrícolas del territorio insular, que se extendió inclusive hasta el siglo XX.

La manera en que comenzaba todo el rito que implicaba la minga consistía en “la súplica”. “El necesitado “suplicaba” -así se comenzó a llamar a los convites en el siglo XIX- la ayuda según la faena a la que concurrían los amigos y parientes y demás vecindario de los alrededores y, cuando las circunstancias lo exigían se presentaban portando sus aperos

---

57 *Ibíd.* pág. 251

58 *Ibíd.* pág. 262.

correspondientes. Así los pueblos completaban el ciclo anual trabajando cada uno ya en su casa, ya en la ajena, y se podría decir que, dado el aislamiento en que vivían con la consiguiente falta de relaciones sociales, era la *minga* siempre lo más esperado, por dura que fuese la faena.”<sup>59</sup> En definitiva, la *minga* se convirtió en la forma, en que los habitantes de Chiloé pudieron dominar la naturaleza, pero a la vez romper con la soledad que les planteaba el aislamiento y la dispersión. Las fiestas con que concluían las diversas labores necesitadas por el suplicante, fueron el encuentro entre el indígena, el mestizo y el español, que los obligaba a verse a sí mismos ante el trabajo y la festividad ya no como un *otro*, sino como un igual que compartía las mismas condiciones que imponía el territorio. Aunque es importante destacar que éste no es un proceso que se conforme de la noche a la mañana, por el contrario, se va desencadenando a lo largo de décadas y siglos, para encontrar una cierta estabilidad cultural en el siglo XX, digo “cierta”, porque tampoco existe un fin o una culminación en esta conformación identitaria socio-cultural, pero sí se afianzan y normalizan ciertas formas de ser y estar en un territorio, como por ejemplo la *minga*.

A parte de la *minga*, también existen otros métodos de colaboración colectiva entre la comunidad, desde donde aflora la solidaridad y reciprocidad como elementos centrales de una forma de habitar el territorio. Como propone Urbina; “el sistema colectivo estaba presente en todas las actividades, incluso en las ayudas solidarias para con los vecinos en desgracia. En estos casos todo el vecindario o algunos cabezas de familia aportaban con tablas y trabajo para socorrer a un miembro de la comunidad que había perdido su casa en un incendio, o se acordaba asistir con aportes diversos a la vecina que acababa de quedar viuda, o con papas a quien había perdido su cosecha, o con animales o enseres a una pareja de recién casados. A este tipo de contribuciones solidarias se le llamaba *medán*... El *medán* -me dan- era muy corriente en los festejos de casamiento.”<sup>60</sup>

Tanto la *minga* como el *medán* se fueron transformando con el correr del tiempo en las principales formas de trabajo en los distintos parajes del archipiélago, pero a la vez, se constituirían como las actividades primordiales en que los sujetos sociabilizaban y

---

59 *Ibíd.* pág. 263.

60 *Ibíd.* pág. 264.

generaban un sustrato común que les permitía concebirse como iguales, lo que implicaba ir generando una identidad socio-cultural chilota.

### **1.2.3 Las misiones circulares. Hacia una influencia religiosa en la cultura chilota**

Hasta ahora, se ha hablado principalmente del surgimiento de una cultura chilota, producto del mestizaje cultural entre el mundo indígena y el mundo hispano a lo largo del periodo colonial, centrando la atención mayoritariamente sobre la influencia Veliche en los sujetos peninsulares, pero no nos hemos abocado a la incidencia de la cultura hispana en las comunidades indígenas de Chiloé.

Dentro de los principales objetivos de la Corona con su llegada a América, se encontraba la expansión del catolicismo en los nuevos territorios conquistados, sumado a la civilización de las comunidades indígenas bajo los parámetros educativos del reino. Pero, como ya se ha planteado hace algunas líneas, el establecimiento de las instituciones educativas fue sumamente precario, en gran medida debido a la dispersión de la población dentro del mismo archipiélago, pero para los órganos religiosos éste no fue un obstáculo para llevar la fe católica a los lugares más recónditos de la provincia, así aparecerían las denominadas “misiones circulares” que implementó la orden jesuita cuando se acercaron en Chiloé a partir del año 1609.

Las “misiones circulares” consistían en la visita de los religiosos jesuitas -en épocas de primavera y verano- a las distintas comunidades que componían el archipiélago, lo que significaba desplazarse por vía marítima de isla en isla, iniciando un proceso educativo en torno a la religión católica y una moral cristiana. En primera instancia, se había pensado reducir a los Veliche en pueblos, tal como se realizaba de manera generalizada a lo largo de toda América; “para que aprendieran a vivir política y cristianamente..., no tuvo resultados positivos en la provincia por el rechazo de los naturales a vivir congregados en parajes distantes de sus lugares de origen. Los padres notaron desde temprano que los indios chilotes, como todos los del continente, veían vinculada su vida a su medio de un modo más íntimo que el que podían entender los europeos. El bohío de ramas y paja, el campo de papas, el bosque contiguo, la playa parcelada en corrales, el mar con su abundante sustento de peces y mariscos y la relación afectiva que mostraba el indio hacia

su paisaje, constituían una armónica morada vital, irrepetible en la misma forma en otro lugar, aunque ese otro lugar fuera un paraje dentro del mismo archipiélago”<sup>61</sup>. Esta se transformó en una de las principales razones para que la Compañía de Jesús emprendiera el desafío de llevar el catolicismo a las comunidades a través de la “misión circular”, así se inauguran decenas de capillas, en cada uno de los lugares donde se concentraba la población aborígen.

En cada una de ellas, los sacerdotes designaban un fiscal, elegido dentro de los indígenas más aventajados en materias religiosas, que se encargaba de educar en la moral cristiana a sus familiares y vecinos durante el año, mientras los religiosos se encontraban en Castro o en otros parajes de la provincia.

Fue un catolicismo impregnado de lugar propio, en donde las comunidades tenían largos meses para pensar esta nueva religiosidad, considerando que las misiones sólo duraban unos días y, de vez en cuando los sacerdotes podían realizar alguna visita esporádica en el periodo invernal, pero gran parte del año los parajes más remotos permanecían en soledad.

Entonces, cabe preguntarse: ¿Qué es lo que pasaba durante todo ese tiempo para lograr afianzar una profunda religiosidad que permanece tan latente inclusive hasta nuestros días?. Es difícil develar este misterio, pensando en que los principales registros y documentos tienen relación con la visita de los sacerdotes jesuitas a cada comunidad, pero el resto del tiempo es una incógnita, aunque podríamos dar algunas luces de lo que pasaba durante ese periodo, pensando en el sincretismo cultural que evidencian las manifestaciones de una religiosidad popular en Chiloé.

Dentro de esas manifestaciones, se encuentra una manera de entender el fenómeno religioso como un acontecer colectivo en donde el catolicismo no se vivía tanto como un mundo interior, sino que por el contrario se vivía en su exterioridad, tomando importancia las festividades y lo ritual. Las capillas permanecían cerradas prácticamente todo el año y, sólo se abrían y engalanaban cuando llegaba la misión circular, momento culmine, en donde los feligreses concurrían a la espera de los sacerdotes jesuitas a las orillas de sus

---

61 *Ibíd.* pág. 117.

islas, repletando las playas y la gran explanada que antecedió al pórtico de las iglesias chilotas, para recibir a los santos que llevaba la misión.

Esta apropiación particular de un catolicismo que transcurre mayoritariamente fuera de la iglesia, fue también parte de la adaptación de los sacerdotes a la realidad de la población indígena, tanto así que el proceso evangelizadorio se realizaba en lengua Veliche y durante todo el año el proceso educativo y de vigilancia en lo moral llevado a cabo por los fiscales se realizaba en los encuentros que se tenía con la comunidad fuera de la iglesia, en definitiva, más allá del aprendizaje de los ritos litúrgicos, lo que interesaba a los sacerdotes, era el desarrollo de una vida bajo los principios cristianos, aunque esto siempre fue lo más difícil de lograr en las comunidades. De hecho, las creencias en la brujería y en los diversos seres mitológicos que habitaban los bosques y los mares, han permanecido durante siglos en el archipiélago; “aunque los religiosos consideraban que sólo con la erradicación de las creencias gentiles se podría imprimir en los indios la verdadera fe y establecer una sociedad ordenada y de buena “policía”, no lo consiguieron del todo mientras la Compañía de Jesús tuvo a su cargo la administración de los pueblos, ni tampoco lo pudieron hacer los franciscanos que llegaron después. Precisamente, la brujería que, según los religiosos, era la mayor muestra de barbarismo, siguió formando parte de la cultura insular, como uno de los principales aspectos asociados al vasto mundo de las creencias y supersticiones”<sup>62</sup>. Así se genera un sincretismo en donde se ven envueltos todos los actores que habitaban el territorio insular, de tal manera que convive el catolicismo con las creencias populares, transversalmente en los distintos estamentos de la sociedad colonial chilota.

Las “misiones circulares” en teoría iban destinadas exclusivamente a los “pueblos de indios”, mientras que “los españoles -españoles y mestizos- estaban sujetos a los curas seculares en lo espiritual, de modo que sólo los párrocos les debían asistir con el pasto espiritual en el ámbito de los tres curatos de Santiago de Castro, San Antonio de Chacao y San Miguel de Calbuco. Sin embargo, la permanente escasez de curas, la inexistencia de sotacuras y la continua residencia de aquellos en las villas cabeceras casi sin salir a las innumerables islas y parajes, obligó a los misioneros a hacer las veces de curas con licencia

---

62 *Ibíd.* págs. 130-131.

del vicario de Castro y del obispo de Concepción. La doble facultad de los jesuitas permite comprender por qué todo el sistema misional, aunque estaba pensado para los indios, incluyó también a los españoles en cada uno de los pueblos llamados de “indios”<sup>63</sup>.

Tomando el análisis de Urbina, es posible pensar que el mestizaje cultural fue dándose fuertemente en distintos espacios, como por ejemplo en el ámbito religioso, de tal manera que ya a mediados del siglo XVIII la población Veliche radicada en los lugares más apartados del archipiélago zarpaba los mares interiores de Chiloé en búsqueda del auxilio espiritual y las llamativas festividades de la ciudad de Castro; “en verano ya no era el sacerdote el que se desplazaba -excepto el misionero que salía del colegio, o *patíru* de la misión circular-, sino el isleño el que acudía masivamente a la capilla-residencia en busca de consuelo espiritual. El misionero de Achao, por ejemplo, debía atender en los años cincuenta del siglo XVIII más de mil personas que solían congregarse en el pueblo. Algo similar ocurría en Chonchi, pero sobre todo en Castro para las grandes festividades religiosas de la ciudad, e incluso en invierno, cuando se celebraba el día de Santiago Apóstol, patrono de ella.”<sup>64</sup>

La expansión de la religión católica en el archipiélago, fue el principal medio de transmisión de la cultura hispana, convirtiéndose en el de mayor acogida por parte de los aborígenes, a diferencia del sistema de encomiendas a través del cual los “vecinos notables” de las principales villas y pueblos de Chiloé explotaban indiscriminadamente la fuerza de trabajo indígena. Por otra parte, la educación formal del reino y todo el aparato institucional que debía cumplir con las labores administrativas de la Corona no desempeñaban sus funciones a cabalidad, en gran medida debido a la dispersión de la población, y por otra parte, por la rigidez estructural de las mismas instituciones hispánicas, que no se acomodaban al contexto social y territorial del archipiélago, como sí logro hacerlo la Iglesia Católica.

La institucionalidad indiana carecía de una flexibilidad en torno a la adaptación al medio social y cultural de la provincia. Hacia fines del siglo XVIII, el gobernador-intendente

---

63 *Ibíd.* pág. 125.

64 *Ibíd.* pág. 124.

Francisco Hurtado realizaba una crítica denostativa de la situación de la provincia; “a su juicio la sociedad chilota era miserable y desarreglada, sus habitantes carentes de luces e inteligencia por la ignorancia general de las primeras letras. Reconocía el Ilustre de la nobleza, pero a la “plebe” que conformaba el grueso de la sociedad, la consideraba casi inútil al Estado. En su opinión la república era la más inculta, desordenada y mísera en lo moral, porque desconocía la virtud y mostraba -lo que hurtado consideraba un defecto- una excesiva inclinación a los frailes y a las oraciones. En lo político, porque estimaban que los chilotes no estaban civilizados, porque no eran sociables y porque desconocían los sentimientos de gente civil. En lo militar, porque la dispersión en que vivían atentaba contra la defensa del país al impedir la reunión de las fuerzas en caso de insultos extranjeros.”<sup>65</sup> Esta apreciación, puede ser vista como el influjo del despotismo ilustrado en el reino, pero también muestra la falta de autocrítica de las autoridades de la época, evidenciando la lejanía existente entre la corona y las diversas comunidades que componían el archipiélago de Chiloé, quienes fueron finalmente los forjadores de una manera de habitar el territorio insular, ya sean mestizos, indios o españoles.

Finalmente, el proceso de mestizaje cultural, que comienza en la etapa colonial, obliga a pensarnos hoy en día como el producto del choque entre dos mundos que tuvieron que aprender a leerse entre sí, para generar una cultura que les permitiera habitar el territorio. Tal como propone Renato Cárdenas: “Los *veliche* o *mapuche* de Chiloé..., integran la encomienda española desde que los peninsulares se asientan en estas islas. Ellos son los *otros* para el conquistador. Aquí se inicia una saga que nos involucra hasta el presente. Hay, en ambos grupos, una imposición externa que los obliga a adaptar sus modelos y reinterpretar los ajenos”<sup>66</sup>.

---

65 *Ibíd.* pág. 95

66 CÁRDENAS, Renato. La saga del pueblo chilote: tensiones externas e identidades. *En*: MONTECINO AGUIRRE, Sonia. Revisitando Chile. Identidades, Mitos e Historias. Santiago, Chile. Comisión Bicentenario, Presidencia de la República de Chile, 2003. pág. 466.

### **1.3 El afianzamiento de una cultura hacia el siglo XIX y XX**

Una de las principales tesis que se han postulado en este primer capítulo es, que la cultura y las identidades, al poseer un carácter histórico transitan por diferentes estados de cambios, crisis y estabilidades.

En el caso del siglo XIX y XX chilote se vivió un periodo de estabilidad que puede datarse desde la etapa final de los “pueblos de indios” y la encomienda que fue abolida en 1791, hasta que se abre un proceso de modernización económica, a partir de la década del 70 del siglo XX.

Con el fin de los “pueblos de indios”, comenzó un proceso en que los diversos actores sociales de Chiloé empezaron a habitar legalmente un mismo espacio, de manera tal que el mestizaje cultural y biológico se dio con mayor fluidez, acentuando los rasgos de una cultura basada en la solidaridad y reciprocidad entre pares, que buscaba las formas de intervenir el territorio, con la intención de desarrollar un modo de vida acorde a las limitaciones que imponía el contexto histórico-geográfico de la provincia.

Inclusive con la anexión del archipiélago de Chiloé al Estado de Chile en 1826, siguió imponiéndose un modo de vida de autosubsistencia, en que se buscaron las formas de trabajo comunitario para poder vivir, considerando el abandono del Estado, que recién interviene en 1912 con la construcción de una vía férrea entre Ancud y Castro y, posteriormente con la declaración del “Puerto Libre” en la comuna de Castro en los años 50.

Durante todo este periodo, la cultura y en general la vida dentro de la provincia, se desarrolla lejos del aparato estatal, primando la autodeterminación de las mismas comunidades, lo que no niega la precariedad con que acontecía el día a día de los chilotes. Pero todo ese alejamiento o enclaustramiento -recordando el concepto que utiliza Dante Montiel- genera el afianzamiento de la cultura chilota.

#### **1.3.1 Testimonios del desarrollo cultural de Chiloé en el siglo XX**

El desarrollo de este apartado, se realizó en función de los “Cuadernos de Historia” elaborados por distintas comunidades chilotas, en donde confluyeron las visiones de niños,

adolescentes, adultos y ancianos para dar vida a estos pequeños libros que se publicaron en la década del 80. En ellos se narra buena parte de la historia de esas comunidades, que en su conjunto -desde la perspectiva del autor de esta tesis- logran captar una visión panorámica del afianzamiento cultural de Chiloé en buena parte del siglo XX.

En el apartado anterior, se hizo referencia principalmente al modo en que se dio el mestizaje cultural en el periodo colonial. Ahora se verá, cómo esos modos de vida, que comenzaron creándose a partir del choque entre dos mundos, muestran cierta estabilidad y afianzamiento en los relatos expuestos dentro de los “Cuadernos de Historia”.

Como ya se ha abordado a lo largo del capítulo, el trabajo en el campo se concebía de manera comunitaria, estableciendo así distintas formas de concretar las faenas necesarias para subsistir ante el aislamiento de Chiloé, tanto con el continente, como dentro de la misma provincia.

Existían fundamentalmente dos formas en que las comunidades colaboraban con sus trabajos, una consistía la minga y la otra en el medán.

Las mingas se enfocaban principalmente en las labores agrícolas que consumían demasiado tiempo de trabajo, por lo tanto para poder acortar esa brecha se “suplicaba” ayuda a los vecinos de la comunidad. “Antes se hacía las mingas de destronques y despales... Juntaban unas 10 yuntas de bueyes y gente a pulso y lo que se hacía con toda la gente era más o menos una hectárea de limpia<sup>67</sup>. Por la tarde se le daba una comedura con bailes y tragos. Ese era el pago. Después le tocaba a otro, recuerda don José Bustamante... Las mingas se hacían porque era un trabajo más rápido y era una tradición. También una manera de ayudarse entre vecinos, cuenta José Bustamante y Marta Vidal... También podemos decir que las mingas se hacían para avanzar las cosas. Para terminarlo más rápido y así después el vecino le iba a ayudar al otro, dice don Rubelindo Barría”<sup>68</sup>.

---

67 Se refiere a la limpieza de algunos terrenos, con el objetivo de dejarlos aptos para cultivos. La limpieza podía consistir en desmalezar una pampa o destroncar un pequeño monte, a lo que se le podía denominar también despale.

68 COMUNIDAD de El Palomar. Cuaderno de la Historia de El Palomar. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1988. pág. 57-58

Podían existir mingas de distinto tipo, pero finalmente todas apuntaban al desarrollo de alguna faena en específico: “En las mingas tenemos de aserradero, de saca papas, hiladura, trilla de avena, trigo, que se hacían con caballo. Bueno todos los trabajos que se hacían eran con minga, cuenta doña Lucinda.”<sup>69</sup>. Al finalizar la jornada de trabajo, el suplicante generalmente ofrecía una fiesta a los vecinos que ayudaron a finalizar sus labores con mayor celeridad: “Estas mingas se hacían para avanzar más los trabajos y eran las costumbres de antes, dice doña Lucinda. Don José dice que esta se hacía y se hace todavía aquí, porque se avanzaba más y era como una fiesta. A veces terminaba hasta con baile y música cuando se podía. A los vecinos les gustaba ayudar, hacer favores y había más unión”<sup>70</sup>.

Si bien, una de las razones fundantes del trabajo en torno a la minga fue, dar termino a los trabajos que eran imposibles de realizar de otra manera, como por ejemplo el destronque, también es importante apuntar a este trabajo comunitario como una forma de quebrar con la soledad que muchas veces se imponía a partir del mismo aislamiento dentro del archipiélago. Así entonces, la minga se convertía en una cultura de celebración y alegría, al menos de esa manera lo plantea doña Antonia Godoy Navarro: “Algunos trabajos los hacía cada persona por su cuenta y otros en mingas, donde se reunían vecinos y amigos... En mingas se pasaba más alegre conversando, riendo y el trabajo se hacía con más facilidad y más rápido. Si se arreglaban caminos, uno avisaba a los demás y todos cooperaban con trabajo”<sup>71</sup>.

El medán, a diferencia de la minga, consistía en la ayuda que ofrecía la comunidad, con alimentos, materiales o herramientas a algún vecino que lo necesitara, ya sea porque debía comenzar alguna faena o, porque teniendo una mala cosecha, se quedaría sin pertrechos para aguantar el invierno de Chiloé. Por otra parte, el ayudado ofrecía una fiesta, que retribuyera el auxilio prestado por parte de su comunidad: “Se hacían medanes, donde

---

69 Testimonio de doña Lucinda Llancahuén. En: COMUNIDAD de Trincao. Cuaderno de la Historia de Trincao. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1989. pág. 47.

70 Testimonio Lucinda Llancahuén y José Leuquén. Ibíd. pág. 51.

71 COMUNIDAD de Chonchi. Cuaderno de la Historia de Chonchi. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1985. pág. 26.

había una persona que destinaba un día para hacer esta fiesta y asistían muchas personas. Los medanes se hacían siempre en el invierno para reunir cosas como ovejas, trigo, papas o plata [...] Cuenta Don Bernabé Oyarzún que el medán se hacía cuando una familia tenía un problema económico, por ejemplo, si se les quemaba una casa las personas invitadas llevaban ayuda a estas familias”<sup>72</sup>

Al igual que las mingas, existían distintos tipos de medanes, que podían involucrar la construcción de una casa, el matrimonio de una pareja, o las carencias de alguna familia, entre otros motivos. Pero siempre primaba el componente de la entrega de apoyo al vecino necesitado, sin importar el tipo de medán que se celebrara. Como plantean los “Cuadernos de Historia” de El Palomar y Quilipulli, las dádivas podían ser diversas: “El medán se celebraba mediante el pago de una cordera, por pareja, con eso la pareja tomaba y comía durante la noche... Por ejemplo cuando a alguien le iba mal en una siembra, entonces todos se unían y le decían, le vamos a ayudar con medio saco de trigo. Entonces él les daba comida. Era una forma de ayuda”<sup>73</sup>. Por otra parte, “Doña Verónica recuerda que se hacía un medán por ejemplo cuando querían construir casas. Se invitaba gente de mejor situación para que den sus pagos en madera o clavos o también en días de trabajo en construcción. Dice la señora Verónica que había medanes de ovejas y también de alimentación”<sup>74</sup>.

En Chiloé, prácticamente todos los quehaceres diarios se realizaban pensando en el bienestar de la comunidad, considerando que de manera compartida se hacía con mayor facilidad y agrado las distintas tareas diarias, inclusive en el plano alimentario.

Se comía junto a la comunidad y se programaba el invierno para afrontarlo de mejor manera. Sinónimo de esta alimentación comunitaria fue el reitimiento o reite: “Cuando se carneaba un chanco se buscaba 3 o 4 personas para matarlo, después se colgaba de la cabeza en una viga de una casa o galpón. Luego se le sacaba el cuero y a este se le echaba sal y se cocinaba sobre las brasas (tragua). Después se descuartizaba al chanco, es decir, se cortaba en piezas. Al día siguiente se reunía la familia y vecinos para hacer los milcaos,

---

72 *Ibíd.* pág. 10.

73 COMUNIDAD de El Palomar. *Op. Cit.* pág. 43.

74 Testimonio de Verónica Águila. *EN: COMUNIDAD de Quilipulli. Cuaderno de la Historia de Quilipulli.* Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1986. pág. 26.

sopaipilla y se cocinaban los chicharrones, estos eran de la grasa que tenía el chanco. Además se sacaban con pedazos de carne y se cocinaban en calderos, a esto se le llamaba el Reitimiento de chanco. Luego de servirse de todas estas cosas, venía el reparto del Yoco. Aquí se repartía todo el chanco, a uno se le daba una pierna, a otro un costillar y a estos se les agregaba milcaos, chicharrones y sopaipillas. Al otro domingo le tocaba al otro vecino o familiar y se hacía lo mismo.”<sup>75</sup>. (el subrayado es parte de este cuaderno)

De esta manera, a partir de mingas, medanes y reites se perfilaba una manera de comprender e interactuar con la geografía del archipiélago, pero a la vez, se creaba y recreaba una forma de relacionarse entre los distintos actores sociales de la provincia, generando un proceso de afianzamiento cultural, desde donde se expresaban, a través de las mismas formas de trabajo comunitario, fenómenos religiosos y mitológicos que gestaron un registro comunicacional que dio vida a una identidad socio-cultural chilota.

Estos fenómenos religiosos, se palpaban tanto en la efusividad con que se celebraban las fiestas a los santos patronos de cada iglesia, como en la fe y las creencias que impregnaban el trabajo cotidiano: “Se mariscaba igual que hoy día con un palde, pero nunca les permitían llevar gualato<sup>76</sup>. Los paldes los hacían de madera y los pasaban por la ceniza. No iban con gualatos porque la playa era la mesa del Señor, nos cuenta doña Doralisa.”<sup>77</sup>

En Chiloé, no todos los pueblos tenían sus capillas ni cementerios, debiendo desplazarse largas distancias para recibir los sacramentos o sepultar a algún difunto. Fue así, como en muchas comunidades, ante la necesidad creada de vivir bajo la ley católica, se comenzaron a levantar pequeñas iglesias en los lugares más reconditos de la provincia, como por ejemplo en la localidad de Trincao, perteneciente a la comuna de Quellón: “La iglesia se

---

75 COMUNIDAD de Catrumán. Cuaderno de la Historia de Catrumán. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1989. págs. 40-41.

76 El gualato, es una herramienta de hierro que se utiliza en los campos chilotes para preparar la tierra con anterioridad al cultivo de algún vegetal, generalmente papas. Es similar a la azada o azadón de la zona central de Chile, con la diferencia que el gualato termina en una punta, permitiendo penetrar de mejor manera la tierra. Se hace la diferencia con el palde, porque éste último es de madera y según las creencias religiosas locales es menos invasivo en las playas que el gualato por ser de hierro. Algunos habitantes del archipiélago dicen que “los mariscos se espantan y el Señor se enfada por invadir su mesa con un utensilio metálico”.

77 COMUNIDAD de Chonchi. Op. Cit. pág 31

hizo porque antiguamente las personas eran más creyentes que ahora... Además se hizo la Iglesia porque un pueblo sin Dios no puede marchar bien”<sup>78</sup>. En definitiva, la influencia que tuvieron los sacerdotes jesuitas y sus “misiones circulares” en el Chiloé colonial, generaron un sentimiento religioso tan profundo en cada comunidad, que gran parte de la vida diaria se estructuraba en torno a la fe católica y por ende en la figura de una iglesia. Aun así, existían lugares que hasta los años 80 todavía no tenían una capilla, pero fueron las mismas comunidades las que terminaron levantándolas. Uno de esos casos es el de Catrumán y Pillihue, dos comunidades vecinas, pertenecientes a la comuna de Ancud, que decidieron trabajar en conjunto para construir su propia iglesia: “En abril del mismo año [79] se empezó la construcción con los miembros de las dos comunidades aportando todo el material por sus propios medios. El Obispado de Ancud, por medio del padre Andrés, también aporta su granito de arena.”<sup>79</sup> De esta manera, en el archipiélago se estructuró una vida que vinculaba de manera dialógica el trabajo comunitario en conjunto con la religión, lo que permite entender de mejor forma la cultura de Chiloé.

Durante buena parte del siglo XIX y XX, la provincia de Chiloé permaneció abandonada por el Estado, por ende el aislamiento que se había mantenido durante el periodo colonial, se extendió en el tiempo del Chile republicano. En toda esta etapa, fueron las mismas comunidades las que intentaron romper con el encierro o enclaustramiento dentro de sus propias fronteras naturales.

Como se plantea en el cuaderno de Melleico: “El pueblo era puro monte. No había ni siquiera un metro de pampa, era pura montaña, montaña virgen.”<sup>80</sup>. Esa era la tónica en muchas comunidades de Chiloé, que tuvieron que abrir el bosque, para empezar a hacer caminos que los comunicaran con otros pueblos o construir chalupas y chalupones<sup>81</sup> para sortear los mares interiores del archipiélago, llevándolos a otros parajes, como la ciudad de Castro o Puerto Montt incluso, donde comerciaban sus distintos productos.

---

78 COMUNIDAD de Trincao. Op. Cit. pág. 13

79 COMUNIDAD de Catrumán. Op. Cit. pág. 59

80 COMUNIDAD de Melleico. Cuaderno de la Historia de Melleico. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1986. pág. 6.

81 Tipo de Velero chilote

En definitiva, todo el desarrollo de Chiloé, hasta bien entrado el siglo XX, se construyó a pulso con los recursos de las propias comunidades, inclusive las escuelas, que posteriormente llevarían en sus pórticos el escudo de la República de Chile. “La escuela, cuenta don José Leuquén, se hizo con el esfuerzo de todas las personas y nació por la necesidad de superarse y aprender. También se hizo para que los niños aprendan a leer y escribir”<sup>82</sup>. Este interés de la comunidad por educarse, surgió fundamentalmente a raíz del dialogo dado con una pequeña cultura urbana que se generaba en el contacto con los principales polos comerciales de Castro, Ancud y Puerto Montt. Era el mismo interés por romper con el aislamiento, por trascender los límites físicos y comunicacionales que imponía la geografía del archipiélago. También se veía en la educación, un medio para mejorar las condiciones de vida futura, especialmente la que tendrían los hijos y nietos de las comunidades.

No se puede ver al Chiloé de principios del siglo XX, con la nostalgia de que todo pasado fue mejor. Para las comunidades de la provincia, sostener el día a día era muy complejo -a pesar de la autodeterminación con que se afrontaban los quehaceres cotidianos-, por lo mismo se buscaron los medios a través de los cuales, podían mejorarse las condiciones de precariedad en las que chilotes y chilotas se desenvolvían. Uno de esos medios fue la educación, y ningún gobierno la llevaría a Chiloé, sino que, las mismas comunidades se encargarían de conquistarla como un derecho: “La escuela fiscal funcionó donde hoy está la actual y se hizo a tareas<sup>83</sup> según don Santos Haro, en el año 1925. Cada familia daba su tarea de madera y así la construyeron. Doña Encarnación Velásquez, de 82 años dice que aunque había escuela, en algunas épocas no hubo profesor y por eso sus hijos debían educarse en otras escuelas, como la de Notué.”<sup>84</sup>. En Catrumán; “la primera escuela que se formó fue por la comunidad. Lo hicieron con el esfuerzo de los padres, quienes aportaron con madera y ayuda. El terreno de la escuela fue comprado por el señor Aniceto Cárdenas,

---

82 COMUNIDAD de Trincao. Op. Cit. pág. 9.

83 Una tarea consistía, en que cada vecino perteneciente a una comunidad se comprometía a entregar algún tipo de material, generalmente madera, para el desarrollo de una labor comunitaria, que podía ser: la construcción de una capilla, un cementerio o una escuela, como también la construcción de un camino o la mantención del mismo.

84 COMUNIDAD de Melleico. Op. Cit. pág. 8.

cuenta doña Candelaria Cárdenas.”<sup>85</sup>. Así se construyeron la mayoría de las escuelas rurales en Chiloé, algunos vecinos donaban los terrenos y otros los materiales, respetando el sentido de comunidad.

Como se ha dicho hasta acá, la identidad socio-cultural de Chiloé ha gozado de cierta estabilidad a lo largo del siglo XIX y XX, lo que no significa, que no existan crisis en medio de esas estabildades, por lo demás, Chiloé no ha sido, ni es un territorio completamente homogéneo, a pesar de las similitudes culturales que demuestran las diferentes comunidades.

En esta investigación, no se puede, ni debe dejar de mencionar a las comunidades Huilliches de Chiloé, que han mantenido una tradición ancestral, además de dar vida a través de distintos elementos a una identidad socio-cultural chilota.

En la comuna de Quellón se concentra la mayor cantidad de población Huilliche del archipiélago, y probablemente es, donde se han mantenido más vivas las tradiciones ancestrales, producto del mayor aislamiento de la zona, respecto de la provincia. Por lo mismo, muchos conflictos étnicos se desarrollaron en una etapa pos-colonial, generando tensiones entre los habitantes de comunidades de ésta zona huilliche, como por ejemplo Trincao; “Cuenta doña Lucinda que habían dos clases de familias: los mestizos que eran los que llegaban de otro lugar con apellido diferente y los indios que eran ellos. Siempre para las fiestas se hacían bandos donde se juntaban los mestizos que peleaban con los indios.”<sup>86</sup>. A raíz de estas tensiones, existió la configuración de un *otro* tardíamente, por lo cual se visualiza el conflicto en pleno siglo XX. Al rescatar las palabras de doña Lucinda, es interesante apreciar que ese *otro* ya no es considerado un español -como en la primera etapa de la época colonial-, sino que es un mestizo, asumiendo que ese *otro*, es producto de una mezcla, y que en él también existen rasgos de una cultura huilliche. Quizás, por lo mismo hacia los años 80, las tensiones parecían extintas; “lamentablemente aquí en Trincao no se ha hecho camino todavía y se conserva el mar como principal medio de transporte, pero a pesar de esto llegó gente igual, en chalupon... Así conocimos a otras familias con

---

85 COMUNIDAD de Catrumán. Op. Cit. pág. 10.

86 Testimonio de Lucinda Llancahuén. EN: COMUNIDAD de Trincao. Op. Cit. pág. 17.

costumbres diferentes a las nuestras, entonces las personas ya no se casaban entre parientes sino que se buscó otra raza, dice don José... Antes había una desigualdad entre nosotros pero ahora ya no es así y la gente es más acercada a las familias.”<sup>87</sup>.

Hacia el siglo XX se presencia el afianzamiento de una cultura chilota y su identidad, con sus respectivas tensiones y contradicciones, re-creandose mayoritariamente una forma de entender la vida y el mundo en que se habita, poniendo en práctica el trabajo comunitario, solidario y reciproco, enraizado en lo que podría denominarse como *sentido de minga*.

Ahora bien, qué pasa con ésta cultura e identidad con la llegada de un *otro* moderno, este cuestionamiento intentará responderse en el capítulo siguiente.

---

87 *Ibíd.* pág. 52.

## **Capítulo 2: La dictadura en Chiloé y el giro en el proyecto modernizador**

### **2.1 El Chiloé pre-dictatorial y las dinámicas del modelo desarrollista**

Durante gran parte del siglo XX, Chiloé fue una región problema para el Estado de Chile, especialmente cuando surgieron los primeros impulsos modernizadores de la economía chilena con posterioridad a la Gran Depresión de 1929 que devastó por completo el frágil sistema económico liberal del país. “La nueva fórmula de desarrollo..., desplazaba el eje fundamental de la economía desde el mercado externo al interno, apostando por la diversificación productiva y por un esfuerzo industrializador que ahora sí respondía a una política deliberada de fomento.”<sup>88</sup>. Es lo que comúnmente se ha conocido como modelo económico ISI<sup>89</sup>.

Este giro en el modelo de desarrollo económico, fue quizás uno de los intentos más serios por parte del Estado de Chile para incorporar definitivamente el archipiélago de Chiloé a la vida económica nacional, considerando que desde 1826, cuando comienza el proceso de anexión al territorio chileno, Chiloé había quedado en una situación de desamparo, que lo obligaba a seguir subsistiendo a partir de los propios medios que el chilote tenía a disposición, la tierra, el mar y sus manos.

Ahora bien, el principal problema que acarrea Chiloé durante todo el periodo en que se reforma el modelo económico nacional, hacía relación con lo que precisamente se esbozó unas líneas atrás, un tipo de economía campesina tradicional que se basaba en la autosubsistencia, encontrándose muy lejos todavía de una salarización de la mano de obra, lo que ponía al Archipiélago por debajo en todos los índices que medían bienestar.

El censo de población y vivienda de 1960, muestra que la población económicamente activa en Chiloé era de 30.143 personas, mientras que el censo agrícola del año 1955

---

<sup>88</sup> SALAZAR, Gabriel y Pinto, Julio. Historia Contemporánea de Chile III. La economía: mercados, empresarios y trabajadores. Santiago, Chile. LOM Ediciones. Octubre, 2002. pág. 37.

<sup>89</sup> Industrialización por sustitución de importaciones.

evidenciaba que la cantidad de personal que desempeñaba labores en explotaciones agrícolas alcanzaba las 40.376 personas. ¿Cómo se explica que en el rubro agrícola existiesen más de 10.000 personas de las que para 1960 componían la P.E.C.<sup>90</sup>?. La respuesta es sencilla, pues gran parte de esas personas, correspondían a los mismos grupos familiares de los propietarios de las explotaciones, lo que incluía hijos menores de 12 años que no se contabilizaban en la P.E.C. y las mujeres que para las estadísticas oficiales mayoritariamente ejercían labores del hogar, por lo cual se consideraban dentro de la P.E.I.<sup>91</sup>. Todo se clarifica aún más con los datos del censo agrícola de 1955 que explicitan las cifras de patrones y familiares que se ocupan en las explotaciones, alcanzando el número de 34.527 personas. De esta manera, se demuestra que gran parte del sistema económico que imperaba en el Archipiélago hacia la década del 50, se sustentaba en el trabajo familiar no remunerado y por ende en una economía que tenía como primer objetivo la subsistencia del grupo familiar y comunitario y, en un segundo plano, la comercialización de su producción agrícola excedente.

Para las políticas económicas del país, las prácticas tradicionales de Chiloé no eran congruentes con lógicas que incentivaban una diversificación productiva, que apuntaba hacia la dinamización de la economía nacional, en donde cada región debía cumplir un rol específico. Chiloé se encasilló como una zona de vocación agrícola, con preponderancia en el cultivo de la papa, lo que llevó a tomar medidas, conducentes a una supuesta tecnificación del proceso agrícola, como por ejemplo la declaración del puerto de Castro, libre de impuestos sobre las importaciones.

La iniciativa del Puerto Libre, comenzó oficialmente en 1956 con la Ley N° 12.008, coincidentemente un año después de realizado el Censo Agrícola, que muy bien había graficado el retraso de una economía chilota sumamente precaria, debido a múltiples factores, tales como los ya mencionados y otros que hacen relación con la calidad de suelos: “...en general, la fertilidad natural de los suelos de la isla grande es baja, siendo el fósforo el elemento más crítico, siguiéndole en importancia el calcio. Esta carencia de

---

<sup>90</sup> Población económicamente activa

<sup>91</sup> Población económicamente inactiva

fósforo limita todo tipo de explotación agrícola a un uso intensivo de abonos fosfatados y nitrogenados, porque algunos suelos de la isla no pasan de un contenido regular de materia orgánica”.<sup>92</sup> Así entonces, los esfuerzos por aumentar la producción agrícola debían redoblar.

Otro problema con los que debía lidiar el impulso desarrollista en Chiloé, fue la escasa red vial que se desplegaba en el territorio. “A fines de 1963, existía un total de 529,4 Kms, de camino con pavimento de tierra (grava estabilizada) y 97,8 Kms. de tierra apisonada. De este total solo un 60 % es transitable durante todo el año, el resto solo en la temporada de buen tiempo (Verano). De la red caminera 170 Kms. corresponden al Longitudinal Sur (continuación de la carretera panamericana) que se extiende desde Chacao por el norte hasta Compu por el sur. El resto de la Isla, en una extensión aproximada a 6.420 Kms<sup>2</sup>. y una población de 13.000 habitantes, carece en absoluto de una vía terrestre expedita.”<sup>93</sup> Este problema, entorpecía las relaciones comerciales que los productores agrícolas podían llegar a tener en los puertos con los agentes económicos que vendían los pocos excedentes de su producción, esto sumado a la pobre construcción de bodegaje en los puertos de salida, dificultaba aún más una posible dinamización de la economía de la papa en Chiloé.

La política de Puerto Libre, tuvo como objetivo el incremento de las importaciones de elementos técnicos, como maquinaria, que hubiese podido entregar un mayor desarrollo a la agricultura en Chiloé, pero como se verá con el análisis comparativo de los censos agrícolas de 1955 y el de 1964-65, además de las impresiones de la Sra. Ester García Subiabre<sup>94</sup>, se apreciará el intento fallido en este afán por desarrollar y modernizar la economía de Chiloé.

---

<sup>92</sup> TORRES Vera, Nelson Ariosto. El cooperativismo y el mejoramiento de las condiciones socio-economicas del campesinado de la Isla de Chiloé. Memoria (Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales). Santiago, Chile. Universidad de Chile, Escuela de Derecho, 1968. pág. 38.

<sup>93</sup> *Ibíd.* pág. 40

<sup>94</sup> Ester García, es mi abuela materna, a quien vivió un proceso migratorio al interior de Chiloé, desde Curaco de Velez –un pequeño pueblo en la isla de Quinchao–, hacia Castro –una pueblo de mayor tamaño, que en los años 60 y 70, pasaría a convertirse en ciudad–, por lo tanto conoció de cerca el primer proceso de urbanización de Chiloé.

Este análisis se centrará en la producción de la papa, ya que ésta debía haberse convertido en el principal eje modernizador de la economía chilota. Como se observa en el cuadro N° 1, el auge que se pronosticaba después de 1955, no fue tal, ya que si bien la cosecha se incrementó levemente, la superficie sembrada había crecido aproximadamente un 8%, lo que redujo su rendimiento general, pasando de 77,5 quintales por hectárea a 74,6 quintales por hectárea. Las razones para este declive en el rendimiento pueden ser muchas, pero se coincide en que el tizón<sup>95</sup> había afectado profundamente a la producción del tubérculo en el archipiélago desde comienzos de la década de los 50, haciendo decaer el rendimiento y sepultando las posibilidades de que la provincia se convirtiera en el principal productor del país. De hecho, para 1965, la vecina provincia de Llanquihue se erigió como la principal productora, cosechando 1.007.943 quintales, con un rendimiento que alcanzaba los 123,4 qq/há.

**Cuadro N° 1**

Años	Superficie sembrada. Hás.	Cosechas. Qq	Rendimiento. qq/há
1955	7.899,4	612.308	77,5
1964-1965	8.592,6	640.868	74,6

*Fuente: Elaboración propia, en base a datos estadísticos del III Censo Nacional Agrícola Ganadero y IV Censo Nacional Agropecuario.*

Otro de los ejes que influyó en el estancamiento de la producción papera, radicaba en el exiguu aporte que constituyó el Puerto Libre para mecanizar la agricultura del archipiélago. Como se puede apreciar en el cuadro N°2, los vehículos motorizados, aumentaron porcentualmente en mayor cantidad que los vehículos impulsados por tracción animal, como carretas, pero de igual manera, el segundo tipo de vehículo de trabajo siguió primando dentro del archipiélago, la razón principal de esta preferencia, tenía dos componentes. Primero, que la infraestructura vial resultaba tan deficitaria que no valía la pena importar camiones o camionetas. Segundo, que las casas importadoras no se

---

<sup>95</sup> El Tizón es un tipo de enfermedad de la papa.

dedicaron a la importación automotriz, por la baja circulación monetaria de una economía ligada en gran parte a la autosubsistencia y no a las relaciones comerciales en base monetaria.

**Cuadro N°2**

Años	Camiones y camionetas	Carretas, carretelas y carretones
1955	78	4.076
1964-1965	107	5.160

*Fuente: Elaboración propia, en base a datos estadísticos del III Censo Nacional Agrícola Ganadero y IV Censo Nacional Agropecuario.*

En relación con el aumento en la cantidad de tractores, se logra apreciar que las cifras comparativas entre la provincia de Chiloé y Llanquihue, son prácticamente inconmensurables, a pesar de que en el Archipiélago el aumento superó el 100% y en Llanquihue sólo un 50% aproximadamente, las cifras son incontrastables, considerando la cantidad total de tractores existentes. Estas son sólo algunas de las estadísticas que demuestran el retraso que llevaba Chiloé en el mundo del agro en relación con la vecina provincia de Llanquihue:

**Cuadro N°3 Chiloé**

Años	Cantidad de tractores
1955	19
1964-1965	49

*Fuente: Elaboración propia, en base a datos estadísticos del III Censo Nacional Agrícola Ganadero y IV Censo Nacional Agropecuario.*

#### Cuadro N°4 Llanquihue

Años	Cantidad de tractores
1955	703
1964-1965	1.075

*Fuente: Elaboración propia, en base a datos estadísticos del III Censo Nacional Agrícola Ganadero y IV Censo Nacional Agropecuario.*

A la luz del análisis estadístico, nos podemos dar cuenta que el Puerto Libre parecía no haber cumplido su función destinada hacia el auge económico del Archipiélago. Cuando se le pregunta a la Señora Ester por la mercadería que se comerciaba en el puerto de Castro, queda aún más clara nuestra apreciación estadística respecto a la ineficacia de la política de Puerto Libre:

*“Vendían cosas importadas, traían chocolates, traían té, cosas, lozas, traían todas esas cosas po... venía loza, venían cosas de cristal, venían planchas, venían hachas, venían todas esas cosas que se importaban”<sup>96</sup>.*

La respuesta inmediata de la entrevistada hace referencia a elementos que tienen relación con el uso doméstico y no materiales destinados a la tecnificación de la agricultura. El Profesor Rodolfo Urbina, plantea algo similar, y expresa lo siguiente: “Hacia 1964 el puerto libre estaba en plena vitalidad, aunque las importaciones seguían siendo las mismas chucherías y baratijas de muy poca utilidad para los chilotes... Era atractivo, de eso no cabe duda, aunque sirvió de muy poco para Castro y Chiloé. No permitió lo que muchos esperaban para el desarrollo de la Provincia... En realidad, las franquicias aduaneras no se aprovecharon para la instalación de industrias, ni para el mejoramiento de la agricultura, pues muy pocos se interesaron por importar maquinaria y demás elementos de trabajo...

---

<sup>96</sup> Entrevista Ester García Subiabre, [19 de noviembre de 2013].

En los campos siguió incólume la cultura del gualato, mientras el campesino vivía muy ufano con su radio a pilas.”<sup>97</sup>

Si bien el Puerto Libre no se terminó constituyendo en el eje modernizador de la Provincia, sí se transformó en el gran polo urbano y comercial del archipiélago, lo que generó una gran atracción para buena parte de la población rural de Chiloé. Los hombres y mujeres del campo, comenzaron a ver una vida distinta a la que llevaban en sus terruños y así lo demuestra la Sra. Ester en estas declaraciones:

*“En ese tiempo vivíamos en Puqueldón... cuando nosotros veníamos (a Castro) y se pagaba... y estos (refiriéndose a sus hijos) comían un festín po, porque estos cada vez que venía su padre, en tiempo que veníamos a pagar, comían de todo esas cosas po (chocolates, confites, etc.) y estos se crecieron re bien, ojalá yo me hubiese crecido como se crecieron ellos... se crecieron mejor, porque comían distintas cosas de su gusto, me acuerdo cuando eran chiquititos y estábamos esperando la lancha abajo pa que nos vayamos, cada uno con su melón.”<sup>98</sup>*

En estas situaciones, se pueden encontrar algunas de las razones del pausado incremento de la población urbana en la Provincia. La ciudad daba una infinidad de elementos novedosos que el campo no proporcionaba, de hecho, para la década de los 70 la Señora Ester se establece definitivamente en la ciudad de Castro, junto a su familia.

Finalmente, hacia 1970, las reformas que se habían implementado para Chiloé fracasaron rotundamente, el puerto libre poco a poco decaía su andar, la tecnificación esperada por parte de los gobiernos de turno no fue tal y, la gran mayoría de la población del archipiélago seguía viviendo a partir de lo que explotaba en sus pequeñas propiedades, por ende el panorama no parecía cambiar mucho en relación con lo que ocurría décadas atrás. En definitiva, la provincia de Chiloé aún parecía construir una historia propia, alejada casi

---

<sup>97</sup> URBINA, Rodolfo. Castro, Castreños y Chilotes. 1960-1990. Valparaíso, Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso de la Universidad de Valparaíso, 1996. pág. 75.

<sup>98</sup> Entrevista.... Op.cit.

completamente del Estado-nación que por tanto tiempo la había relegado de las políticas nacionales.

## **2.2 El golpe de Estado y un nuevo proyecto modernizador para Chiloé: El extractivismo neoliberal.**

Probablemente si es que hubiese algo en que pudiesen coincidir los ciudadanos chilenos en relación a la dictadura militar, sería en la instauración de un nuevo sistema económico que cambió por completo con las formas de vida que llevaban hasta antes del 11 de septiembre de 1973. Sin lugar a dudas, este sistema se ha transformado en uno de los principales legados de la dictadura, evidenciado a través de privatizaciones perpetradas en áreas que fueron fundamentales para los impulsores del desarrollismo en Chile, durante los 50 años previos a la dictadura, con esto se hace referencia a sectores tan importantes como la salud, educación y previsión social.

A pesar del innegable influjo que tuvo el neoliberalismo a lo largo del periodo dictatorial, los primeros años fueron, más bien, un periodo caracterizado por la indefinición de los militares en cuanto a las políticas económicas que se propusieron desde el sector civil neoliberal. De hecho entre 1973 y 1975 la apuesta de la Junta Militar se enfocaba principalmente en la *extirpación del cáncer marxista*, tal como propuso el Comandante en Jefe de la Fuerza Aérea, Gustavo Leigh Guzmán, lo que significó probablemente una de las etapas más cruentas y sangrientas de la dictadura en Chile, en donde se descabezó y mutiló a gran parte de los partidos políticos opositores al régimen, además de centenares de obreros y campesinos sin militancia que hasta el día de hoy se encuentran desaparecidos.

La política económica neoliberal se impuso más claramente a partir de la segunda mitad de la década del 70, cuando comienza un proceso de “desestatización” de una serie de empresas que se encontraban bajo dominio público y una profunda desregulación de los mercados, terminando por desmembrar un Estado que con posterioridad a la Gran Depresión del 29 se había transformado en el motor del desarrollo de la sociedad chilena, levantando un proceso de industrialización, desde donde hizo notar su injerencia sobre la vida económica nacional, al menos en las principales ciudades del país. Como se pudo apreciar unas líneas atrás, no fue precisamente lo acontecido en Chiloé.

La instauración del neoliberalismo en Chile, se puede entender, como el corolario de la acción golpista de los militares en el 73, pero también debe comprenderse como el actuar

deliberado por parte del gobierno de Estados Unidos para erigir a Chile como una zona de influencias en el contexto de Guerra Fría.

A partir de la segunda mitad de la década del 50 ya se pudo ver avecindados en Chile los primeros gérmenes del neoliberalismo, primero, la misión estadounidense Klein-Saks, que invitada por Carlos Ibáñez del Campo, vino con la intención de reducir los índices inflacionarios a partir de una moderada apertura de la economía nacional hacia el mercado externo y, segundo, el convenio de cooperación técnica entre la Universidad Católica y el Instituto de Economía de la Universidad de Chicago, que consagraba la llegada de profesores de la casa de estudios norteamericana para que impartiesen clases en Chile, entre ellos se encontraban Theodore Schultz, Earl Hamilton, Arnold Haberberger y Simon Rottenberg.

Por otra parte, en Chicago recibirían con becas completas a algunos de los mejores estudiantes de la Universidad Católica con la intención de que continuasen sus estudios de postgrado, quienes años más tarde se convirtieron en importantes funcionarios del régimen dictatorial de Pinochet, entre ellos: Jorge Cauas (Ministro de Hacienda, 1974-77), Sergio de Castro (Ministro de Economía, 1975-76; Ministro de Hacienda, 1976-82), Roberto Kelly (Ministro de Economía, 1978-79), Miguel Kast (ODEPLAN, 1978-80; Ministro del Trabajo y Previsión Social, 1981-82), Rolf Lüders (Ministro de Economía, 1982; Ministro de Hacienda 1982-83) y Hernán Büchi (Ministro de Economía, 1979-80; ODEPLAN, 1983-84; Ministro de Hacienda, 1985-89). Varios más se quedan en el tintero, pero a quienes se nombra en este trabajo, se transformaron en los principales encargados de delinear la política económica nacional y por ende de llevar adelante el proyecto neoliberal que la dictadura dejaría como legado, con un alcance que se manifiesta profundamente hasta nuestros días.

Ahora bien, la concreción del proyecto neoliberal se lleva a cabo a partir de privatizaciones en diversas aéreas de la economía, dando un principal énfasis al rubro exportador de materias primas y el negocio financiero-especulativo: “Como se sabe, entre 1975 y 1989, el gobierno militar privatizó 160 corporaciones, 16 bancos y más de 3.600 plantas mineras, agro-industriales y fundos. Catorce de esos bancos debieron ser rescatados por el Estado cuando, a fines de 1981, el especulativo endeudamiento exterior los llevó al borde de la

quiebra, junto a otras 90 grandes firmas. La emergente ‘nueva’ clase capitalista reveló temprano que su expertise no era de autonomía productiva sino de dependencia especulativa, derivada acaso del hecho que la venta de empresas estatales se hizo castigando su precio real entre 27 y 69 por ciento, mientras que la sola venta de la CAP, Chilectra y Soquimich significó para el Estado una pérdida de US \$ 1.400 millones.”<sup>99</sup> De esta manera, se terminó por hipotecar todo el impulso industrializador que se había forjado en Chile durante el periodo previo a la dictadura.

Entonces, las preguntas que surgen a raíz de lo recién revisado, son: ¿cómo se baja este proyecto neoliberalizante al ámbito regional?, ¿quiénes lo implementan? y ¿en qué consistió este proyecto?.

### **2.2.1. El aterrizaje del extractivismo-neoliberal en regiones**

El afán del gobierno militar y los civiles que propusieron las políticas neoliberales al régimen, consistió principalmente en acabar con el incentivo hacia una planificación regional y productiva que había existido en los gobiernos anteriores al golpe de Estado, para dar paso a una política que propiciara una libre iniciativa en términos económicos, tal como dictaban los principios neoliberales, que ODEPLAN se encargó de plasmar perfectamente durante 17 años de dictadura, funcionando como uno de los principales bastiones que los “*chicago boys*” tuvieron para institucionalizar la política económica. Desde ahí comenzaron a vislumbrarse ideas como la de descentralización, que posteriormente llevarían al régimen de Pinochet a levantar un proceso de regionalización.

La idea de descentralización fue una de las primeras que llegó a la oficina de la Junta Militar, proveniente desde la parcialidad civil que deseaba implementar un sistema económico neoliberal en Chile. Aquella idea era entendida por los teóricos como una descentralización en el plano económico, desde donde se pudiera prescindir de decisiones centralizadas que coartaran la libertad de acción de los principales agentes económicos empresariales. Finalmente esta simple idea, que más bien parecía una declaración de

---

<sup>99</sup> SALAZAR, Gabriel y Pinto, Julio. Historia Contemporánea de Chile I. Estado, legitimidad, ciudadanía. Santiago, Chile. LOM Ediciones. Abril, 1999. pág. 110.

principios por parte de los teóricos neoliberales, se transformó en una política concreta por parte de la dictadura, entendida no solamente en el plano económico, sino también en el ámbito administrativo y territorial, siendo esta última un área en la que los militares se sentían profundamente interesados, ya que se tocaba una idea medular en cuanto al propio quehacer militar: la organización territorial y la geopolítica. En este sentido, los civiles neoliberales (chicago boys) consiguieron un pedazo de tierra fértil desde donde desarrollaron parte importante de su programa de políticas económicas.

Hacia finales de 1973 se creó CONARA (Comisión Nacional de la Reforma Administrativa), con la intención de generar el nuevo mapa político administrativo que regiría a Chile a partir de 1974. Si bien la tarea principal de la reorganización territorial se le encomienda a CONARA, quien se encargaría de modelar el espíritu de la regionalización que conocemos actualmente, lo proporciona ODEPLAN, evidenciándose en algunos documentos que emanaron desde aquel organismo de planificación e influyeron muy profundamente en las posturas que posteriormente presentarían la CONARA y también el General Pinochet. Entre los principios fundamentales que emergen de tales organismos, se encuentran los siguientes:

“Restauración nacional y desarrollo regional

1. “Mayor justicia social. Se acepta en general que el concepto de justicia social puede ser asimilado a la noción de una mayor igualdad de oportunidades para todos los individuos. Es un hecho evidente que en Chile las oportunidades que se ofrecen a las personas en las diferentes zonas del país son marcadamente diferentes, lo que impide el ejercicio de una democracia plena. A título de ejemplo, piénsese en las oportunidades abiertas a una persona que vive en Santiago o en Chiloé. Esto indica en términos generales que la justicia social no puede alcanzarse sin una debida consideración a las diferencias geográficas de la estructura y funcionamiento del aparato económico y social. (...)

4. Mayor crecimiento económico. Puede demostrarse que la excesiva concentración económica (en Santiago básicamente) está alcanzando niveles de tal magnitud, que obliga a distraer cuantiosos recursos en obras urbanas (el Metro es un buen ejemplo) que obviamente tendrían una rentabilidad social si fuesen invertidos en actividades productivas

en la periferia. De esta forma, la concentración excesiva limita las posibilidades de crecimiento económico más acelerado.

#### Manifiesto de la regionalización

1) Este proceso de integración nacional sólo puede lograrse a través de: a) Un equilibrio entre el aprovechamiento de los recursos naturales, la distribución geográfica de la población y la seguridad nacional, de manera que se establezcan las bases para una ocupación más efectiva y racional del territorio nacional; b) Una participación real de la población en la definición de su propio destino, contribuyendo y comprometiéndose, además, con los objetivos superiores de su región y del país, y c) Una igualdad de oportunidades para alcanzar los beneficios que reportará el proceso de desarrollo en que está empeñado el gobierno; (...)

3) Por otra parte, las metas del desarrollo económico y social requieren de una mejor utilización del territorio y de sus recursos.

4) La excesiva concentración económica en algunas ciudades del país, especialmente en Santiago, alcanza hoy niveles de tal magnitud, que obliga a distraer cuantiosos recursos en obras urbanas, que obviamente tendrían una rentabilidad social mayor si fuesen invertidos en actividades productivas que permitirían un crecimiento económico más acelerado y regionalmente equilibrado”<sup>100</sup>

El diagnóstico que logra leerse a partir de estos puntos, se entiende como un proyecto enmarcado principalmente bajo el prisma de una lógica neoliberal, que se manifiesta a partir de ideas, tales como *igualdad de oportunidades* o el *efectivo aprovechamiento de los recursos naturales*. En definitiva, lo planteado puede reducirse a premisas que postulan que para lograr un mayor crecimiento económico debían utilizarse territorios y recursos naturales que hasta ese momento no habían sido explotados eficientemente, o sencillamente no habían sido explotados, de esta manera podía generarse una mayor

---

<sup>100</sup> Citado en Sergio Boisier. Chile: la vocación regionalista del gobierno militar. *Revista EURE*. 26(77): 81-107, mayo. 2000.

competitividad, aprovechando las ventajas comparativas que ofrecía cada una de las regiones, especialmente aquellas que se encontraban en un atraso evidente.

Finalmente, el proceso de regionalización y descentralización, no fue más que la aplicación de políticas económicas neoliberales al contexto regional. Por ende jamás existió una propuesta planificadora de las directrices que cada región debía seguir para su desarrollo económico. Por el contrario, lo que primó durante el gobierno militar fue, la apertura de esos territorios para el desarrollo de iniciativas privadas que se concretaron en la explotación de sus recursos naturales, de tal manera que pudiera propiciarse un capitalismo extractivista en todas aquellas regiones en donde los teóricos neoliberales no veían más que un puñado de tierra.

Así es posible entender la economía chilena hasta el día de hoy, de la misma manera en que algunos autores ya la han retratado: “Hasta ahora, todo indica que la revolución neoliberal ha sido más mercantil que productiva; o bien, que ‘espera’ llegar a la segunda privilegiando la primera. Hasta hoy [1998] la táctica de privilegiar el mercado exterior no ha producido ni una revolución industrial, ni lo que Rostov llamara un take-off, sino (otra) reactivación del sector primario-exportador (razón por la cual muchos prefieren hablar de capitalismo depredador o salvaje, que destruye y agota los recursos naturales) y una ‘nueva’ dominación de los holdings mercantil-financieros, bajo control foráneo más que nacional.”<sup>101</sup>. A 16 años de este diagnóstico, aparentemente el giro de un sistema económico mercantil a otro productivista aún no se ha dado, mientras tanto las élites empresariales y políticas han permanecido incólumes frente a un sistema que les ha dado de comer de manera abundante durante más de 30 años. Por otra parte, la sociedad civil (especialmente regional) se ha levantado del letargo posdictatorial, para protestar en contra del capitalismo depredador que ha destruido sus comunidades, desde Arica hasta Magallanes.

Precisamente lo que se abordará en las siguientes líneas de este primer capítulo, corresponde a la instauración de este sistema capitalista depredador en el Chiloé insular,

---

<sup>101</sup> SALAZAR, Gabriel y Pinto, Julio. Historia Contemporánea de Chile I. Op. Cit. pág. 102.

pasando por el truncado Proyecto Astillas, hasta llegar a la inserción de la salmonicultura dentro del archipiélago. Dos proyectos que no corrieron la misma suerte en cuanto al éxito de sus intenciones, pero sin lugar a dudas, ambos obedecieron a los principios que se planteaban desde el gobierno para generar un mayor crecimiento económico en torno al neoliberalismo durante los años 80.

### **2.2.2 El “Proyecto Astillas” y el cambio de paradigma modernizador en el archipiélago de Chiloé.**

El Proyecto Astillas-Chiloé fue una de las primeras instancias dentro del archipiélago, en donde comenzaba a vislumbrarse un giro en el proyecto modernizador anterior al golpe de Estado, pero donde también se lograba avizorar un posible cambio en la estructura social y económica de auto-subsistencia basadas en relaciones de reciprocidad y solidaridad que Chiloé llevaba y había hecho perdurar hasta ese entonces.

Como explicitaba el ingeniero Carlos Bórquez, jefe de la delegación de CORFO, en un simposio organizado por la Fundación Diocesana para el Desarrollo de Chiloé (FUNDECHI) en 1978: “Este proyecto es una idea que nace aproximadamente en 1968, en la Corporación de Fomento. El año 1974 la corporación creó, conjuntamente con las empresas japonesas Marubeni Corporation y Sanyo Kokusaku, una sociedad Ltda., para estudiar la factibilidad del proyecto Astillas de Chiloé.”<sup>102</sup> Este fue el primer intento al interior de Chiloé por estudiar y posteriormente instaurar una lógica económica que fuera acorde a las ideas planteadas por los economistas del gobierno, por una parte se apostaba a explotar las ventajas comparativas de Chiloé y por otra a modernizar una sociedad que para los expertos de la modernidad, parecía vivir bajo un modelo de comunidad extemporáneo.

El plan de trabajo del proyecto, poseía dos propósitos fundamentales: “el primer objetivo esencial del proyecto, establecer una planta de astillas para exportación con una capacidad de producción de 1.250.000 toneladas largas anuales. Segundo propósito, localización y

---

<sup>102</sup> Fundación Diocesana para el Desarrollo de Chiloé. Debate en torno al proyecto Astillas-Chiloé: Aporte y compromiso cristiano en un proyecto de desarrollo. Ancud, 1978. Pág. 34

construcción de un puerto de carguío mecanizado para exportación de astillas.”<sup>103</sup>. Aunque también, se proyectaba que a partir de la explotación del bosque se hubieran generado tierras con un potencial de producción agropecuario, de manera tal, que el proyecto, hubiese comenzado un proceso de diversificación productiva a lo largo del tiempo.

Las hectáreas totales en las cuales se pensaba echar a andar el Proyecto Astillas-Chiloé correspondían a 220.010 hás de la isla grande, de las cuales “34.080 hás. representan suelos que no tienen actitudes ni agrícolas, ni forestales, son suelos que no se pueden tocar, 46.352 hás., es decir, el 21 % de estas 220 mil hás. representan superficies que no son explotables, por protección de cursos de aguas y recursos naturales, flora y fauna [...]; 20.108 hás. es decir, el 9% de estas 220 mil hás. representan áreas que no pueden ser explotadas desde un punto de vista económico, no son rendidoras; luego tampoco se explotan.”<sup>104</sup>. Finalmente, se estimaba que las hectáreas que iban a ser explotadas por el proyecto, descontando lo que ya se ha mencionado, hubiesen alcanzado las 118.954 hás, algo así como un 54% de las 220.000. “De estas 118.950 hás. las áreas que deberían ser reforestadas son 59.937 hás..., la mitad deberían reforestarse y aproximadamente la otra mitad 59.003 hás. son áreas que deberían ser habilitadas para ganadería, de acuerdo a la aptitud de uso del suelo.”<sup>105</sup>

Otro punto importante del proyecto y, que los funcionarios de gobierno insistieron en recalcar, consistía en la cantidad de empleos que se dejarían dentro de la provincia con la concreción de una industria de astillas: “La implementación del proyecto demandará en forma directa y permanente, el empleo de 2535 personas..., de los cuales 1640 trabajarían en abastecimiento de madera, 690 personas en reforestación, 205 en planta de astillas y aserradero..., pero hay que tomarle el peso a lo que significa ocupar en forma permanente a 2535 personas en una zona como esta, hay que tomarle el peso a eso, evidentemente.”<sup>106</sup>. Sin lugar a dudas, el factor trabajo era una de las piedras angulares del proyecto, y la oferta que se estaba haciendo parecía ser el inicio de un Chiloé asalariado.

---

<sup>103</sup> *Ibíd.* pág. 35

<sup>104</sup> *Ibíd.* págs. 37-38

<sup>105</sup> *Ibíd.* pág. 38

<sup>106</sup> *Ibíd.* pág. 42

En efecto, lo que se mostraba en este proyecto era el rompimiento de una sociedad chilota tradicional que hasta ese minuto se había sustentado en base al trabajo de sus propias manos y, que cuando se necesitó un salario, cruzaron los grandes canales australes para trabajar en estancias magallánicas, donde finalmente terminaron poblando paisajes tanto argentinos como chilenos, muchas veces sin una vuelta a casa.

Con respecto a la propiedad de la empresa que se crearía para dar inicio al proyecto, se especulaba un control mayoritario por parte de capitales nacionales, sin precisar si estos capitales serían estatales o privados. Después de haber llegado al final de los estudios de factibilidad del proyecto, tanto los empresarios japoneses como CORFO quedaron satisfechos con los resultados, pactando un inicio en las tratativas para la constitución de la empresa a fines del año 1978, colocando como piso lo que expresa Carlos Bórquez en el simposio que ya se ha citado: “El convenio base establece que se formaría una sociedad mixta, en que la participación nacional que se establezca, privada y/o estatal sería mayoritaria”<sup>107</sup>, aunque con el camino privatizador por el cual se estaba optando en las oficinas del Diego Portales, era poco probable que esta empresa se constituyera como pública o estatal, lo que colocaba en tela de juicio todas las proposiciones que se planteaban desde CORFO con respecto al proyecto.

Por otra parte, siempre existió un manto de dudas con respecto a la factibilidad de la instalación de una planta de procesamiento para la elaboración de astillas de madera, mientras tanto, CORFO y ODEPLAN nunca pusieron a disposición con mayor detalle el estudio hecho en conjunto con los empresarios japoneses, que hubiese permitido dar respuestas a las inquietudes de la comunidad interesada en el proyecto. Desde la voz de los representantes de CORFO y ODEPLAN, siempre se adujo como traba para entregar más información, la confidencialidad que tenían algunos puntos del estudio, al menos así lo expresaba el ingeniero Carlos Bórquez: “No podemos dar algunos detalles técnicos del proyecto, por razones propias de este tipo de estudio. Hay cosas que no se pueden mostrar simplemente, no porque no haya nada demasiado misterioso, sino como una privacidad

---

<sup>107</sup> *Ibíd.* pág. 46

mínima que debe tenerse cuando se está con socios, ¿no es cierto? Estudiando conjuntamente un proyecto.”<sup>108</sup>

Por otro lado, como se propone en la investigación de José Abalos con respecto al devenir y las implicancias del proyecto astillas: “el Estudio de Factibilidad para una planta industrial de Astillas de Madera en la Isla Grande de Chiloé”, publicado por CORFO en 1976, fue considerado material reservado, al que sólo se podía acceder por una autorización expresa de la Gerencia General de esa institución, lo que en la práctica significó impedir el acceso a los sectores interesados en el tema, y que podían encontrar allí mayores fundamentos para sus inquietudes y críticas. Igual actitud adoptó CORFO con el "Estudio de factibilidad Programa de Desarrollo Agropecuario y Forestal Isla Grande de Chiloé", publicado en 1979.”<sup>109</sup> Todos estos escenarios de escasa transparencia terminaron por minar las confianzas entre CORFO-ODEPLAN y la comunidad interesada en el proyecto, sembrando una infinidad de dudas que trascendían el ámbito local, para posicionarse mediáticamente a nivel nacional, poniendo en jaque la política económica en su contexto regional.

Quien se encargó de llevar la voz de la comunidad que se oponía a este proyecto fue el Obispado de Ancud a través de FUNDECHI, siendo quizás el actor más propicio para liderar esta oposición, en los años más complejos de la dictadura en cuanto a represión. La lucha dada en contra del Proyecto Astillas terminó siendo una de las primeras desavenencias públicas y mediáticas que tuvo el régimen de Pinochet, ganándose páginas completas en torno al conflicto en revistas y diarios, lo que venía a cuestionar también el proceso de descentralización y regionalización que paradójicamente tenía como uno de sus principios fundamentales el avance hacia la participación de los actores involucrados en torno a la toma de decisiones, lo que evidentemente no ocurrió en el caso de Astillas-Chiloé, primando la verticalidad en la toma de decisiones, o mejor dicho la centralidad, en este caso desde Santiago.

---

<sup>108</sup> *Ibíd.* pág. 47

<sup>109</sup> ABALOS K, José. Crecimiento regional versus la comunidad. Chiloé: Un caso de autoconfianza colectiva regional. *Revista EURE*. 12(34-35): 9-34, 1985. pág. 22.

Finalmente, el proyecto termina por desvanecerse, en gran medida gracias a la oposición de algunos sectores de la sociedad, como la Iglesia Católica y, por otra parte, algunos miembros de la comunidad científica nacional que veían en peligro un ecosistema frágil, por sus características archipiélagas, de manera tal, que percibían al proyecto Astillas-Chiloé como una amenaza para el patrimonio natural, cultural y social del archipiélago. De hecho, durante el mismo simposio ya citado en esta tesis, los representantes de CORFO y ODEPLAN admitieron que para el proyecto no existían estudios de impacto ambiental y por ende, mucho menos, se habían tomado medidas de mitigación para los posibles daños ambientales, culturales y sociales que podría haber conllevado la instalación de una planta industrial de astillas.

Al poco tiempo de la realización del simposio, CORFO calificó como un éxito su exposición, y prontamente los medios de comunicación se encargaron de mostrar únicamente las ventajas que el Proyecto Astillas llevaría a la zona, dejando de lado las externalidades negativas que provendrían precisamente de la puesta en marcha de Astillas-Chiloé. Debido al manejo comunicacional con que CORFO y ODEPLAN estaban llevando el tema, FUNDECHI “decide publicar todas las exposiciones realizadas durante el Seminario, a la vez que formula las siguientes acusaciones: "que por contactos realizados en Japón se establece que la inversión total real se aproximaría a los US\$ 400 millones, mientras que CORFO ha dicho que ella sólo alcanzaría a los US\$ 65 millones. La nueva magnitud que adquiere el proyecto haría aún más agudos las inquietudes y temores que se habían despertado". Igualmente, FUNDECHI hace públicas las sugerencias expresadas privadamente por CORFO durante el Seminario, en el sentido de "no insistir en los defectos del proyecto, debido a que si la resistencia o fricción social se hacen demasiado fuertes, los japoneses podrían no concretar la inversión"<sup>110</sup>

Un cúmulo de factores lograron congelar el Proyecto Astillas, entre ellos uno que el gobierno no podía dejar pasar, y es que el Comité Permanente del Episcopado chileno le entregó todo su apoyo al Obispo de Ancud con respecto a las fundadas desavenencias que tenía FUNDECHI en relación al proyecto. Ante esta situación el gobierno militar no podía

---

<sup>110</sup> *Ibíd.* pág. 23

remar contra corriente, después que la Iglesia Católica ese mismo año 78 comenzó a mediar en el conflicto entre Chile y Argentina por el Canal Beagle, desde ahí en adelante, fueron pocos los favores que podían negárseles a los religiosos católicos. “Simultáneamente, CORFO anuncia que el consorcio japonés le ha comunicado su decisión de retirarse de la sociedad que ha realizado parte de los estudios, fundando su decisión en problemas económicos que afectan el mercado mundial de la celulosa y el papel”<sup>111</sup>, lo que efectivamente pudo haber sido cierto, pero es imposible negar que la oposición planteada principalmente a través de la voz de FUNDECHI fue una de las responsables del congelamiento del Proyecto Astillas-Chiloé, que CORFO seguiría ofreciendo a cualquier capital interesado en la explotación del bosque chilote.

Si bien el proyecto astillas no termina de concretarse, significó la transición hacia un nuevo paradigma modernizador para Chiloé, que sin lugar a dudas dejaba al impulso desarrollista promovido por el Estado antes del golpe militar, en un segundo plano.

Lo que finalmente acabó primando con las nuevas lógicas neoliberales que impuso el régimen de Pinochet, tenía que ver con la explotación de recursos naturales en todas aquellas periferias pre-modernas, donde el neoliberalismo no podía vivir del mundo bursátil, ni mucho menos de la especulación, que parecía ser el medio más apropiado en el que se desenvolvía el empresariado neoliberal.

En Chiloé no habían bancos, ni empresas Estatales que expropiar para entregar al mundo privado, pero sí había una inmensa cantidad de recursos naturales sin explotar, recursos en los cuales los capitales extranjeros fueron los primeros en fijarse. Como planteaban los especialistas de CORFO y ODEPLAN en el simposio ya citado: “El propósito de las empresas japonesas, es naturalmente de asegurar un abastecimiento de materias primas para plantas de celulosa que tiene Japón”<sup>112</sup>. Claramente lo que se vislumbraba a partir de esto, era una externalización extractiva de materias primas por parte de los capitales japoneses, con la intención de abaratar costos en cuanto a mano de obra, dado que en el estadio del andar capitalista en que se encontraba el país nipón, los trabajadores ya habían

---

<sup>111</sup> Id.

<sup>112</sup> Fundación Diocesana para el Desarrollo de Chiloé. Op. Cit. Pág. 35

comenzado un proceso de especialización laboral, por lo cual, fue inminente la externalización de sus labores productivas más básicas, al mismo tiempo en que sus recursos naturales comenzaban a escasear.

De esta manera, se abría camino a una serie de inversiones extractivistas que coparían el territorio insular, siendo quizás el más claro ejemplo la industria del salmón, un proyecto que en el silencio comenzó a tomar forma, plagando los mares de llamativas bolls de plástico, plumavits, casas y bodegas de lata que daban vida a los primeros centros de cultivo y que durante los años 80, el chilote todavía no asimilaba dentro de su imaginario paisajístico y cultural.

### **2.2.3 La industria acuícola del salmón y el afianzamiento del modelo**

Los primeros estudios de implementación de una industria acuícola en mares chilenos se realizaron en la primera década del siglo XX, pero no es hasta finales de los años 60 cuando más seriamente comienza a evaluarse la implementación de un “Programa de Introducción del Salmón del Pacífico en Chile”, lo que se transformaría en un convenio de cooperación entre los gobiernos chileno y japonés, para incentivar el desarrollo de una nueva actividad productiva que dinamizara la economía nacional, dependiente en ese momento, casi exclusivamente de las exportaciones del cobre. Las políticas económicas que primaron, principalmente durante el gobierno de Frei Montalva apuntaban en esa dirección, siguiendo los lineamientos que hacía una década atrás habían diagramado Jorge Ahumada, economista demócrata cristiano, en ese entonces ya fallecido, y también CEPAL, desde donde se levantaba una idea de Estados Desarrollistas para América Latina, lo que implicaba el abandono de la monoproducción como único eje de crecimiento y desarrollo. Por lo mismo, es que el año 1968 se dio inicio al estudio de factibilidad del “Proyecto Astillas”, también en conjunto con empresarios japoneses.

Posteriormente, este tipo de proyectos que apuntaban hacia la explotación de recursos naturales, que en un principio se pensaban desde lógicas desarrollistas, serían tomados y reconvertidos por la dictadura en proyectos capitalistas de carácter extractivista, en donde capitales privados, con la venia del gobierno militar, los pondrían en marcha, tal como se profundizó líneas atrás con el “Proyecto-Astillas”, aprovechando las ventajas comparativas

que poseía cada territorio. En el caso de Chiloé y buena parte de la X región se veía un enorme potencial para el cultivo de salmónidos.

En 1976 se crea Fundación Chile, un organismo público-privado que tendría como misión el fomento de transferencia tecnológica hacia áreas que se consideraban prioritarias para la economía chilena. Este sería el primer gran hito que haría dar un nuevo giro en la historia de Chiloé. “Ya en 1981, Fundación Chile adquirió la empresa Domsea Pesquera Chile, que estaba trabajando en una concesión pesquera en Curaco de Velez, Chiloé, y en 1982 creó la empresa salmónes antártica para la producción de salmónidos en Chiloé (Fundación Chile, s/f), con el objetivo de demostrar la real factibilidad de esta actividad. Así, creó tres nuevas empresas que intentarían abarcar todo el proceso productivo, esto es, la producción de smoltz, por Salmones Huillinco, la cría en jaulas en Salmotec y la exportación de salmón ahumado de Finamar, las que posteriormente fueron vendidas”<sup>113</sup>. Desde ahí en adelante, comenzaron a perpetrarse bruscos cambios en el paisaje físico y demográfico de Chiloé, que se había mantenido casi invariable durante siglos de historia.

A partir de los años 80 el paisaje marítimo y bordemarino comenzó a verse plagado de lata, plumavit y plástico, tres elementos que podrían resumir muy bien la historia de la salmonicultura en Chiloé. Desde ahí en adelante, para el habitante de Chiloé, sería muy difícil volver a apreciar sus playas y mares libres de contaminación, la tónica sería dominada por las balsas-jaulas de plástico negras, acompañadas por bolas de plumavit o plástico naranja, sumado a casas de lata ancladas en medio de las quietas aguas del mar interior del archipiélago, que servirían como eje de operaciones para cada uno de los centros de cultivo.

Finalmente, el daño visual no sería el único efecto que traería consigo la salmonicultura, sino que mucho más grave sería el desastre ambiental que se estaba produciendo bajo los centros de cultivo: “En Chiloé... Los insumos para el mantenimiento de las balsas-jaulas, los químicos utilizados, las sobras de alimentos (pellets que contiene aceite y harina de

---

<sup>113</sup> BARTON J., Arnt, Floysand. Alvaro, Román. La doble jerarquía del desarrollo económico y gobierno local en Chile: El caso de la salmonicultura y los municipios chilotes. En: EURE, 36(108), agosto 2010, pág. 130.

pescado, además de altas dosis de medicamentos) como las fecas del salmón, se acumulan en el fondo marino, generando un sedimento de materia orgánica en putrefacción, que va mermando la capacidad de ese sistema de renovarse, acoger otras especies silvestres y, con esto, presionando las prácticas de subsistencia de las poblaciones que ahí habitan”<sup>114</sup>. Entonces, desde que se instala la industria salmonera en Chiloé comienza a perpetrarse un menoscabo irreparable para el medioambiente, pero también para la cultura tradicional del archipiélago, hay que considerar que ambos aspectos van de la mano, la depredación del ecosistema submarino lleva consigo, por ejemplo, la pérdida de la soberanía alimentaria, mermando la reproducción de diversas especies submarinas que hasta ese momento componían parte esencial de la alimentación de los habitantes de la isla, considerando que la dieta del isleño contemplaba una mixtura entre lo que producían en sus propiedades (cría de animales y huertas) y los productos que les entregaba el mar, ahora amenazados por los efectos adversos que traía la industria acuícola.

La capacidad de auto-alimentarse es un rasgo fundamental en todo tipo de sociedad tradicional que ejerce total soberanía sobre sí misma, y en el caso de Chiloé, poco a poco comienza a perderse esa capacidad, para luego extenderse a otros ámbitos de la vida, como la política o la economía, ambos cooptados por las empresas del salmón y la política tradicional partidista. A raíz de este desmembramiento de la soberanía, la sociedad chilota comienza a perder la capacidad de crearse a sí misma, entrando en un proceso de hundimiento que recién podemos ver cuestionado en estos últimos años de movilización social pos 2011.

Desde que se instala la industria salmonera en toda la región en los años 80, comienza a crecer de forma exponencial la empleabilidad dentro del rubro, como también las ganancias que facturaban las distintas empresas del sector. “El crecimiento en el empleo de los sectores agrícola y forestal en el período 1982-92 fue de un -4,8% en comparación a un crecimiento del 229,6% en el sector pesquero, alcanzando 82.628 y 18.913, respectivamente, en el año 1992. El grueso de este crecimiento en número de empleos en

---

<sup>114</sup> TERRITORIOS rurales y neoliberalismo en Chile. Conflictos económicos y sus expresiones políticas en zonas vitivinícolas, forestales e industrias salmoneras por Matías Calderón “et al”. En: Cuadernos de Antropología Social, (38), octubre 2013, pág. 168.

el sector pesquero ocurre en la industria de la acuicultura”<sup>115</sup>. Por otra parte, las ganancias que generaría el sector fueron creciendo explosivamente, tanto así que, “el cultivo intensivo de salmónes llevó las exportaciones de salmón de 190 millones de dólares en 1991 a 2400 millones en 2008. Los precios son imbatibles: Chile produce salmónes a 2,9 dólares el kilo mientras en el mercado internacional el precio es de 7,9 dólares. Pero aquí en Chile el kilo se vende a 10 dólares, más caro que en New York”<sup>116</sup>. Ahora bien, estas cifras se traducen en una ventaja competitiva a la hora de producir salmónes en nuestro país, explicándose principalmente por los bajos sueldos que se pagan en el sector, sumado a las precarias condiciones de trabajo con que se ejercen las distintas faenas. “El bajo costo de la mano de obra permite la fabricación local de componentes como jaulas y canastos a un bajo precio. Esto incide en una reducción en los costos de producción total y mejoran la competitividad del producto chileno a nivel internacional... El trato empresarial de los trabajadores manuales, relacionado a sus limitadas oportunidades de entrenamiento, es también evidente en los niveles de remuneración. El nivel de los salarios es bajo pero depende claramente de la empresa. Un salario de 100.000 pesos por mes (bruto) (US\$ 270) es una estimación..., sin embargo, existe variación y algunas empresas pagan solamente el sueldo mínimo de 60.000 pesos al mes. Marcelo Campos, Director del Departamento de Acuicultura estatal, estima que los salarios son en promedio un 15% sobre el mínimo. Estos niveles, aunque sobrepasan el mínimo nacional, son un factor crítico en términos de la producción internacional. La diferencia significativa de aproximadamente US\$ 10.00 por día de un trabajador chileno versus los US\$ 70.00 que recibe un trabajador en los EE.UU. proporciona una importante ventaja competitiva a la exportación del salmón chileno”<sup>117</sup>. Por otra parte, otra “explicación sobre los bajos costos de producción del salmón en Chile son las malas condiciones de trabajo de los 50000 empleados en el sector. La salmonicultura registra las mayores tasas de accidentes en el país y se ha constatado que entre febrero de 2005 y junio de 2007, 42 trabajadores han muerto o desaparecido en el

---

<sup>115</sup> BARTON, Jonathan. ¿Revolución Azul? El impacto regional de la acuicultura del salmón en Chile. *En: EURE*. 22(68), abril 1997, pág. 60.

<sup>116</sup> ZIBECHI, Raúl. Consecuencias del “milagro chileno”: Las salmoneras y la privatización del mar. [en línea] Programa de las Américas. Un nuevo mundo de acción y comunicación para el cambio social. 17 de agosto, 2009. < <http://www.cipamericas.org/es/archives/1820> > [consulta: 14 marzo de 2016].

<sup>117</sup> BARTON, Jonathan. ¿Revolución Azul?. *Op. Cit*, págs. 62-64.

mar según datos de la armada y la Dirección Nacional del Trabajo. Entre 2003 y 2005 se realizaron 572 inspecciones programadas previamente, y aun así se aplicaron multas en el 70% de los casos.”<sup>118 119</sup>.

Se han abordado sucintamente las razones por las cuales la industria acuícola chilena se convirtió en uno de los sectores más competitivos a nivel mundial, pero más allá de sus cifras ¿qué explica lo que algunos han llamado milagro económico o revolución azul?

El auge de la industria acuícola del salmón, sin lugar a dudas puede ser vista como una revolución comercial, considerando el explosivo crecimiento que tuvo durante aproximadamente 20 años. Toda esta revolución capitalista y territorial, por el hecho de enmarcarse en una determinada región, se dio gracias a la explotación de la fuerza de trabajo, como también por la degradación producida en el medioambiente, que no pueden entenderse sin considerar el contexto histórico de dictadura. Por ejemplo, la entrega de concesiones marítimas a capitales privados era, y es todavía, una prerrogativa exclusiva de la Armada de Chile, por la cual, desde los años 80 se confirieron concesiones sin estudios previos que evaluaran los impactos sociales y ambientales que tendría la instalación de centros de cultivo de salmón en los mares de la X región. Por otra parte, el influjo neoliberal del cual estaba impregnado el gobierno militar, influyó decididamente en una flexibilización progresiva de las leyes laborales, permitiendo un mayor abuso de los trabajadores en nuestro país, como por ejemplo, a través del subcontrato, desligándose las empresas salmoneras de algunas faenas que elevaban sus costos de producción.

Otro factor que incidía en el milagro económico salmonero en un territorio como Chiloé tenía que ver con la existencia previa de una economía que en buena parte de sus sectores rurales prescindía del salario. Entonces, fue ventajoso para los capitales privados llegar a esos lugares en donde aún no existía una tradición de trabajo asalariado, teniendo en cuenta que, “en estas zonas han podido pagar salarios más bajos que los cancelados previamente en lugares de mayor trayectoria asalariada, mientras que, al mismo tiempo, para los actores

---

<sup>118</sup> ZIBECHI, Raul. Op. Cit. pág. 44.

<sup>119</sup> Si bien, los datos que se han expuesto en esta tesis en torno a la salmonicultura corresponden a distintas épocas, lo que se quiere demostrar es cómo la industria acuícola chilena ha logrado mantener sus ventajas competitivas a lo largo del tiempo.

que se insertan al mercado del trabajo, el salario representa un aumento a su ingreso antes de la existencia de este vínculo”<sup>120</sup>.

En definitiva, las malas condiciones de trabajo, sumado a la degradación del medio ambiente y la instalación de la industria salmonera en un territorio que hasta los años 80 no conocía muy de cerca el trabajo asalariado, trajo consigo la consecución de un milagro económico comercial que vino a cambiar por completo las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales del pueblo chilote; una comunidad que se había hecho a sí misma durante siglos de historia, y que ahora estaba enfrente de una nueva colonización, que parecía pregonar una verdad global con pretensiones hegemónicas de acabar con todas esas particularidades locales que no estuvieran acorde con la competitividad del mercado.

La industria acuícola del salmón llegó a cambiar patrones demográficos que se habían perpetuado durante décadas y quizás siglos en la provincia de Chiloé. Hasta los años 80, el archipiélago se caracterizaba por ser una región perdedora de población, o que crecía a un ritmo lento en comparación a las mediciones nivel país o de otras regiones. Una de las principales causas de este fenómeno era la migración estacional hacia las estancias magallánicas en búsqueda de un empleo temporal en las faenas de la esquila, que les permitía a estos migrantes volver con algo de circulante, complementando la economía doméstica que practicaba su núcleo familiar dentro de Chiloé. El problema que surgió con esta migración temporal, radicaba en que muchas veces se transformaba en una migración definitiva, sin retorno, lo que explica los bajos índices de crecimiento dentro de la provincia. Al observar el cuadro 5, se puede apreciar que entre el periodo 1960 y 1982 la población total de la provincia crece de 99.211 habitantes a 112.714, lo que equivale a un crecimiento porcentual del 13,61%, mientras que desde la instalación de la industria salmonera en los años 80 hasta el censo de 2002 se ve un aumento poblacional que va desde los 112.714 habitantes hasta los 154.766, representando un crecimiento porcentual del 37,3% en 20 años, convirtiéndose la provincia de Chiloé en una región ganadora de población, quebrando con sus lógicas demográficas históricas.

---

<sup>120</sup> TERRITORIOS rurales y neoliberalismo en Chile. Op. Cit. pág. 161

**Cuadro 5: Evolución población urbano/rural en Provincia de Chiloé. Cantidad de habitantes.**

Censos	Población Total	Urbana	Rural
1960	99.211	21.956	77.255
1970	111.194	35.483	75.711
1982	112.714	44.765	67.949
1992	130.389	61.708	68.681

*Fuente: Elaboración propia en base a datos estadísticos de INE, Chile*

Es innegable la influencia de la salmonicultura en este ámbito, considerando la gran cantidad de puestos de trabajo de los cuales comenzó a disponer, principalmente a partir de la década de los 90, alcanzando su pick en los primeros diez años del siglo XXI. En este sentido, son ilustrativos los datos que presenta Rodrigo Yáñez, respecto al tema: “En la provincia de Chiloé las plantas procesadoras emplearían un promedio de 250 a 300 trabajadores cada una, datos que ilustran la importancia de la industria del salmón en términos de provisión de empleos para la población local, ya que el *cluster* está conformado por 244 empresas en términos generales, con 47 empresas productoras, 30 de ellas de propiedad chilena, y el resto de capitales Noruegos, Holandeses, Japoneses, Canadienses y Españoles (ODEPA, 2005). De esta manera, el año 2006 la salmonicultura había generado más de cuarenta mil empleos directos en la provincia (OLACH, 2007)”<sup>121</sup>

A parte del aumento poblacional generalizado en Chiloé, también es posible observar, precisamente un incremento de la población en aquellas comunas que absorben la mayor parte de la industria acuícola, como son los casos de Castro, Dalcachue y Quellón, mostrando un crecimiento porcentual en el periodo intercensal 1992-2002, que equivale a

---

<sup>121</sup> YAÑEZ Rojas, Rodrigo. Transformaciones identitarias en el archipiélago de Chiloé. Una discusión en torno al concepto de identidad y su relación con los procesos de cambio. Tesis (Grado de antropólogo social). Santiago, Chile. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, 2010, págs. 14-15.

un 31,5%, 37,74% y 44,96% respectivamente, creciendo muy por sobre el nivel nacional, que bordeaba el 13%.<sup>122</sup>

Este aumento poblacional trajo consigo un proceso de urbanización de la sociedad chilota, dando el salto desde el campo a la ciudad, dentro del mismo Chiloé. Pero, igualmente se debe considerar el fenómeno migratorio desde fuera de la provincia, generado en gran medida por la oferta de trabajo que estaba levantando la industria salmonera: “como se ha demostrado, la presencia de las empresas salmoneras e industria acuícola representan una opción real de absorción de mano de obra asalariada. Respecto al empleo regional hay dos antecedentes muy reveladores: el aumento de la categoría asalariados en un 23% entre 1990 y 1999 y el aumento en la ocupación de las mujeres en un 66% en igual período (Encuesta Nacional de Empleo, INE)”<sup>123</sup>, lo que cambió por completo las lógicas de trabajo que primaban décadas atrás, en donde la economía familiar se basaba en la autosubsistencia y estacionalmente la fuerza laboral masculina podía emplearse fuera de la región.

Como ya se ha dicho en páginas anteriores, para los estudios estadísticos, una región o provincia con un alto porcentaje de ruralidad es sinónimo de pobreza, y hasta el año 1992 la población rural en Chiloé alcanzaba un 53% del total de la provincia, proceso que se revirtió en el periodo intercensal 1992-2002, disminuyendo a un 44%, producto principalmente del proceso de salarización de la mano de obra.

Ahora bien, es importante entender que, la salarización de gran parte de la sociedad chilota, comienza a abrir un campo de transacciones para una diversidad de bienes y servicios. Así aparecerían desde finales de los años 90, nuevas empresas automotoras, compañías de celulares, TV cable, cadenas de supermercados, grandes tiendas comerciales, entre otros., generando un influjo comercial, que haría mutar las relaciones sociales. Se abandona una cultura de la reciprocidad, ejemplificada en la minga, para comenzar la transición hacia una sociedad de consumo, que parece no haberse cuestionado, primero en el periodo de la cruda dictadura militar y luego por un estado de shock que dejó la vuelta a la democracia.

---

<sup>122</sup> Cifras extraídas desde: YAÑEZ Rojas, Rodrigo. Op. Cit.

<sup>123</sup> AMTMANN, C y BLANCO, G. Efectos de la salmonicultura en las economías campesinas de la Región de Los Lagos, Chile. Revista Austral de Ciencias Sociales, (5), 2001, págs. 103-104.

Precisamente lo que intenta debelarse en esta tesis es desde donde se le ha hecho frente a esa dictadura que aun parece hacerse tan presente en nuestros días.

### **2.2.3.1 La primera gran crisis de la salmonicultura en Chile**

En el año 2007, el milagro económico que había levantado la industria salmonera parecía venirse abajo, debido a una gran crisis sanitaria que terminó afectando prácticamente a todos los centros de cultivo de salmón que se encontraban insertos en la zona sur y austral de Chile. Esta crisis fue producida por el virus ISA, que atacaba súbitamente el sistema inmune de los salmones de cría, provocando una mortandad de peces jamás vista en la corta historia de la salmonicultura en Chile. La propagación del virus fue de tal magnitud, que en menos de un año se expandió desde la región de Los Lagos, hasta la región de Aysén, infectando casi la totalidad de los centros de cultivo en ambas regiones. A fines del año 2007, “28 centros de cultivo fueron “positivos” a la presencia del virus entre sus poblaciones de peces. En el año 2008, la cifra se había elevado a 154 centros, de los cuales 95 se encontraban en la Región de Los Lagos y 59 en la Región de Aysén”<sup>124</sup>.

Las causas de esta gran crisis, fueron dadas por las precarias condiciones sanitarias que poseía la industria, principalmente por la sobrepoblación de peces en las balsas-jaulas y la cercanía existente entre un centro de cultivo y otro, propiciando que el virus se transmitiera de pez en pez a una alta velocidad. “En menos de un año desde que fuera declarada la presencia de ISAv en los centros de cultivo de salmónidos en Chile, 2200 kilómetros lineales de borde costero chileno, entre Puerto Montt (X región) y Puerto Natales (XII región) ya manifestaban la presencia de la Anemia Infecciosa del Salmón, fundamentalmente por la ausencia total de medidas de bio-seguridad, exceso de manipulación de los peces, escasa preparación técnica y científica de los encargados de dar respuesta ante la crisis, la falta de tratamiento de las aguas residuales de las plantas de proceso y excesiva proximidad de los centros de cultivo, entre otras deficiencias de la gestión ambiental de la Industria Salmonera detectadas y consignadas por el funcionario

---

<sup>124</sup> FUNDACIÓN PUMALIN. La Agonía 2.0. Fundación Pumalin, Puerto Varas, Chile, pág. 5

Stephen K. Ellis, de la APHIS [Animal and Plant Health Inspection Service] estadounidense, destinado inmediatamente a Chile en Agosto del 2007, un mes después de conocerse la presencia de ISAv en cultivos de MARINE HARVEST”<sup>125</sup>.

La mortal enfermedad de los salmones llevó a la utilización, por parte de la industria, de una alta cantidad de antibióticos, alcanzando tasas que inclusive no eran permitidas en sus países de origen, lo que demuestra la ineficaz fiscalización que proveía el Estado. “En efecto, los registros de uso de antibióticos de la empresa MARINE HARVEST en cada una de sus unidades productivas repartidas en distintos países del mundo, señalan que en Chile, precisamente en los años llamados de “crisis del ISAv” (2007-2008) se usaron, respectivamente, 36.600 y 8.200 veces más antibióticos por tonelada de salmón producida que lo usado en Noruega”<sup>126</sup>, pudiendo afectar significativamente la salud de quienes consumían estos productos. “En efecto sobre la salud humana que conlleva el consumo de alimentos con residuos de antibióticos es una preocupación mundial, dada la generación de resistencias de los medicamentos que desarrollan bacterias causantes de enfermedades humanas”<sup>127</sup>

Entre las consecuencias producidas por la propagación del virus, se encuentra la disminución en la producción de salmones (Se estima que durante el periodo 2007-2009, la producción disminuyó entre un 30 y 50%)<sup>128</sup>, las mayores restricciones aduaneras que pusieron los principales consumidores de salmón chileno, tales como: Rusia, Estados Unidos y Canadá. “Sólo en el año 2007, la agencia Canadiense de Inspección Alimentaria (CFIA) emitió al menos 8 “alertas sanitarias” para el mercado consumidor de salmón producido en Chile, todas ellas por detección de residuos de pesticidas en el producto. En varios casos, el salmón había sido producido por las filiales chilenas de compañías salmoneras noruegas”<sup>129</sup>. Pero la principal consecuencia que trajo esta gran crisis ambiental fue, el despido masivo de trabajadores que dependían directamente del rubro salmonero,

---

<sup>125</sup> Ibid. pág. 7.

<sup>126</sup> Ibid. pág. 8.

<sup>127</sup> Ibid. pág. 33.

<sup>128</sup> Datos extraídos desde: ZIBECHI, Raul. Op. Cit.

<sup>129</sup> FUNDACIÓN PUMALIN. Op. Cit, pág. 18.

estimando que 20 mil trabajadores de un total de 50 mil fueron finiquitados<sup>130</sup>, afectando gravemente la economía y el mercado laboral de la provincia de Chiloé y la región de Los Lagos en general.

El grave descalabro económico producido por esta crisis ambiental, puso en evidencia la fragilidad de un sistema territorial que dependía casi exclusivamente de la industria del salmón, que al primer tambaleo se vino abajo, dejando graves daños ambientales y económicos. A través de diferentes formas y por distintos medios se insistió en que la economía debía encaminarse hacia su diversificación. Ya en los años 90 se advertía en artículos académicos sobre esta situación: “Claramente la diversificación es la vía económica para Chiloé y las comunidades dependientes de la pesca artesanal en la X Región”<sup>131</sup>. En ese entonces, la salmonicultura se veía como una buena oportunidad en pos de la ansiada diversificación, siempre considerando que, “el manejo de la región y de su futuro en el mediano y largo plazo y sus recursos básicos es de responsabilidad estatal y del grupo electo. A este respecto, el rol del Estado debe ser adaptado y modernizado, para enfrentar efectivamente los cambios económicos tanto nacionales como internacionales”<sup>132</sup>. Pero comenzado el nuevo milenio, esa modernización jamás llegó, aparentemente no era compatible con un modelo económico de carácter extractivista, en donde se exigía a los trabajadores y el medioambiente por sobre sus capacidades, desembocando en la gran crisis de la salmonicultura.

La inserción de la industria acuícola del salmón en la economía de la provincia de Chiloé y de la X región en general, no sólo generó una debacle económica y ambiental, sino también llegó a usurpar el poder de las comunidades locales en cuanto a la toma de decisiones del qué hacer con su territorio. El poder deliberativo, ahora recaía en lo global, encarnizado en las empresas transnacionales, ni siquiera en el Estado, dejando completamente de lado a los actores locales que realmente habitaban el territorio.

---

<sup>130</sup> Datos extraídos desde: ZIBECHI, Raúl. Op. Cit.

<sup>131</sup> BARTON, Jonathan. ¿Revolución Azul?. Op. Cit. pág. 72

<sup>132</sup> Id.

Si bien la llegada de la gran crisis vino a mermar el bienestar de toda una región, sirvió como el primer impulso para cuestionar el poder que estaban ejerciendo las transnacionales, lo que en cierta medida también implicaba poner en jaque el modelo de desarrollo que se había impuesto a la fuerza por la dictadura militar. La sociedad chilota comenzó a despertar poco a poco de su letargo, entendiendo que detrás de toda la industria salmonera, que para muchos había traído progreso y desarrollo, también existía pobreza y marginalidad, visibilizada más claramente con esta crisis. A partir de ahí, comienza a escucharse un murmullo que preguntaba por el tipo de desarrollo que queríamos los chilotes. Sería el comienzo de una nueva época en cuanto a la historia de Chiloé.

## **Capítulo 3: Desde la resistencia del Obispado de Ancud a la dictadura, hacia la construcción de una resistencia identitaria-cultural al modelo de desarrollo neoliberal-extractivista.**

### **3.1 Breve reseña de la situación de la iglesia en Dictadura**

Con el Golpe de Estado, la Iglesia Católica en Chile viviría un remezón tremendo en cuanto a los lineamientos que había comenzado a bosquejar a partir de los años 60. “El Episcopado chileno asumió discursivamente, en su praxis y en su estrategia pastoral el curso de modernización abierto por el Concilio Vaticano II (1962-65), y reafirmado en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) y de Puebla (1979) en las cuales se proclamó la opción preferente por los pobres y oprimidos, el rechazo a los sistemas de dominación oligárquicos y dictatoriales y el apoyo a los proyectos de cambio social en democracia y en libertad”<sup>133</sup>. Durante la década del 60, la iglesia chilena se había transformado en un ente dinamizador del proceso revolucionario, su compromiso con el Cristo pobre, la obligaba a mirar de frente a una diversidad de sujetos que se constituirían como potenciales actores revolucionarios; obreros, pobladores y campesinos estaban llamados a dar un giro en relación a sus condiciones materiales de miseria, para intentar transformarlas. Si bien, la labor de la iglesia no podía concebirse estrictamente como una actividad revolucionaria (entendida desde una perspectiva marxista), el hecho de cambiar la suntuosidad y comodidad de muchas parroquias por las polvorientas tomas de terreno, en donde se levantaron pequeñas y pobres capillas, se transformó en el simbolismo de una iglesia que se levantaba y reconstruía, desde los cimientos de la pobreza misma.

Llegado el 11 de septiembre de 1973, todo el trabajo que había levantado la iglesia en diferentes sectores de la sociedad, se vino abajo, desde ahí en adelante aquella iglesia que obedecía los principios del Concilio Vaticano II, debió rearticularse a partir de diferentes formas; lo primero y más importante sería la defensa de los Derechos Humanos, considerando que durante toda la década del 70, los arrestos indiscriminados, asesinatos de

---

<sup>133</sup> CANCINO, Hugo. La Iglesia Católica y su contribución a la reconstrucción de la democracia en Chile 1973-1989. En: Revista del CESA (2), 2001, pág. 41.

carácter político y desapariciones forzadas marcarían con sangre los primeros años de dictadura. Como primera instancia, que optaría por combatir los abusos que se estaban cometiendo bajo el amparo de la junta militar, “nacerá de forma espontánea una Iglesia “confesante” que el 4 de octubre de 1973 ya había levantado su propia “oficina Grüber”<sup>134</sup>; el Comité Pro Paz, fruto de la voluntad del cardenal Raúl Silva Henríquez y del obispo luterano Hermut Frenz. Disuelto en 1975, la acción humanitaria se mantuvo en el ámbito católico por la Vicaría de la Solidaridad y en el campo protestante por medio de FASIC.”

<sup>135</sup> Estas instituciones se preocuparon principalmente de las violaciones a los Derechos Humanos, pero con el correr de la década, se levantaron otras instancias que se encargarían de recomponer el tejido social, profundamente herido por la dictadura. “A nivel de base la resistencia tendrá múltiples expresiones: La Vicaría de la Pastoral Obrera, coordinada por Alfonso Baeza colaborará a salvaguardar y reconstruir las organizaciones sindicales. La coordinadora de comunidades cristianas en sectores populares, con sacerdotes como Mariano Puga, Jesús Rodríguez, Roberto Bolton levantará procesos participativos y fortalecerá la asociatividad poblacional. El Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo, fundado por el jesuita José Aldunate, recurrirá a la no violencia activa para poner en evidencia las violaciones sistemáticas a los derechos humanos. La lista de religiosas sería larguísima: Blanca Rengifo, Odil Loubet, Elena Chaín, Francisca Morales, María Cristina Lepeley, Karoline Mayer, María Inés Urrutia, Anita Goossens. Y sacerdotes como Esteban Gumucio, Sergio Torres, Enrique Moreno Laval, Ronaldo Muñoz, Manuel Donoso, Arnoldo van der Mer, Rafael Marotto, Gerardo Pappen, José “Pepo” Gutiérrez, y tantos otros.”<sup>136</sup>

La labor humanitaria que estaba delineando buena parte de la Iglesia Católica traería sus consecuencias, la junta militar en conjunto con sus aparatos de inteligencia, no veían con buenos ojos el trabajo realizado por centenares de curas y monjas a lo largo de todo el país,

---

<sup>134</sup> La Oficina Grüber, fue una instancia levantada por la Iglesia Confesante en la Alemania nazi, el año 1938, con la intención de proteger a cristianos perseguidos por razones raciales, posteriormente ampliaría su campo de acción para socorrer a personas que profesaban diversas religiones y que igualmente estaban siendo perseguidos.

<sup>135</sup> RAMIS, Álvaro. Las iglesias y la dictadura chilena. Elementos para una hermenéutica histórica. *En*: Le Monde Diplomatique, septiembre de 2013, pág. 8.

<sup>136</sup> Id.

tanto así, que alrededor de “106 sacerdotes y 32 religiosas se vieron obligados a abandonar Chile durante los primeros cuatro meses después del golpe de Estado. Muchos otros los seguirían en los años venideros, siendo los casos más notorios los de José Comblin en 1978, Pierre Dubois, Daniel Carouette y Jaime Lancelot en 1986. Incluso en abril de 1976 un grupo de jóvenes pinochetistas (entre ellos el [ex] ministro Andrés Chadwik) apedrearon a los obispos Enrique Alvear, Fernando Ariztía y Carlos Camus al arribar al aeropuerto de Pudahuel.”<sup>137</sup>. Este era el nivel de violencia y animadversión con los que muchas veces los mismos sacerdotes tuvieron que enfrentarse, en conjunto con las comunidades de base a las que pertenecían.

Sin lugar a dudas, la labor realizada por la Iglesia Católica en torno a la defensa de los Derechos Humanos, ha sido la actividad con un mayor reconocimiento por la sociedad civil en nuestros tiempos, pero en esta tesis, se profundizará en su trabajo enfocado hacia la recomposición de comunidades que pudieran volver a pensar(se) y actuar por sí mismas, en un régimen político dictatorial que precisamente intentaba hacer todo lo contrario, manipulando los medios de comunicación y pegando muy duro en las mismas comunidades. Es por esto, que “la Iglesia utiliza su espacio institucional para contribuir a la creación “de un nuevo tejido social popular” en la forma de organizaciones populares articuladas a partir de demandas concretas como desempleo, salud, viviendas, comedores populares, talleres, etc... En el nivel de las comunicaciones sociales, las publicaciones y radios vinculadas a la Iglesia se transforman en el único mensaje y fuente de información alternativa creíbles frente al aparato cultural-publicitario del régimen. Por otra parte, la investigación sociológica, politológica, económica y de análisis cultural, proscrita en las Universidades, encuentra en la “Academia de Humanismo Cristiano” un alero institucional que les proporciona a los investigadores medios e infraestructuras para continuar investigando a la vez que canaliza recursos de organizaciones científicas y universitarias internacionales que contribuyen a la financiación de proyectos.”<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Id.

<sup>138</sup> CANCINO, Hugo. Op. Cit., págs. 45-46.

Esta Iglesia, que vivió y actuó en comunidad, se prolongó a lo largo de todo Chile, “a través de sus Obispos y Vicarías especializadas para trabajar pastoralmente en el mundo obrero, en los ambientes juveniles, en el mundo campesino y el ámbito poblacional, contribuyó a regenerar, recrear y reconstruir el tejido de organizaciones comunitarias y organizaciones de base que conforman la sociedad civil. Bajo el alero protector de la Iglesia, se fue configurando una sociedad civil, y una conciencia y cultura democrática, que posibilitó una transición de la dictadura a la democracia, por la vía política del diálogo y la negociación.”<sup>139</sup>. Reparando en esta última aseveración, desde la perspectiva del autor de ésta tesis, si bien la Iglesia Católica proponía una transición pacífica hacia la democracia, me parece que sus principales preocupaciones estaban en que las comunidades de base pudieran autoeducarse, escuchando el llamado hacia su propio poder de autodeterminación, apuntando a la conformación de una sociedad consciente, con sentido crítico, más aun después de instalado un sistema neoliberal, tendiente únicamente hacia la consolidación de una sociedad de consumo. En las próximas líneas se intentará respaldar esta hipótesis, profundizando en la tarea que cumple el Obispado de Ancud en Chiloé.

---

<sup>139</sup> *Ibíd.* pág. 58.

### **3.2 Lineamiento ideológico del Obispado de Ancud durante dictadura**

Cuando se habla sobre la labor del Obispado de Ancud y el desarrollo de sus principios ideológicos en Chiloé, es imposible no remitirse a la figura de Monseñor Juan Luis Ysern, quien desde su llegada en 1974 hasta su partida el 2004, marcó profundamente el pensamiento de la Iglesia chilota, como también a las distintas comunidades del archipiélago que a menudo visitaba.

Dentro de los conceptos que él instauro como principios rectores de la labor del Obispado, se rescatan las nociones de *desarrollo, cultura y comunicación*. Tres conceptos que se entrelazan entre sí para dar vida al corpus teórico que sustenta las acciones de una Iglesia que se relacionaba permanentemente con el entorno en el cual habitaba.

Con la irrupción de la dictadura militar en Chile, comenzó a escucharse con mayor fuerza el concepto de desarrollo, especialmente en todos aquellos territorios que aun ostentaban un estilo de vida que las autoridades identificaban como pre-moderno, entendiéndolo como una forma de subsistir, basado principalmente en la auto-producción, cultivando y explotando sus propiedades –por lo general pequeñas en el caso de Chiloé–, para salvaguardar sus necesidades más elementales.

Ahora bien, la noción de desarrollo que se estaba planteando desde las cúpulas de poder, apuntaba precisamente a todo lo contrario, enfocándose en un modelo basado exclusivamente en la explotación intensiva de recursos naturales, a través de medios privados, buscando generar la mayor cantidad de ganancias en el menor tiempo posible, sin tomar consideración por el impacto medioambiental y mucho menos social que podía producirse en los territorios. Para Monseñor Ysern, este tipo de desarrollo devastaba las comunidades, considerando que las intenciones de modernizar las economías locales, no ponían énfasis en la realidad cultural de las comunidades. El desarrollo que interesaba al Obispado debía poner por delante a las personas de Chiloé y, por lo tanto, las comunidades debían convertirse en el actor principal de este proceso, por ningún motivo, podía pasarse por encima de ellas, el desarrollo necesariamente tenía que partir desde allí.

*“La iglesia considera el desarrollo como una necesidad urgente en la que todos debemos colaborar. Pero, en primer lugar, es necesario tener muy*

*claro que el desarrollo que interesa es el del hombre, y al servicio de este desarrollo debe colocarse el desarrollo económico o de producción (...) Es evidente que si, al hablar de desarrollo, ponemos la atención en el hombre, habremos de fijarnos en los mundos hacia los que él dirige sus miradas: él mismo, las demás personas y todas las cosas restantes. (...) Cada hombre tiene que enfrentarse con esos tres mundos y ante ellos tomar una actitud concreta. Cada uno ha de tomar una actitud ante sí mismo. También ante los demás, es decir ante los que son tan persona o tan sujeto como lo es él. Y, finalmente, cada uno ha de tomar también una actitud frente al mundo de los objetos, esto es, frente a todo lo que no es persona.”<sup>140</sup>*

Los planteamientos de desarrollo que proponía Ysern, como se puede apreciar, componen una triada, que coloca como elemento fundamental al hombre viéndose a sí mismo, pero no viéndose como un sujeto individuado, sino como un sujeto que actúa a partir del utillaje cultural que comparte con otros sujetos. Entendiendo la cultura, como la forma en que cada persona concibe el mundo y se desenvuelve dentro de él compartiendo con otras personas.

*“Ciertamente no vamos a mirar ahora la cultura como patrimonio de un pueblo o de una comunidad. Ni tampoco nos fijamos ahora en la dimensión social. Miramos más bien la cultura como realidad de cada persona a través de la cual entiende tanto a sí mismo como todo lo demás y a través de la cual se expresa desplegando sus virtualidades. Y así como decimos que cada persona vive en algún lugar y tiempo concretos, así también hemos de decir que cada persona tiene alguna cultura concreta, con la que cultiva los bienes y valores naturales (...) Así pues, al mirar al hombre, es necesario estar atentos a su cultura y a todos los valores que vive el hombre concreto al que “se pretende favorecer”. Es partiendo de esos valores como se podrá hablar de desarrollo del hombre. Es así como él mismo podrá ser*

---

<sup>140</sup> Fundación Diocesana para el Desarrollo de Chiloé. Op. Cit. págs. 9-10.

*agente de su desarrollo. Es condición necesaria. Si esos valores no son tomados en cuenta, lo que habrá es uso o atropello del hombre.”<sup>141</sup>*

Por lo tanto, a partir de su cultura, el hombre es quien debiera buscar su propio desarrollo, generando una relación dialéctica entre ambos. Lo que propone Ysern no es un inmovilismo de la cultura, sino más bien, un desarrollo que se base en esa cultura y a la vez la haga crecer, por lo cual, “interesa un desarrollo que dé dinamismo a los valores que tiene el hombre. Un desarrollo que lleve a la integración de nuevos valores. Un desarrollo que no deshumanice al hombre, sino que le haga crecer como persona.”<sup>142</sup>

Con el desarrollismo de los años 60, ya se venían generando proyectos elaborados desde las cúpulas centralistas, que finalmente se intentaron implementar durante la dictadura bajo una fórmula que respondía en gran medida al avance de los capitales privados, como se pudo apreciar en el capítulo anterior, con el conflicto en torno al Proyecto Astillas. Precisamente fueron estos proyectos, de un corte neoliberal-extractivista, los que atropellaron a hombres y mujeres, la cultura y el medioambiente de Chiloé. Poniendo por encima una visión de desarrollo ligado exclusivamente en lo económico, por sobre una perspectiva de desarrollo que considerara lo humano y ambiental. Para Ysern y el Obispado, el diagnóstico en torno a este problema, que se veía profundamente contradictorio, estaba absolutamente claro:

*“... El problema de los valores del hombre está por encima de los valores económicos. Plantear un proyecto con la única perspectiva de las ganancias económicas sin preocuparse de los valores humanos que puedan entrar en juego, es mirar a la producción más que al hombre”<sup>143</sup>*

Si bien la producción puede considerarse un elemento fundamental dentro del desarrollo de una sociedad o comunidad, también se debe poner en la palestra que ese quehacer

---

<sup>141</sup> *Ibíd.* págs. 11-13.

<sup>142</sup> *Ibíd.* pág. 13.

<sup>143</sup> *Id.*

productivo tenga concordancia con el acervo cultural de esas comunidades, y más aún, que no las dañe.

Cuando llega Monseñor Ysern a Chiloé el año 74, se sorprende por los valores que encuentra en las distintas comunidades, contrastando profundamente con el proceso de individuación que se desarrollaba en Chile con la instauración del sistema neoliberal.

*“Me sentí fascinado no sólo por la encantadora belleza de sus paisajes sino por la profunda y preciosa escala de valores que percibía en la gente sencilla por todas partes. Me sentía en el Paraíso Terrenal y pedía al Señor que no me sacaran nunca de aquí. Entre los valores encontraba algunos que me parecían extraordinariamente significativos en medio de la época que se veía llegar con fuerza (...) En concreto me refiero a la actitud que venía a expresarse en la práctica de la minga y el medán<sup>144</sup> y que me parecía descubrir como actitud permanente aún fuera del ejercicio de las referidas prácticas en concreto. Veía en ello un verdadero sentido de solidaridad y fraternidad que existía en la comunidad de cada lugar. Claro está que también descubrí problemas y conflictos con peleas tremendas en algunas comunidades. Pero el referente básico de lo que era bueno y que se tenía que conseguir era la fraternidad.”<sup>145</sup>*

A partir de esta apreciación, Monseñor Ysern impregnó en toda la labor del Obispado, lo que él denominó *sentido de minga*, como un valor que apela por completo al trabajo solidario, opuesto a lo que también conceptualizó como *masa de soledades*, entendida de la siguiente manera:

*“el planteamiento que hacía siempre es que el sistema dominante de producción y consumo, produce masa, pero de soledades, masa de soledad,*

---

<sup>144</sup> El medán era una fiesta ofrecida por alguna persona que necesitara algún favor. “Se invitaba a la gente, el dueño del medán le daba de comer a todas las personas, y ellas le dejaban al dueño del medán varias donaciones, ya sea una vaquilla, un carnero o un toro, cuenta don Antonio Andrade.” En: Cuaderno de Historia de Notuco. Publicado en febrero de 1986.

<sup>145</sup> YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Discurso presentado en: Premiación Colegio de Arquitectos de Chiloé: 11 de febrero de 2014. Nercón, Chiloé, pág. 2

*porque cada uno va a lo suyo y no le importa más que ya cómo acumula más cosas para él y sus propios intereses, y cada uno mira sus propios intereses, y entonces lo que planteaba es que en esa medida que cada uno no mira más que su propio interés, en definitiva está produciendo soledad, porque decía: al final aunque yo consiga todo el dinero del mundo, lo que resulta es que yo no sé querer a nadie y nadie me quiere, y tendré toda la plata, pero me ahogo en la plata..., como persona no puedo actuar en esa dirección, decía yo mismo..., valga la contradicción, yo construyo mi destrucción, porque no sé convivir, no sé crear una convivencia, si sólo me preocupo de mis intereses y acumular cosas. ”<sup>146</sup>*

La oposición entre estos dos conceptos, correspondía a la teorización que fue haciendo Monseñor Ysern durante toda su estadía en Chiloé: era la lucha entre ten-ten y cai-cai<sup>147</sup>, la supervivencia en las colinas de las tradiciones locales, versus el arrebato del homogéneo mar de las verdades globales. La minga versus la masa de soledad.

A partir de esta teorización, el Obispado se daba cuenta, que apelando a las propias tradiciones que rescataban un carácter solidario, se podía combatir la masificación e individuación que estaba produciendo el sistema neoliberal, pero para eso, debía trabajarse en metodologías propicias, que sirvieran para darle realce a la cultura de las comunidades. Así surgen las ideas de la radio y los Cuadernos de Historia, como medios que generarían comunicación en las comunidades y también entre ellas, buscando levantar un proceso de reafirmación identitaria, a través de los medios de comunicación y las escuelas. Profundizaremos en estos procesos más adelante.

Las intenciones del Obispado estaban puestas en levantar un proceso educativo organizado por las propias comunidades para resguardar su cultura y poder generar un sentido crítico

---

<sup>146</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

<sup>147</sup> Mito de la tradición Huilliche que explica el origen de Chiloé como archipiélago, a través de la lucha entre dos serpientes, Cai-Cai vilú intenta inundar toda la tierra, mientras Ten-Ten vilú hace crecer las colinas para permitir la supervivencia humana. En la cultura Mapuche se conoce como el mito Tren-Tren vilú y Cai-Cai vilú.

a partir de la misma, tensionando la propuesta de cultura de masas que proponía el sistema neoliberal.

*“Es evidente que para respetar la dignidad de cada persona hay que tener presente su cultura, su mentalidad, ya que solamente puede actuar como sujeto libre en conformidad a lo que piensa y decide personalmente. Si no es así esa persona es atropellada y se convierte en instrumento de quien la manipule.”<sup>148</sup>*

Lo que venía aconteciendo en Chiloé, desde los primeros impulsos desarrollistas, se puede sintetizar como la denigración de la cultura chilota, intentando suplirla por un discurso de la modernidad, que fuera acorde al modelo de vida que comenzaba a instaurarse en distintas comunidades de Chile y toda América Latina. Un discurso que precisamente relevaba la noción de individuo por sobre la de comunidad, un discurso que podía verse desplegado desde el mismo aparato propagandístico del Estado hasta los medios de comunicación privados. Entonces, ante tal avasalladora publicidad de esta nueva forma de vida, se debía hacer frente de alguna manera, considerando el intento que se hacía, de infligir una actitud de menosprecio hacia lo que una comunidad consideraba como propio, entendiendo que, “esta situación de menosprecio se transmite permanentemente a los mismos menospreciados, generando una subestimación de lo propio. Al generar, por ejemplo, el desprecio por lo tradicional, quienes han considerado lo tradicional como propio, actualizan un rechazo a sí mismos”<sup>149</sup>.

Desde muy temprano, Monseñor Ysern leyó con claridad esta situación, dejándola plasmada en distintos documentos, pero quizá lo más importante, más allá de la lectura que hace de la realidad que estaba viviendo Chiloé, es la propuesta de acción social que se planteaba.

*“Es, en su muy conocido que el hombre de Chiloé, en su mayoría, vive en sociedad de autoconsumo. Esto le hace tener una visión determinada, en*

---

<sup>148</sup> YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Op. Cit. pág. 5.

<sup>149</sup> Prieto, 1985, en: MILLAR, Miguel. Radio Estrella del Mar. Un medio de comunicación al servicio del desarrollo. Uach, Chile, 1996. Pág. 24.

*su forma de entender y relacionarse con todo. Sabemos también, que muchos chilotes, cuando emigran y se enfrentan con la sociedad de consumo, llegan a perder su identidad, causándose enormes daños en la persona (...) Ahora bien, si bruscamente, esto es, de un día para otro, se impone, en grandes dimensiones, dentro de Chiloé, una realidad de sociedad de consumo ¿no se le obliga al hombre de Chiloé a ser extranjero en su propia tierra?, es decir, ¿no habrá que preocuparse nada de la mentalidad, los valores, la cultura del nativo?... Es decir, es necesario, en una actitud de respeto al hombre, que la cultura de Chiloé no se pierda sino que se desarrolle.”<sup>150</sup>*

En esas lógicas de respeto, comienza a barajarse una visión de desarrollo que consideraría la cultura de las distintas comunidades chilotas. A partir de ahí, es que aparece el concepto de comunicación para el Obispado.

En función de generar un quiebre con la arremetida de esa *masa de soledades* que impulsaba el sistema dominante, Monseñor Ysern, buscó la forma de que Chiloé pudiera crecer en el dialogo, siempre intentando alcanzar un proceso comunicativo conducente hacia la comunión, de manera tal, que en el emprendimiento de ese camino se satisfaga la construcción o re-construcción de una convivencia solidaria en las distintas comunidades, basándose en el entendimiento de este proceso comunicativo, como un fenómeno que trasciende la mera lógica del emisor-mensaje-receptor.

*“Lo que planteaba es en resumen, comunicación como camino para la comunión, ese tema lo tomé muy en serio [...] Cuando digo esto, quiero decir, la comunicación como camino para la comunión, para diferenciarlo radicalmente de pura información, la información es muy importante y es necesaria, pero la comunicación es vital. Ahora, para entender esto, tenemos que darnos cuenta que cada persona [es] misterio, cuando digo que somos misterio, quiero decir que tenemos interioridad, y la interioridad*

---

<sup>150</sup> Fundación Diocesana para el Desarrollo de Chiloé. Op. Cit. págs. 18-19

*no se ve, si yo hablo de lo exterior eso se puede demostrar, si yo miro para fuera y digo como llueve, y tu miras pa fuera y dices na que ver, hace sol, eso se puede demostrar, eso es lo empírico, científico, eso se puede demostrar. Pero si en vez de hablar de lo de fuera, yo hablo de algo que está en mi entendimiento, en mi voluntad, lo que estoy pensando..., no vas a ver nada, absolutamente nada, ni vas a poder comprobar nada..., si yo..., aunque sea una lesera, diga ya, yo quiero ir al norte, bueno así será, tú lo único que puedes darte cuenta es de lo que digo y de lo que hago, pero qué es lo que estoy pensando, qué es lo que quiero, cuáles son mis planes, mis proyectos, mis anhelos, mis sueños, mis deseos, no ves absolutamente nada [...] entonces, ni el cirujano mejor de todo el mundo, puede deshacerme molécula por molécula para encontrar: mira aquí está, sí, es esto lo que quiere. No va a encontrar nada, por eso digo, somos misterio. Ahora, eso que yo tengo dentro, mi Misterio, yo lo puedo revelar -fíjate que estoy en otro camino-, a quien quiero, cuando quiero y es el obsequio más personal que yo puedo hacer, cuando digo obsequio más personal [...] Ahora, cuando yo hago el obsequio de mi interioridad, el otro puede decir, a este gallo no le creo nada, o puede decir le creo. Cuando me cree, ¿por qué me cree? si no me ve, bueno, aquí hay otro obsequio, cree porque lo he dicho yo, cree en mí que no le estoy engañando, ha puesto su confianza en mí, este es otro obsequio, fíjate que estamos en una dimensión distinta a lo que es el proceso de información. En este proceso de comunicación hay un encuentro, es un proceso en el que está jugando la voluntad, yo que tengo, hago este obsequio a quien quiero, como quiero, y el otro que hace ese obsequio de confiar en mí. Aquí, en un nivel humano..., es..., toda la dinámica de la revelación y la fe, pero estoy hablando de revelación y fe en un nivel puramente humano, no en la revelación de Dios y fe en Dios, porque ahí interviene el espíritu santo, eso es mucho más profundo, mucho más elevado, ahora me basta solo en el nivel humano. Cuando se produce este encuentro de obsequios, ahí se produce la comunión de personas, por eso que yo hablaba, comunicación camino para la comunión, y es ahí donde*

*se destruye la soledad, yo me encuentro con el otro [...] bueno, hay varios niveles de comunión, el padre con los hijos, los vecinos, los compañeros del trabajo, los ciudadanos del país y el mundo [...] pero lo que quiero decir es que en todos debemos saber vivir la comunidad, y esa comunión es construir la convivencia, y esa, la construcción de la convivencia es una tarea permanente y es una tarea de todos. Y aquí está..., si yo construyo una convivencia realmente solidaria, ¿no?... bueno, es cómo, por poner metáforas, diríamos es el concierto, y que cada uno según sus cualidades, bueno, uno sabe tocar el violín y otro el piano de cola y otro el violón y el otro no sé qué, cada uno toca su instrumento, pero en esta forma armónica y ya, porque si cada uno va a la suya no hay concierto que pueda resistir eso, eso no es, eso es desconcierto”<sup>151</sup>. (Las negritas son mías)*

La comunicación que interesaba al Obispado, estaba por sobre lo que proponían los medios de comunicación de masas, obedientes a los sistemas dominantes, en donde se niega el dialogo y se entrega información sin que un receptor pueda siquiera cuestionarlas. La idea del Obispado, pone a la comunicación en el ámbito de la vida misma, en donde dos o más personas pueden hablar y escucharse entre sí. Por eso aparece la radio, no como un medio de exclusiva información, sino como un medio que apuntaba hacia la escucha de las comunidades, con la intención de que esa vida se re-descubra y re-signifique, para que no quede petrificada como un mero objeto de consumo.

---

<sup>151</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

### **3.3. FUNDECHI, el primer paso.**

Cuando llega Monseñor Ysern a Chiloé y se convierte en Obispo, el contexto social que se vivía a lo largo de todo el país, estaba dominado principalmente por las violaciones a los Derechos Humanos, por lo tanto, la principal tarea que se había planteado la Iglesia Católica, consistía en defender cualquier tipo de atropello que se cometiera en contra de cualquier persona, ya sea un ciudadano chileno o extranjero. El Obispado de Ancud, siguiendo la misma línea de acción, comenzaría a generar instancias que permitieran cumplir con la labor que se había impuesto buena parte de la Iglesia a nivel nacional.

*“Al considerar una variedad de hechos que afectaban muy seriamente al tema de la dignidad de la persona en Chiloé, cuando llevaba en Chiloé algo más de medio año creé la Comisión Diocesana de Cultura Chilota. Claro está que tuve que explicar varias veces de qué se trataba ya que algunos me decían que consideraban que esa Comisión era muy importante porque había mucha incultura. Son infinitas las veces que me tocó explicar que no hay nadie inculto y que todos tienen su mentalidad según la cual toman sus decisiones y se relacionan con los demás dando sentido a la vida. Eso que está dentro de cada uno es una dimensión intangible íntimamente unida a la persona en lo que dice o hace, dando sentido a todo. Esta es la cultura que tiene cada persona dentro del grupo humano en el que desarrolla su vida.”<sup>152</sup>*

Es importante recalcar, que dentro de los lineamientos que expuso el Obispado durante el periodo dictatorial, consideraba los atropellos a la cultura de Chiloé, como una vulneración de los Derechos Humanos, entendiendo que en esa vulneración, también existía una privación de la forma de pensar y actuar que posee una comunidad. Por lo mismo, se creó en una primera instancia la Comisión Diocesana, como la antecesora de FUNDECHI, que sería fundada un año más tarde, en 1975, respondiendo a los mismos objetivos que regían la Comisión, al igual que los principios planteados por la Iglesia Católica a nivel nacional,

---

<sup>152</sup> YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Op. Cit. págs. 4-5

siguiendo los postulados del Concilio Vaticano II y las distintas conferencias episcopales realizadas a nivel latinoamericano.

*“La fundación para el Desarrollo de Chiloé – FUNDECHI – es el organismo que tiene el obispado de Ancud para colaborar en el desarrollo de Chiloé, en conformidad a los documentos de la iglesia, sobre temas sociales, según la visión que ella tiene del hombre.”<sup>153</sup>*

Así entonces, FUNDECHI se convirtió en el principal resguardo de los Derechos Humanos en Chiloé, transformándose en la institución que escuchaba y prestaba auxilio a todas esas personas que habían sido detenidas, torturadas o relegadas por el gobierno militar, dentro de la provincia. De esta manera, FUNDECHI, pasó a responder cabalmente a los lineamientos que se esgrimían en las principales cúpulas de la Iglesia Católica en Chile, dirigida en ese momento por el Arzobispo de Santiago Raúl Silva Henríquez.

*“Así mirando en aquel tiempo, problemas generales eran los derechos humanos, cuestiones de detenciones y desapariciones, era algo que nos tenía a todos muy preocupados... Estaba la Vicaría de la Solidaridad aquí en Santiago, pero en muchas Diócesis teníamos como una especie de Vicaría de Solidaridad pequeña, allá en Chiloé era FUNDECHI<sup>154</sup>*

Como bien se ha expuesto, la visión del Obispado en cuanto a la defensa de los Derechos Humanos, se concebía de una manera bastante amplia, generando un proceso de resistencia y cuestionamiento hacia algunos proyectos, que comenzaban a desarrollarse en el archipiélago, como por ejemplo, el ya comentado Proyecto Astillas. Era de suma importancia que, el Obispado, además de prestar ayuda judicial a todas aquellas personas que sufrieron serios gravámenes por parte de la dictadura –como lo realizaba la Vicaría de la Solidaridad en Santiago–, también pudiera generar proyectos que respondieran a esa otra arista de los Derechos Humanos, de los que se ha hablado, cuando referimos al tema

---

<sup>153</sup> Fundación Diocesana para el Desarrollo de Chiloé. Op. Cit. pág. 7

<sup>154</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

cultural. La idea primordial que se tenía, era rescatar la cultura chilota, con el afán de enfrentar a partir de ella, las imposiciones que traía la dictadura, patrocinando un sistema extractivista, que poco le importaba la cultura o la opinión de las personas que habitaban los territorios en donde se instalaba.

*“Con este ánimo establecí la Fundación Diocesana para el Desarrollo de Chiloé FUNDECHI. Interesaba promover proyectos de desarrollo en las comunidades procurando que, al mismo tiempo que obtuvieran beneficio económico, fortalecieran el sentido solidario (de minga). El camino se nos presentaba muy difícil. En ese tiempo comenzó a anunciarse el Proyecto Astillas de Chiloé. Era un proyecto de la CORFO junto con dos multinacionales japonesas. El momento era complicado ya que se anunciaba el proyecto pero no se daba información sobre él, sus alcances, dimensiones, lugares, etc.”<sup>155</sup>*

En síntesis, FUNDECHI surgió como una instancia que lograba conciliar dos ámbitos en relación a la defensa de los Derechos Humanos, por una parte la labor más inmediata, que tenía que ver con la ayuda hacia las personas perseguidas por la dictadura y, por otra parte, la generación de instancias que permitieran resguardar y desarrollar la cultura de Chiloé, que en ese momento se encontraba fuertemente amenazada por proyectos de carácter neoliberales-extractivistas, evidenciados en el Proyecto Astillas, que sería el primer gran escollo que debió sortear FUNDECHI.

### **3.4 La primera actividad: El simposio al Proyecto Astillas**

En el capítulo anterior se revisaron los aspectos técnicos y de implementación que conllevaba el Proyecto Astillas. En este apartado quisiera centrarme en la misión que llevó a cabo el Obispado de Ancud a través de FUNDECHI, convirtiéndose en una de las principales instituciones opositoras a Astillas-Chiloé.

Una de las primeras tareas de FUNDECHI, después de constituida, fue organizar el simposio “Debate en torno al Proyecto Astillas”, en donde se discutieron las distintas

---

<sup>155</sup> YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Op. Cit. pág. 6

posturas respecto al proyecto impulsado por CORFO, si bien esta actividad fue realizada el año 1978, la institución ya llevaba un tiempo configurando una línea ideológica que permitiera darle sentido a las distintas iniciativas que la Fundación emprendía. Monseñor Ysern explica estos primeros cuestionamientos, que se remiten fundamentalmente a la idea de desarrollo, y que posteriormente serían fundamentales a la hora de cuestionar el Proyecto Astillas, visto como una empresa que sólo se fijaba en la producción y consumo, dejando de lado el capital cultural de Chiloé:

*“Cuando llegó el simposio, la denuncia de FUNDECHI [al proyecto], ya tenía algunos años, yo llegué el 74, me parece que FUNDECHI fue el 75 si no recuerdo mal, entonces ya llevaba un tiempo de organización y ver cómo buscar ese desarrollo de Chiloé..., debe ser desarrollo, pero mirando la persona, porque, claro, cuando se mira desarrollo sólo se mira producción y consumo, eso puede ser una esclavitud de la persona, precisamente eso es lo que nos temíamos..., y eso, cuando se mira..., puede ser que se consigan más cosas [materiales]..., [pero] cada persona se hace cómplice del planteamiento también, porque el egoísmo entra también en juego, y ese sistema de producción y consumo hace muy fácil fomentar el egoísmo. En el otro sistema de la minga se fomenta la generosidad, la solidaridad.”<sup>156</sup>*

El tema del Proyecto Astillas, puso en la palestra la discusión en función del desarrollo de Chiloé, especialmente, sobre qué era lo que significaba desarrollo, en una época de nuestra historia en donde se ponían todas las fichas en torno al crecimiento económico en base a la explotación intensiva de recursos naturales. Monseñor Ysern, se tomó muy en serio esta discusión, haciéndola parte de la tarea integral que realizaría el Obispado de Ancud, empezando por el simposio que se organizó el año 1978, instancia donde se invita a los principales funcionarios de CORFO y ODEPLAN, quienes patrocinaban el proyecto.

*“Comencé a plantear el tema de la realidad humana, lo que es el atropello a la persona, a la dignidad de la persona, y ahí el problema que se estaba*

---

<sup>156</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

*planteando y de una forma que nadie entendía, que era muy secreta, era el que se llamaba Proyecto Astillas Chiloé, que lo mantenía la CORFO con dos multinacionales japonesas, y sabíamos que se estaba desarrollando ese proyecto, pero sabíamos que era con mucho sigilo y nadie sabía que alcance tenía, y ese es un problema que fácilmente se presenta como un tema de desarrollo para Chiloé, pero depende como esté planteado, porque puede ser un atropello muy grande a la dignidad de la persona, aparte de lo que es ecológico y toda la cosa. Pero como no teníamos conocimiento, con algunas personas comenzamos a plantear, a presentar algunas preguntas en la prensa, en la medida que la prensa permitiera esas preguntas también, porque no sólo había censura, sino que había mucha autocensura también, entonces cada medio de comunicación filtraba mucho que cosas dejaba salir, pero se fueron planteando algunas preguntas, y entonces el coronel que era gerente de la CORFO en aquel tiempo, él planteo que..., que hacen tanta crítica al Proyecto Astillas, y bueno, si hacen una crítica positiva, esa entonces muy bienvenida, y ahí es donde yo tomé el tema... Hagamos entonces un simposio en Ancud sobre el Proyecto Astillas, y ahí convoqué a científicos de diversas ramas para que vieran todo el proyecto, bueno y ahí la CORFO no tuvo más remedio que hacerse presente.”<sup>157</sup>*

Finalmente, esa censura y auto-censura que dominaban a los medios de comunicación, sería una de las principales razones que llevaría al Obispado a crear posteriormente Radio Estrella del Mar, como una emisora comprometida con el desarrollo a escala humana, que la diócesis proyectaba para Chiloé.

Volviendo sobre el simposio, en que se trataba como tema central las distintas visiones en torno al desarrollo que se proponía con el Proyecto Astillas. Monseñor Ysern, centró sus críticas en dos ámbitos; por una parte, los peligros que traería el proyecto para la identidad

---

<sup>157</sup> Id.

cultural de Chiloé, y por otra, el descalabro ecológico que podía producir su implementación:

*“Yo planteaba el tema de desarrollo desde la mirada de la persona y lo que es también el respeto al medio ambiente, pero al plantear el tema del desarrollo sobre la base de la dignidad de la persona, para que cada persona crezca utilizando los recursos que haya en su entorno y respetando la dignidad de los demás junto con los demás, es clave el tema cultural, fundamental, porque cada persona no puede actuar más que como su forma de entender que tiene la realidad y sus cosas y las personas y todo, entonces yo planteaba cómo ese proyecto si se hace realmente con la participación de la gente y mirando la dignidad de la persona y todo el planteamiento cultural, la mentalidad de la gente, podría ser, pero si no, podría ser un atropello muy grande, si no se respetaba la realidad cultural, porque Chiloé tiene un modo de entender la realidad, yo lo centraba cuando quería hablar de la mentalidad, en lo que decía la Minga, la minga de Chiloé, porque todo está en una dimensión solidaria dentro la comunidad, que se ayudan unos a otros, digo que es un desarrollo que está sobre la base de la solidaridad y al respeto a la ecología y toda la cosa, pero no me entendían, porque alguien de la CORFO dijo: esto no es mayor problema, porque se le puede pedir a los profesores que tengan mucho cuidado con lo que es la cueca chilota... ¡oy Dios mío!, no me estaban entendiendo nada, y ya me di cuenta, porque yo estaba hablando el tema de los paradigmas culturales, y él estaba hablando de la cueca y el curanto, pero todo eso se puede convertir en objeto de mercado, y yo no estaba planteando eso, que puede ser la cueca preciosa y el curanto..., pero en vez de estar en los paradigmas de solidaridad, están más bien eso como objeto de mercado”<sup>158</sup>*

Como el planteamiento de la identidad cultural no se estaba comprendiendo del todo, entonces, Monseñor Ysern decidió darle mayor énfasis al planteamiento que hacía relación

---

<sup>158</sup> Id.

con el tema ecológico, desde ahí comenzaron a escucharse ecos desde otras partes del mundo, que servirían para frenar la implementación de Astillas-Chiloé.

*“Ahora, en aquel momento me di cuenta que era mucho más eficaz si hablaba sobre el tema ecológico, porque el tema cultural en aquel momento me di cuenta que no se había planteado, no me entendían, entonces hice hincapié en el tema ecológico al hacer la denuncia, porque en eso no había ni la más mínima preocupación del planteamiento ecológico, bueno, y ahí es que curiosamente del consejo mundial de iglesias, que no son católicos, ahí son luteranos y esos... El obispo luterano que estaba presidiendo el consejo mundial de iglesias en Nueva York, entonces me escribió, diciéndome que él iba ir a Japón en unos días más y que podía colaborar, entonces yo le presenté los planteamientos, y luego, desde Japón, yo no sé con quienes habló, pero me escribió el Obispo Presidente de la Comisión Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Católica, dijeron: oiga, como es el problema -porque aquí las multinacionales era la Marubeni y la Sanyo Kokusaku-..., estamos muy molestos con las multinacionales porque atropellan toda la ecología y los lugares donde van, y hacen creer que los japoneses somos ogros, y estamos molestos, y me dijo, no piense usted que en Japón los católicos somos como los católicos en América Latina, la Iglesia Católica ahí es significativa, aquí es una cosa pequeñita, pero nos escuchan. Entonces yo le escribí, y luego me respondió diciendo: oiga, desde luego cuente con nosotros, estamos totalmente de acuerdo con este planteamiento y ya le hemos pedido cuenta a Marubeni, para saber por qué están haciendo eso. Bueno, resulta que, creo que era la Marubeni, tenía una acusación del parlamento en ese momento por no respetar la ecología de los lugares donde actuaban, que se yo. Bueno, total que las dos empresas japonesas se retiraron del proyecto.”<sup>159</sup>*

---

<sup>159</sup> Id.

Finalmente, las conclusiones a las que se llegaron con este simposio, se expresaban como un llamado al entendimiento de que Chiloé, comenzaba a involucrarse de manera directa con un modelo de desarrollo neoliberal-extractivista que pretendía imponerse, primero, a través de la fuerza de los militares, y luego, a partir de todo un aparato comunicacional masivo, que empezaba a permear fuertemente las capas sociales de ese mundo que todavía era considerado como pre-moderno. Monseñor Ysern, fue enfático en su postura respecto al sistema dominante y en su último discurso en Chiloé el año 2014, hizo un repaso del pensamiento que se plasmó en los años en que se debatía en torno al Proyecto Astillas:

*“Muchas veces tuve que explicar eso del atropello a la identidad cultural. Yo trataba de hacer entender que ese proyecto era uno más dentro del modelo de desarrollo de corte capitalista al servicio de la empresa, pero no de la gente. Muchas veces expliqué que el modelo dominante de desarrollo es masificador, produce masa de personas, pero masa de soledades serviles al sistema. Eso es un atropello a la dignidad de la persona porque le arrebató su protagonismo. Por ese camino Chiloé vendría a ser lo que resulte de la acción de los poderes que lleguen a manipular la masa humana al servicio de la producción y del mercado [...] Ante esto se nos presentaba en la Fundación del Obispado para el Desarrollo, FUNDECHI, una tarea que considerábamos gigantesca y, además, urgente. No podíamos pensar que con la denuncia del Proyecto Astillas ya estaba todo resuelto. Incluso teníamos que tener presente que la denuncia no había sido el resultado de una movilización social, como hubiera sido el ideal. Era absurdo en aquel tiempo pensar en algo así. Era muy peligroso manifestarse en algo opuesto a los proyectos del gobierno militar. Desde la Iglesia nos atrevimos a hacer algo y eso fue todo. Resultó. Pero no podíamos ser ingenuos, pensábamos que más pronto o más tarde llegaría a Chiloé el modelo dominante de desarrollo. Teníamos que prepararnos, pero ¿cómo?”<sup>160</sup>*

---

<sup>160</sup> YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Op. Cit. págs. 6-7

Es en ese, ¿cómo?, donde aparecieron otras ideas: la de la radio y los Cuadernos de Historia, ambas unidas por un trabajo que comenzaba a ser direccionado en función de una línea cultural, entendida en los términos que hemos tratado en este capítulo.

### **3.5 Radio Estrella del Mar. Comunicación para el Desarrollo.**

#### **3.5.1 El nuevo pensamiento comunicacional de la iglesia y su desarrollo en Latinoamérica**

Para entender por qué se crea Radio Estrella del Mar, no se puede dejar de lado el contexto histórico en que se desenvuelve la Iglesia Católica latinoamericana. El Concilio Vaticano II, convocado el año 1962 por el Papa Juan XXIII y continuado por su sucesor Pablo VI, trajo consigo profundas reformas y cuestionamientos en torno al quehacer de la Iglesia Católica en todo el orbe, especialmente en aquellos continentes donde la pobreza arreciaba profundamente, despojando al ser humano de derechos tan elementales como la alimentación y la vivienda. La visualización de un mundo sumergido en la miseria, llevó al clero católico a replantearse distintos aspectos del ejercicio de la fe. Los nuevos y crudos tiempos de mediados del siglo XX, obligaban a poner los ojos sobre la experiencia humana, repensando la abstracción de la doctrina en relación con los sucesos que los sujetos vivían en el día a día. Así entonces, la Iglesia Católica reformaba sus ritos litúrgicos, para empezar a mirar a sus feligreses a la cara.

Todo este cambio, en donde el catolicismo se volcó sobre lo humano, tuvo que ir acompañado por nuevas prácticas que se acomodaran a los tiempos, el sacerdocio no podía seguir pensando en una iglesia decimonónica, considerando que uno de los objetivos principales del nuevo Concilio había planteado promover el desarrollo de la fe católica. Entonces debía examinarse minuciosamente los medios a través de los cuales se estaba evangelizando y profesando la fe. A partir de ese examen, se puso en la palestra la injerencia que estaban teniendo los medios de comunicación masiva a lo largo del siglo XX, llevando a que en el interior de la misma Iglesia y especialmente en Latinoamérica se discutiera inclusive en torno al concepto de comunicación. A partir de ese análisis “el Concilio Vaticano Segundo originó un cambio en cómo la iglesia Católica Latinoamericana entendía sus acciones comunicacionales. Tradicionalmente, la iglesia usaba los medios como herramientas de evangelización y misionarias. Es decir, se vio a los medios como herramientas para transmitir un mensaje al laicado. Sin embargo, en 1971 *Communio et Progressio*, un documento post Concilio, sentó las bases para una nueva comprensión de la comunicación; aquí, la misión de todos los esfuerzos comunicativos Católicos se interpreta

como la búsqueda de la “comunidad”, un estado ideal de unión de todos los humanos moldeado a partir de la comunión eterna del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (Ysern, 1993: 137). Con base en este principio, el documento concluye, la comunicación y los medios Católicos deberían afanarse por romper las barreras que separan a los humanos, tales como la denegación del acceso a la información (tanto a estar informado como a informar) y la marginación de los pueblos en la formación de la opinión pública.”<sup>161</sup>

Ese estado de comunión, parte de la base de un acto comunicativo dialógico, en donde se escucha e intenta comprender al otro, sin imponer verdades desde la unilateralidad y por lo tanto sin vulnerar la identidad de ese otro. Por ende, el camino de la iglesia, o al menos de buena parte de la Iglesia Católica en América Latina, para evangelizar o encontrar a Dios estaba en los mismos sujetos, en sus comunidades y el auténtico dialogo que podía darse entre ellos. Ya no se esperaba que el mensaje de Dios viniera desde el cielo o que residiera únicamente en la iglesia, por el contrario, se encontraba en la solidaridad de las mismas comunidades, se encontraba en lo que Monseñor Ysern –para el caso de Chiloé– ha conceptualizado como *sentido de minga*.

De esta manera, se puede concluir que, a partir de estos lineamientos teóricos-religiosos en torno a la comunicación, lo que estaba haciendo la Iglesia Católica en muchas partes de América Latina, era convocar a las diversas comunidades a no abandonar sus identidades y recurrir a sus tradiciones solidarias para afrontar los sistemas dominantes que intentaban negarlas, como el neoliberalismo de tipo extractivista que empezaba a instalarse en Chiloé a partir de la década del 80.

Pero, ¿por qué cuestionar esos sistemas dominantes?

Porque precisamente esos sistemas dominantes, como el sistema neoliberal en Chiloé, imponían “verdades globales” que aplastaban el quehacer solidario que ejercía cada comunidad, negando la identidad de cada pueblo. Por lo tanto, para la Iglesia Católica y especialmente para el Obispado de Ancud, la gravedad del asunto no radicaba tanto en la

---

<sup>161</sup> RODRIGUEZ, Clemencia. El Obispo y su Estrella: Comunicación ciudadana en el sur de Chile. *Redes.com*. (4):,2007, pág. 3.

llegada de un sistema nuevo, sino más bien, radicaba en que ese sistema no sea dialogante con la cultura de la comunidad donde se instalaba, imponiendo sus propios términos en un territorio donde se es visitante.

En este sentido, lo que comenzaba a instaurarse en Chiloé –y en buena parte del mundo– a partir de la década de los 80, era una ideología del individuo que culturalmente rompía con el *sentido de minga*. “Esta oposición es lo que Gyamarti (1993) llama “ideología del individualismo” y, en general, lo identifica este uso ideológico del concepto de libertad individual como un instrumento de dominación. Gyamarti presenta aquí, como un efecto directo de la ideologización del individualismo, a la “privatización de la persona: esta interpreta todos los acontecimientos reduciéndolos sólo a sus dimensiones que afectan directamente a su propio ámbito personal, desligándolo de un contexto social más amplio. Se elimina así el sentido de responsabilidad del individuo para con su comunidad, quedando como su principal, por no decir su único, lazo de integración a ella, su calidad de consumidor de bienes y servicios para su uso personal”<sup>162</sup>. Entonces, el sistema dominante impone nuevas lógicas sociales tendientes hacia el individualismo, borrando las tradiciones culturales que apelan a la solidaridad y colectivización de los sujetos que conforman una comunidad. Pero no únicamente elimina tradiciones culturales, como por ejemplo la minga, sino que muchas veces se apropia de ellas, reduciendo sus significados más profundos a “conductas, experiencias y objetos a elementos anecdóticos, a folclorismos, a conductas inocentes dignas de ser escritas y hasta gozadas en la contemplación”<sup>163</sup>, eliminando finalmente, la tradición del acervo cultural de la comunidad, transformándolo en un objeto de consumo.

El sistema dominante se impone y reafirma a través de un aparato informativo y publicitario que han auto-concebido como *medios de comunicación de masas*, que si bien se podría coincidir en cuanto a los planteamientos de masividad, por otra parte, es difícil pensar la existencia de *comunicación*, considerando el desarrollo de *medios* que sólo se

---

<sup>162</sup> Gyamarti, 1993, en: MILLAR, Miguel. Radio Estrella del Mar. Un medio de comunicación al servicio del desarrollo. Uach, Chile, 1996, pág. 19

<sup>163</sup> Prieto, 1985, en: MILLAR, Miguel. Radio Estrella del Mar. Un medio de comunicación al servicio del desarrollo. Uach, Chile, 1996, pág. 28

posicionan como emisores de un mensaje, sin establecer relación con un dialogante en la otra vereda. En resumidas cuentas, ese acto no es precisamente comunicativo, más bien es un bombardeo informativo en el que subyace un posicionamiento ideológico. Así nos encontramos con parrillas programáticas tendientes a propiciar la sensación de temor en la población o múltiples publicidades, que apuntan hacia el consumo de bienes y servicios que muchas veces no parecen estrictamente necesarios. En definitiva, se genera una plataforma ideológica, desde donde se sostiene un encierro en el individuo.

Todo este análisis en torno a los medios de comunicación de masas, comenzaba a hacerlo la Iglesia Católica con posterioridad al Concilio Vaticano II y especialmente en América Latina a raíz de las distintas conferencias episcopales que se desarrollaron post concilio, tanto así, que “en 1979, el documento de Puebla denunció a los grandes medios como sostenedores de un status quo de dominación a través de la manipulación ideológica e incitó a la iglesia a desarrollar sus propias estructuras mediáticas (Puntel, 1992: 122-126). Surgieron dos elementos importantes: primero, una nueva conciencia de la necesidad de un modelo diferente de comunicación para la liberación; y segundo, una nueva legitimidad de los medios pequeños, participativos y horizontales como alternativas a la naturaleza exclusionista de los grandes medios comerciales.”<sup>164</sup>

Estos planteamientos se vieron fuertemente plasmados en la labor realizada por FUNDECHI y el Obispado de Aconcagua, considerando la cercanía e injerencia que tenía Monseñor Ysern en las distintas instancias de Obispos a nivel latinoamericano:

*“yo fui miembro del CELAM durante 16 años, es decir fueron 4 periodos, los periodos son de 4 años..., de los Obispos de América Latina y el Caribe, Mexico, todo eso..., [en donde fui] presidente del DECOS, Departamento de Comunicación Social.”<sup>165</sup>*

Por otra parte, desde comienzos de los años 70, en las esferas intelectuales barajaban ideas en torno a desarrollar debates respecto a la nueva comunicación de masas y el monopolio

---

<sup>164</sup> RODRIGUEZ, Clemencia. Op. Cit. pág. 4

<sup>165</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

que estaban ejerciendo las grandes potencias sobre los principales medios. A partir de estos análisis se elaboró un cuestionamiento que provenía principalmente desde los países no alineados, que sería coronado con la publicación del *Informe MacBride* en 1980 patrocinado por la UNESCO:

*“en ese tiempo hubo un planteamiento de la UNESCO que nosotros tomábamos muy en serio, era lo que la UNESCO llamaba el NOMIC, Nuevo Orden Información y Comunicación [Nuevo Orden Mundial de Información y Comunicación], que la UNESCO le dio mucha importancia, pero con el tiempo..., fueron Estados Unidos y otras grandes potencias, en aquel momento Rusia..., bueno, era la Unión Soviética, [que] de ninguna manera les interesaba eso, porque ellos son muy manipuladores de la información o de la desinformación..., bueno, total que la UNESCO como ya no le daban la plata que necesitaba para subsistir, y veía que si no... Bueno, al final, después de un periodo, eso tuvo que frenar todo su planteamiento del NOMIC, pero nosotros quedamos en Chiloé [y] continuamos con eso.”<sup>166</sup>*

El NOMIC consistía básicamente en una política de democratización del flujo de información a nivel mundial, apelando al respeto de la diversidad de voces que conviven en el mundo, no por nada el Informe MacBride fue titulado como: *“Voces Múltiples, Un Solo Mundo”*. En la UNESCO este nuevo posicionamiento fue concebido como un proceso tendiente hacia la consecución de algunas metas detalladas en el Informe: “Obviamente, no existe ninguna solución mágica que borre de un plumazo la complicada e interconectada red de los problemas de la comunicación que ahora existe. Habrá muchas etapas, estrategias y facetas en el paciente establecimiento gradual de las estructuras, los métodos y las estructuras nuevas que se requieren. Así pues es posible que “el nuevo orden mundial de la información y de la comunicación” se defina más correctamente como un proceso que como un conjunto dado de condiciones y prácticas. Los detalles del proceso se alterarán de continuo, pero **sus metas serán constantes: más justicia, más equidad, más reciprocidad en el intercambio de la información, menos dependencias de las**

---

<sup>166</sup> Id.

**corrientes de la comunicación, menos difusión de los mensajes hacia abajo, más autoconfianza e identidad cultural, más beneficios para toda la humanidad.”<sup>167</sup> (Las negritas son mías).**

A pesar del detallado informe que elaboró Sean MacBride en conjunto con una decena de intelectuales, entre los que se encontraban personalidades tan destacadas como el escritor colombiano Gabriel García Márquez o algunos especialistas en materias de medios de comunicación de masas, como el sociólogo Marshal McLuhan, las grandes potencias y especialmente Estados Unidos se opusieron fervientemente a la idea del NOMIC, esgrimiendo como argumento la vulneración del Derecho de Libertad de Expresión y Libertad de Información. Así entonces, debido a las presiones norteamericanas, UNESCO dejó de patrocinar el NOMIC, desacreditando la gestión e investigación realizada por MacBride y su equipo de trabajo.

Pero, tal como expusimos más arriba con las palabras de Monseñor Ysern, en Chiloé se optó por seguir el camino que propuso el NOMIC, por lo mismo cobraba mucho sentido la creación de una radio que pueda hacer, por una parte, el contrapeso al bombardeo informativo de quienes ostentaban el monopolio de los medios y, por otra, generar un diálogo y en definitiva una real comunicación entre los habitantes del territorio insular, y continental también, que permitiera reflexionar en torno la noción de desarrollo –muy en boga durante los años 80– a partir de su propia cultura.

Entonces, la creación de la radio se da en un contexto, primero, dictatorial y por lo tanto de un sistemático atropello a los Derechos Humanos, y segundo, en plena implementación de un modelo económico y social que vulneraba profundamente las culturas locales. Teniendo esto presente, Radio Estrella del Mar se planteó como una férrea defensora de los Derechos Humanos, dentro de los cuales se consideraba también, el atropello y quebrantamiento de la cultura de Chiloé.

---

<sup>167</sup> MACBRIDE, Sean. Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo. 2° ed. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 20

*“Desde el punto de vista público, sin duda, lo más notorio de la labor en defensa de los derechos humanos fue la labor que hacíamos a través de Radio Estrella del Mar. Por principio, la Radio había nacido con un fuerte compromiso por la defensa de la dignidad de la persona humana como ya vimos antes. Es verdad que en el momento de la creación de la Radio, pensábamos en el tema de necesidad de defender la dignidad de la persona evitando el atropello que produce la cultura dominante que lleva consigo la pérdida de la identidad cultural.”<sup>168</sup>*

Ahora bien, esta defensa la hacía la radio pensando en la misma comunidad y cómo ella podía resistir los embates del sistema neoliberal a partir de una cultura propia, por lo tanto, la radio se convirtió en un medio para que la comunidad se expresase y principalmente dialogara, pero siempre encausándola en una labor educativa que buscara como objetivo principal el desarrollo del *sentido crítico* en la comunidad:

*“Bueno, precisamente, con el Proyecto Astillas se vio que era necesario crear un ambiente, de tal forma que cada persona pueda tener discernimiento... Bueno, era muy fácil acusar aquí hay un atropello, pero ahora ¿cómo se construye?, entonces veíamos que era importantísimo que en cada lugar se fuese asumiendo sentido crítico y se fuese tomando de tal forma que cada persona fuese protagonista de su propio desarrollo [...], y ahí veíamos que era importante hacer que cada lugar se comunicasen unos con otros en [una] línea de solidaridad, pero al mismo tiempo creando un ambiente en esta línea y ahí veíamos lo [que] podría ser la radio.”<sup>169</sup>*

El objetivo principal que perseguía la radio ya se había diagramado, sólo faltaba entrar de lleno en la discusión en torno a los roles que se atribuían a los medios de comunicación, los que hacían referencia a 3 ejes claves, la información, entretención y educación:

---

<sup>168</sup> YSERN, Juan Luis. DD.HH desde Chiloé. [documento inédito], Pág. 2.

<sup>169</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

*“...el planteamiento normal de las radios que se hace es: la radio informa, entretiene y educa. Pero, nosotros decíamos que eso fácilmente puede llevar a la desinformación, porque se manipula. Entretención, sí, puede ser cualquier cosa, pero en la entretención se pueden meter muchos elementos culturales que atropellan precisamente... Y educa, ¿qué se entiende por educar? [...] Porque la educación que interesaba plantear, no sólo era información sobre los conceptos que pueda presentar cada ramo de la ciencia..., que son temas importantes, pero para la educación autentica, para el crecimiento de cada uno como persona..., la dignidad que le corresponde, para que pueda ser protagonista de su propio camino, se requiere que pueda crecer según las cualidades que tiene, y que pueda reconocer las cualidades que el otro tiene, y asociarse el uno al otro formando convivencia armónica [...] Porque se puede dar acumulación de conceptos científicos, lo que es muy valioso, pero, eso fácilmente si no hay más, eso se pone al servicio de la tecnología y la tecnología al servicio de la empresa, de [la] producción y consumo, entonces nos quedamos en la misma de antes, entonces de qué educación estamos hablando. Lo que interesa es que cada persona pueda crecer como protagonista de su propio desarrollo y que con los demás los otros puedan crecer, la comunidad como protagonista de su propio desarrollo [...], y no llamemos desarrollo lo que resulte si viene una multitud de empresas y lo hacen todo según sus planteamientos de producción y consumo, y utilizan a la gente de Chiloé simplemente funcionales al sistema dominante, porque entonces se traiciona Chiloé y ahí el planteamiento que hacemos es ¿qué hacemos para que Chiloé crezca como protagonista de su propio desarrollo? Y eso es el respeto precisamente a la dignidad de la persona y de los Derechos Humanos y eso, porque de lo contrario hay atropello a los derechos humanos, y desde lo profundo..., aunque no tomen conciencia..., claro cuando a uno le meten la tortura se da cuenta... pero en el otro sistema, cuando hay atropello cultural, si se hace esta masa que hemos dicho, que*

*el sistema dominante produce masa..., no se toma conciencia de que hay atropello y sin embargo el atropello es muy grande.*”<sup>170</sup>

Si bien Monseñor Ysern plantea una fuerte defensa de la cultura chilota ante la intromisión del neoliberalismo, se debe tener claro que, la visión de la Radio y del Obispado en general nunca fue la apreciación de la cultura como algo estático e intransformable, por el contrario, según lo que expone Miguel Millar<sup>171</sup> en su tesis que versa sobre Radio Estrella del Mar: “las prácticas sociales tradicionales también son perfectibles y no es un atentado contra una comunidad promover adecuadamente la superación de algunas tradiciones y la adopción de otras. De hecho, todas las comunidades realizan este ejercicio en forma permanente.”<sup>172</sup> El problema que aparecía aquí, como ya hemos tratado anteriormente, es que el sistema neoliberal dominante se imponía a la fuerza, sin generar un diálogo con las distintas comunidades, por ende no existía comunicación, comenzando a formarse lo que Monseñor Ysern llama *masa de soledades*. Entonces, no quedaba más que apelar a la propia comunicación entre las distintas comunidades de Chiloé, desde donde se pudiese cuestionar el modelo y como ya dijimos, también se creara un sentido crítico en las personas.

El planteamiento central del Obispado de Ancud, radicaba en la imposibilidad de que el ser humano pueda *ser* en la nada y sin un otro. Para Monseñor Ysern ““cada persona y cada grupo humano desarrolla su propia identidad en sus encuentros con el otro (alteridad)” (Documento de Santo Domingo 270 citado por Ysern, 1993: 120). El momento donde la identidad y la alteridad se reúnen y aprenden la una de la otra es lo que Ysern identifica como comunicación.”<sup>173</sup> Entonces, lo que se pretendía con la Radio y como veremos más adelante, con los *Cuadernos de Historia*, era el desarrollo de ese tipo de comunicación, desde donde se pueda reproducir la identidad y cultura chilota, con la intención de rescatar los quehaceres solidarios de la comunidad, de manera tal, que también se le pudiera hacer frente al sistema neoliberal dominante, luchando contra la conversión de una comunidad

---

<sup>170</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

<sup>171</sup> Miguel Millar fue un activo participante del proceso de conformación de Radio Estrella del Mar, llegando a ser Director de la misma emisora.

<sup>172</sup> MILLAR, Miguel. Op. Cit. pág. 11

<sup>173</sup> RODRIGUEZ, Clemencia. Op. Cit. pág. 14

en *masa de soledades*, entendiendo que en la reproducción de esa identidad y cultura particular, se representaba algo que se oponía fuertemente al sistema, me refiero a la solidaridad o a lo que se ha llamado hasta acá *sentido de minga*.

Desde una perspectiva más teórica de lo que se realizaba a través de los proyectos del Obispado, subyacía un concepto de comunicación y educación popular, que se explicita en las palabras de Angélica Rosas, quien fuera coordinadora de los equipos de comunicadores populares -en los que profundizaremos más adelante-:

*“O sea, para aprender tu no necesitas tremendo esfuerzo, yo conversando contigo aprendo, ese concepto de educación, tiene que ver con la riqueza que cada ser humano puede aportar para construir conocimiento, hoy día eso está apoyado por 5000 otros teóricos que vinieron después y que hoy día nos dicen; qué es la educación y qué es hacer educación. Pero, en esa época nosotros lo hacíamos con la gente sencilla y con las comunidades no era necesario hacer una clase, era juntarse conversar y tomar mate. O sea, a eso se refiere cuando hablamos de comunicación popular, de construir conocimiento significativo a través del dialogo con los demás, eso era, más simple no podía ser [...] Y, comunicación popular era exactamente lo mismo, era establecer el vínculo con el otro, de la manera que comunicarse sea efectivamente abrirse al otro y escuchar al otro desde su propia interioridad, de poder intercambiar estos conceptos de comunicación. Ahora, la Iglesia y Juan Luis cuando hablan de comunicación, hablaban de comunión, pero esto ya era más en el plano de evangelización y de etc, etc, pero que tampoco era un trabajo que era impuesto sino que nacía del mismo proceso [...] Y te voy a decir una cosa que de verdad..., aparte de decir que la mirada de mundo que había en ese tiempo, desde la radio era muy avanzada. La de Juan Luis, porque nosotros igual aprendimos con él, o sea*

*no es que nosotros hubiésemos tenido una mirada avanzada en esa época, Juan Luis nos invitó a abrir estos desafíos.*”<sup>174</sup>(**Las negritas son mías**)

Monseñor Ysern fue uno de los principales promotores del rescate cultural a través de la comunicación y educación popular, pero lo que se proponía no era rescatar la cultura por la cultura, sino más bien, rescatar la cultura para hacer frente a un sistema que individúa al ser humano, buscando recuperar el sentido de vivir en comunidad y no para uno mismo como individuo.

De hecho, cuando en los años 90 se abre el proceso para declarar patrimonio de la humanidad a algunas iglesias de Chiloé, precisamente el objetivo del Obispado de Ancud era poner en valor la figura de la comunidad por sobre el objeto concreto de la iglesia como edificio.

*“El edificio de la iglesia es la expresión de la comunidad que con ese edificio se expresa pero lo importante es la vida de la comunidad en lo que hemos planteado como actitud de minga, convivencia fraterna y solidaria en la que cada persona crece en el encuentro de los demás.”*<sup>175</sup>

Entonces, en cada proyecto que emprendía el Obispado el objetivo primordial era recuperar el desarrollo de la vida social, siempre enmarcado en un ámbito comunitario, viéndose muy patente en lo que perseguía Radio Estrella del Mar.

### **3.5.2 La radio y su trayectoria**

En este apartado, lo que interesa presentar es el funcionamiento de la radio, viendo los distintos elementos de su estructura y profundizando en las formas que Estrella del Mar y algunos actores de éste proyecto enfrentan en la práctica el fenómeno comunicativo.

---

174 Entrevista Angélica Rosas [9 de agosto del 2016]

175 YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Op. Cit. pág. 12.

### **3.5.2.1 La fundación de la Radio**

Radio Estrella del Mar comienza su funcionamiento el año 1982 en la comuna de Ancud. Su fundación se enmarca bajo los objetivos que se planteaban desde el Obispado de Ancud a través de FUNDECHI y, que ya se han profundizado en subcapítulos anteriores, que es, la visión de desarrollo dialogante que se piensa para Chiloé. Si bien, Estrella del Mar se inicia como una sola estación radial, con el pasar de los años se convierte en “un conjunto de 8 emisoras, todas propiedad de la diócesis de Chiloé. Cada una lleva por nombre Estrella del Mar. Cinco están en la isla de Chiloé: Ancud (1982), Castro (1992), Quellón (1996), Achao (2000) y Melinka (1997). Las otras tres trabajan desde el continente, frente a la Isla, en la Cordillera de los Andes: Chaitén (1997), Palena (1997) y Futalefú (1997). En el área de cobertura de esa red hay una población de unos 150.000 habitantes.”<sup>176</sup> La ampliación de la estructura de la radio y su transformación en una red de emisoras, permitió que los distintos lugares pudieran comunicarse, abriendo un dialogo enfocado hacia el re-pensar la propia cultura de esta gran comunidad y cómo, ella puede hacerle frente al sistema neoliberal dominante. “Esta manera distinta de hacer comunicación y de comprender a los medios se explica toda vez que la editorialidad de Radio Estrella del Mar, se sustenta en promover la práctica del “diálogo para el desarrollo”. Esta conversación social, este diálogo con la modernidad gana mayor importancia en un lugar de Chile que, de manera paradigmática, interpela a las tradiciones y la cultura local. Este diálogo entre lo nuevo y lo viejo, la tradición y la modernidad, los caminos de desarrollo sustentable y aquellos depredadores del entorno, es más importante como proceso que como producto.”<sup>177</sup> Un proceso tendiente hacia el desarrollo del sentido crítico de las comunidades, que les permitiera interpretar y cuestionar la realidad en la cual se encontraban insertos. En este sentido, la radio no tenía como objetivo, ni la manipulación de la información, ni mucho menos el monopolio comunicacional, por el contrario, se abrían los espacios para que los distintos lugares elaboraran sus propios contenidos radiales, en un marco de dialogo entre ellos mismos.

---

<sup>176</sup>FUNDACIÓN Radio Estrella del Mar. Quiénes somos. [en línea] <<https://radioestrelladelmar.wordpress.com/acerca-de/>> [consulta: 15 de marzo de 2016]

<sup>177</sup> Id.

### **3.5.2.2 Estructura de la Radio**

Para el adecuado funcionamiento de Radio Estrella del Mar, se estableció una estructura de trabajo dividida en dos equipos:

*“Uno era el equipo formado por el personal interno preocupado de que la programación saliera al aire y, el otro, el equipo externo, el SERCOM (servicio de comunicaciones) que se preocupaba de hacer encuentros y jornadas para la formación de “Comunicadores Populares”. Estos, además de tener claro el planteamiento, debían adiestrarse en dinámicas de participación grupales y aprender algunas técnicas para la elaboración y grabación de los programas que tenían que enviar a la radio. A medida que se fueron formando los comunicadores populares comenzaron a aparecer las “Cabinas Radiales” en las que cada grupo podía elaborar mejor sus programas con la participación de quienes correspondiera.”<sup>178</sup>*

Entonces, el equipo interno se encargaba de la parte técnica de la emisora, mientras que al equipo externo (SERCOM) se le entregaba la misión de poner en práctica los principios de la radio. Como dice Angélica Rosas, éste equipo se encargaba de poner la “pata en la tierra”, lo que significaba favorecer y crear instancias de dialogo en las distintas comunidades de Chiloé. A partir de esta misión, emergió la figura del *comunicador popular*.

*“El SERCOM es el que hace esta pata a tierra de la radio. La radio con su pata al aire y una pata a tierra que era el SERCOM, el servicio de comunicaciones. Y el servicio de comunicaciones, comienza con una propuesta de capacitar comunicadores de todas las comunidades. De todas, las más lejanas, las más..., lo que fuera posible, de manera que la radio estuviera muy conectada a través de estos comunicadores en la radio.”<sup>179</sup>*

---

<sup>178</sup> YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Op. Cit. pág. 9

<sup>179</sup> Entrevista Angélica Rosas. [9 de agosto del 2016]

La idea del *comunicador popular*, se iría puliendo con el pasar de los años. En un comienzo Monseñor Ysern hablaba de Reporteros Populares, pero se daría cuenta, que para la generación de un dialogo efectivo dentro de las distintas comunidades, se necesitaba algo más que un mero informante del acontecer noticioso de los lugares.

*“Al principio, desde la radio, cuando queríamos que participasen [las comunidades], lo primero que pensamos era reporteros populares, ¿no?, para recoger lo que se decía en cada lugar, pero nos dimos cuenta, que la idea de reportero, ellos la consideraron como asociada al modelo dominante. Y resulta, que ellos estaban felices, pero les convertía en todo lo contrario a lo que veíamos, porque de pronto ellos se daban una importancia enorme: yo soy el reportero y yo digo por la radio lo que sea, entonces lo utilizaban para provecho propio algunos... Ahí de ninguna manera estábamos fomentando la comunión, sino que estábamos proponiendo algunos que se aprovechaban, entonces esto no puede ser..., entonces dijimos, oye, lo que hay que hacer es que sepan llevar dinámica de grupo, para que toda la gente se exprese, que hagan hablar a todos y que ellos sepan cómo se hace la síntesis, donde se recoja el pensamiento de los demás.”<sup>180</sup>*

Por esta razón, se convocan las jornadas de capacitación, de las que hablaba Monseñor Ysern y Angélica. La idea central de éstas, se fundaba en poder entregar las herramientas básicas a los comunicadores, que les permitiera llevar dinámicas grupales y generar las síntesis de ellas.

*“yo comencé entonces a hacer un proceso de capacitación, como a alrededor de 300 comunicadores, que comenzaron en ese tiempo... A través de proyectos, hacíamos capacitaciones cada cierto tiempo con ellos, hasta que ellos finalmente terminaban manejando todas las herramientas de comunicación, pero, sin olvidar que había un proyecto de por medio, que*

---

<sup>180</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

*era una forma de decir que la comunicación no era cualquier comunicación, sino que era una comunicación que pretendía que tuviera sentido crítico frente al análisis de la realidad. El análisis de la realidad no era solamente copiar hechos de la realidad”<sup>181</sup>*

Pero, como plantea José Paillaleve –quien fuera comunicador popular, durante más de 10 años en la comuna de Quemchi–, las jornadas también sirvieron, para que los comunicadores populares, aprendieran a generar contenidos radiales, dentro de sus propias comunidades.

*“En época de verano, generalmente venían muchos chicos, estudiantes de periodismo de la Universidad Austral y nos aprovechaban de capacitar. Y ahí nació, como teniendo un poco de herramientas de cómo hacer una noticia, ya podíamos nosotros enviar despachos a la radio o programas radiales, capsulas radiales, hicimos varias cosas que eran de interés de la comunidad. Como en aquellos tiempos no existían las redes sociales, la radio era fundamental en esos tiempos, porque era el [único] medio de comunicación que tenía la provincia y especialmente las localidades chicas como Quemchi o los sectores rurales de acá [...] Nos reclutaban el día viernes y salíamos hasta el domingo en la noche, era todo el día de capacitaciones [...] Generalmente se hacía en la casa pastoral que tienen en Castro, o Ancud también po, en la misma radio, Radio Estrella del Mar.”<sup>182</sup> [José Paillaleve]*

La figura de los comunicadores populares, se forjó principalmente, a partir del compromiso que adquirieron las personas que se desempeñaban en ese rol. Una tarea absolutamente gratuita, en donde se ponía por delante el trabajo para la comunidad, antes que el interés personal.

---

<sup>181</sup> Entrevista Angélica Rosas. [9 de agosto de 2016].

<sup>182</sup> Entrevista José Paillaleve y Cristina Barría. [3 de marzo de 2016].

*“El trabajo era voluntario, todos íbamos porque nos gustaba, por ejemplo nos juntábamos allá arriba [en la cabina] como las 7 de la tarde para grabar y terminábamos como las 10 o 11 de la noche, así eran las actividades y a veces nos demorábamos más, a veces nos juntábamos más de una vez, para poder hacer lo que queríamos grabar.” [Cristina Barría]*

Finalmente, los comunicadores populares, eran los que daban corporalidad a todas las ideas que se esgrimían desde el Obispado, fueron quienes interpretaron el pensamiento que Monseñor Ysern pretendía impregnar en Radio Estrella del Mar. Por ejemplo, para Cristina y José, la forma en que se hacía carne ese pensamiento, se comprendía como la intención de darle cabida en los medios de comunicación, a todos esos actores sociales que eran relegados fuera de la esfera informativa y comunicacional:

*“Era un poco lo que decía monseñor, que siempre lo recuerdo, darle voz a los que no tienen voz, o sea que no solamente se escuche a la persona importante, en este caso al alcalde, a algún personero regional, que siempre están en los medios de comunicación po, Que no sea ellos exclusivamente a los que se le da la palabra, si no, que sea una persona común y corriente, que también dé sus necesidades y dé su punto de vista. A eso apuntaba el comunicador popular, no solamente sacarle el jugo a la persona que tiene poder, si no, también a las personas que no contaban con poder, pero sí tenían voz, se le tenía que sacar provecho a ellos.” [José Paillaleve]*

*“A los dirigentes sociales también. Como las juntas de vecinos en ese tiempo también tenían mucho peso en las comunidades, entonces uno entrevistaba a los presidentes de las juntas de vecinos, les preguntaba en qué estaban, qué querían hacer, qué proyectos estaban postulando, era como incentivarlos también a que sigan trabajando, y se escuchaban en la radio, para ellos también era importante que tuvieran una posibilidad de salir.”<sup>183</sup> [Cristina Barría]*

---

<sup>183</sup> Id.

La figura de los comunicadores populares, tuvo tan buena acogida en las distintas comunidades de Chiloé, que la idea trascendió los espacios locales, para terminar posicionándose inclusive dentro de los sindicatos:

*“esto en aquel momento tuvo mucha acogida, de tal forma que estaban comenzando a nacer después los sindicatos, y había algunos dirigentes sindicales que también eran bien manipuladores... Entonces descubrimos luego, que para evitar, que el presidente del sindicato, el dirigente, manipulara a todos..., se dieron cuenta que esto era necesario, de tal forma que cuando después tocaba elección de los cargos, se elegían, presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y comunicador popular, resulta que el comunicador popular vino a ser, para la práctica, como..., como un cargo más del sindicato.”<sup>184</sup>*

### **3.5.2.3 Las Cabinas Radiales**

El sentido que se les entregaba a las cabinas, radicaba en conformarse como un espacio aglutinador de la comunidad, desde donde se ejercía la actividad comunicativa, por lo tanto funcionaba como el espacio físico y técnico en que los equipos de trabajo, en conjunto con los comunicadores populares conversaban de las distintas problemáticas de sus territorios, como también debatían en torno a su cultura y los factores que la amenazaban. A partir de estos diálogos, de los cuales muchas veces el *comunicador popular* funcionaba como un animador de la conversación, desarrollaban los contenidos que deseaban expresar a las demás comunidades a través de la radio.

*“En un tercer momento se crearon cabinas radiofónicas, que fueron una inversión bastante interesante, donde tenían de todo los chicos, entonces ahí podían hacer más producción, porque con la grabadora hacían puras*

---

<sup>184</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

*noticias no más. Se dedicaron a hacer producción, entrevistar, a poner música, a hacer cosas un poco más creativas.*”<sup>185</sup>

*“Primero los comunicadores entregaban noticias, enviaban las cosas a la radio según lo que habían acordado, pero luego fuimos planteando más autonomía en los grupos y entonces la radio organizaba lo que eran las cabinas, de tal forma que en tal isla, en tal lugar, había una cabina y era el centro de comunicación... Claro en aquel tiempo no teníamos esto que tenemos hoy día del internet, si en aquel tiempo hubiéramos tenido esto, hubiese sido una facilidad enorme para esto de las cabinas... Pero, se fueron creando varias cabinas y ahí había un equipo en cada lugar. Algunas [personas] fueron muy significativas y muy valiosas, ya que además en algunos casos ellos mismos se preocupaban del cuaderno de la historia y toda la cosa y... Bueno y los programas que hacían, en aquel tiempo, algo se hacía, nos poníamos de acuerdo por teléfono, entonces se transmitía, o si no, grababan una casete, que es lo que había en aquel tiempo y eso se llevaba a la radio. Pero lo que interesaba era dar fuerza a cada lugar...”*<sup>186</sup>

Cristina Barría, recuerda la constitución de la cabina en Quemchi, como el espacio propicio, para que los equipos de trabajo desarrollaran su labor, de la forma más digna posible y, así llevar de mejor manera el dialogo con la comunidad.

*“En ese tiempo, la radio postulaba a varios proyectos, también para esto de mantención del equipo de comunicaciones, que no era solo capacitar a la gente, si no, que tuviéramos los recursos en el mismo lugar para poder hacerlo, por ejemplo a nosotros nos habilitaron una mini radio acá en Quemchi, que fue en la parroquia, fue como una sala de grabación, lo que se llaman las cabinas. Teníamos un lugar donde grababan los locutores y en otro lado alguien grababa. Era lo que hacíamos..., por ejemplo lo que decía José, de las capsulas radiales, por ejemplo eran de cosas*

---

185 Entrevista Angélica Rosas [9 de Agosto de 2016]

186 Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

*medioambientales, o de salud en ese tiempo, todo lo que tenía que ver con la comuna, se hacía en pequeñas capsulas, se grababan aquí y se enviaban a la radio.*”<sup>187</sup>

En los distintos lugares donde se instalaron cabinas radiales, los comunicadores populares, cumplieron una diversidad de roles, desde la grabación de conversaciones o contenidos preparados para enviar a la radio, hasta guiar los debates y utilizar técnicas de animación que permitieran la participación de la mayor cantidad de personas asistentes a las actividades. Pero más allá de los resultados de estas actividades, lo que interesaba al Obispado –y que Monseñor Ysern consigna permanentemente en la entrevista– era el proceso que implicaba todo el trabajo realizado en las cabinas, el volver a juntarse, que los jóvenes puedan compartir experiencias con los mayores, en definitiva, que la cultura no se petrifique ante la mirada de la Medusa neoliberal y que cada lugar tomara fuerza a partir de su propio empuje.

*“Bueno, entonces, interesaba que la radio fuese creando sentido crítico, pero haciendo que cada persona y que cada comunidad, cada organización se exprese y se comuniquen. Que en cada grupo, en cada organización, en cada comunidad hubiese encuentro para mantener el discernimiento, de tal forma que en el sentido crítico cada uno pueda reconocer las cualidades que tiene el otro y, ver como ellos, los recursos que tienen los pueden utilizar.”*<sup>188</sup>

La radio, comenzó a darles a las comunidades, algo que la modernidad extractivista y neoliberal les había usurpado, su protagonismo. Entonces, parte importante del rol que cumplió Estrella del Mar y sus comunicadores, consistió en devolverle la importancia que se merecían, a todos esos actores sociales que vivían más precariamente la modernidad isleña, campesinos, pescadores, pobladores, obreros, etc.

---

<sup>187</sup> Entrevista José Paillaleve y Cristina Barría. [3 de marzo de 2016].

<sup>188</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015].

*“Fue cómo un vínculo que hubo entre la radio y las comunidades, un vínculo súper importante, donde ellos se dieron a conocer, se le dio el espacio, la radio les dio el espacio para que ellos dieran a conocer sus inquietudes, sus anhelos, sus necesidades. Porque así también los escuchaban las autoridades y de repente algún proyecto podía salir un poco más rápido. Eso es lo que recordamos de nuestro paso por la radio. Darle voz a los que no tenían voz. En ese tiempo era muy difícil, como te digo, entrevistar a un pescador, a un campesino, a un dirigente de junta de vecinos, salían tarde mal o nunca.”<sup>189</sup> [José Paillaleve]*

---

<sup>189</sup> Entrevista José Paillaleve y Cristina Barría. [3 de marzo de 2016].

### **3.6 Los Cuadernos de Historia vinculados a Radio Estrella del Mar**

Los Cuadernos de Historia, fueron una iniciativa del Obispado de Ancud, que comenzó a barajarse alrededor de 1985. Desde el 6 al 8 de marzo de ese mismo año se realizó un seminario en la comuna de Chonchi, en donde Monseñor Juan Luis Ysern dio las primeras indicaciones para la elaboración de estos cuadernos. Con ellos se buscaba incentivar el dialogo intergeneracional dentro de las comunidades de Chiloé. Apelando al rescate de una cultura chilota, que estaba más arraigada en los *abuelos y abuelas* que habitaban esas comunidades, considerando que las nuevas generaciones estaban viviendo una etapa distinta dentro de su desarrollo histórico, viendo y haciéndose partícipe del trabajo asalariado, principalmente en la industria salmonera.

El endeudamiento y el bombardeo publicitario, todo confabulaba en pos de la construcción de una nueva cultura de tipo globalizada y, en definitiva, de una sociedad chilota que poco a poco se expresaba y extraviaba en medio del neoliberalismo, dejando atrás el *sentido de minga* del que hablaba Monseñor Ysern. Pero, precisamente, la elaboración de estos cuadernos, buscaba hacerle un contrapeso al sistema dominante, que se implantaba de una manera tan agresiva.

Se entendía que en el dialogo, en distintos ámbitos, en la casa, en la escuela y en los grupos de jóvenes, se podía rescatar la cultura solidaria de Chiloé, pero por sobre todo, se podía recuperar y reestructurar un fenómeno comunicacional real, en donde las personas se vuelvan a juntar, para resistir el peso de la inminente llegada de la *masa de soledad*. En términos de lo que pensaba el Obispado, se diría, que el objetivo de los cuadernos, se encontraba en la comunión. Entendida como el sentido de mantenerse siendo comunidad.

Para Angélica Rosas, este proceso fue ideado fundamentalmente por Juan Luis Ysern y tenía como objetivos lo que se ha mencionado anteriormente: generar comunicación entre la comunidad, pero con una mirada de futuro, en el sentido de lograr un afianzamiento identitario-cultural, pensando en qué es lo que se quiere ser, tal como propone Jorge

Larraín, parafraseando a Habermas: “la identidad no es algo ya dado, sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto.”<sup>190</sup>.

*“El Obispo decía que no había que confundir progreso con una cosa buena y atraso con la historia, que no necesariamente tenía que ver con una cosa que significaba atraso, ni tampoco lo más moderno como el puente sobre el canal de Chacao podía significar avance o progreso, o sea eran cosas que eran muy relativas su relación y su interpretación. Entonces él decía que si nosotros no nos volvemos a mirar la historia probablemente no vamos a poder nunca pensar el mejor futuro, que era muy necesario que las comunidades revisaran la historia de dónde venían y por qué razones habían vivido tales circunstancias y desde ese análisis era posible mirar un futuro más o menos claro. Entonces por eso es que se inicia el proceso de reconstruir la historia de las comunidades. Y él lo hace a través de los profesores básicos porque consideraba que la escuela era una puerta importante para entrar a la historia de las comunidades. Que los niños entrevistaran a los abuelos y que los abuelos pudiesen contarle como habían vivido hace 100 años atrás o 50 años atrás, lo que sea, pero hay que contar la historia. Y ahí se fue generando una serie de procesos de recuperación de historias en las comunidades, que en su momento creo que fue muy poco valorado, porque el valor pedagógico que tiene eso es súper interesante, porque en el fondo, imagínate en el tiempo que eso sucede..., que recién ahora lo está planteando el Ministerio es, cómo hacemos que la comunidad se integre a la escuela y sea un actor más, y sobretodo un actor más importante que el mismo profesor. Eso de desmitificar un poco, que el profesor es el que lo sabe todo y que los padres quedaron relegados a la ignorancia, sino que retomar el tema de como los padres son importantes, porque ellos conocen todo lo que los niños debieran saber, pero que la*

---

190 Esta temática se trata con más profundidad en el capítulo 1 de ésta tesis.

*escuela lo ignora, la escuela ignora y habla de otras cosas y no habla de esas cosas.*”<sup>191</sup>

La elaboración de estos cuadernos, conllevaba un largo trabajo, que se iniciaba dentro de las escuelas, con ayuda de los profesores que ejercían en las distintas comunidades. A los niños se les encomendaba la tarea que, en primera instancia, consistía en entrevistar a sus mayores, pero en lo más profundo de su significado, lo que se buscaba era un reencuentro dentro del hogar, que en ese momento padecía un trance entre dos culturas, por una parte, la de los abuelos y, por otra, la que estaban vivenciando los más jóvenes. Monseñor Ysern, nos explica un poco mejor, como se empezaba con este proceso de los cuadernos de historia:

*“Los profesores ponían como tarea conversar, de que cada niño, cada alumno conversara con sus abuelos sobre los recuerdos del pasado, y los recuerdos del pasado tomaban las cosas de la vida ¿no?, el trabajo, el comercio, cómo se organizaban las fiestas, todo, y los niños preguntaban a sus padres y sus abuelos, entonces iban recogiendo cosas, y el que tenía alguna grabadora grababa a los abuelos... Cuando recogían todo eso, entonces se organizaba un folletito, un librito y se hacía un borrador, esto con la ayuda de los mismos periodistas de la radio. Había dos periodistas que se dedicaron de una forma muy especial a estos...”*<sup>192</sup>

Pero la tarea y el proceso que llevaban estos cuadernos no se agotaban en la mera elaboración y publicación de los *libritos* que llama Monseñor Ysern. De hecho, antes de su publicación, debía pasar por una revisión inicial:

*“Una vez que recogían todos los datos junto con los periodistas..., bueno y eso..., pasaba a cada familia, los niños lo llevaban a su familia para que corrigiesen lo que estaba escrito, a ver qué añadían, que cosas suprimían,*

---

191 Entrevista Angélica Rosas [9 de agosto de 2016]

192 Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

*porque interesaba la participación de la comunidad..., bueno..., y después que ya se recogía todo, ahí se hacía el librito.*”<sup>193</sup>

A posteriori de la elaboración del cuaderno, este comenzaba a tener distintos usos. Definitivamente los *libritos* no estaban destinados a residir dentro de una biblioteca, necesitaban trascender sus líneas para situarse en un universo comunicacional distinto al de la escritura. Por lo mismo, el primer uso que se le dio a los cuadernos:

*“era dentro de la escuela, tratando de descubrir los valores que se manifestaban en los diversos usos y costumbres que aparecían en la narración. En definitiva la mirada estaba puesta en la escala de valores.”*<sup>194</sup>

El segundo uso, se centraba en el hogar, de una manera similar a la revisión que se hacía en forma previa a la publicación del cuaderno:

*“Una segunda forma de utilizar el Cuaderno de la historia era en la casa, de tal forma que el profesor, ponía como tarea a los niños, leer una página cuando estuvieran los papás, los abuelos, los jóvenes y ellos – porque en Chiloé en aquel tiempo sobre todo no había televisión eso fue avanzando después–, entonces se juntaban todos alrededor de la cocina, el fogón..., o..., entonces la conversación de la familia era [mayor]..., pero lo que tenían que hacer, la tarea que se les ponía es a los alumnos, era leer una página cuando estuvieran en la casa todos y recoger las reacciones, a ver que decían los ancianos, los papás, los jóvenes..., toda esa cosa para complementar el librito.”*<sup>195</sup>

La tercera forma en que se utilizaba el Cuaderno de la Historia era en los centros juveniles que existían en cada comunidad:

*“En este caso lo que interesaba era impulsar el sentido crítico y la creatividad. Después de ver lo que dicen los mayores sobre el pasado con*

---

<sup>193</sup> Id.

<sup>194</sup> Id.

<sup>195</sup> Id.

*relación a algún tema, los jóvenes tenían que decir cómo se vivía ese tema en la actualidad, planteando contrastes: Mi abuelo y los mayores dicen..., pero en la televisión y en la empresa aparece esto otro.... Una vez señalada la diferencia se tenía que responder a estas preguntas: ¿Y tú, qué dices? ¿Qué es mejor de lo antiguo y qué es mejor de lo nuevo? Y por qué es mejor lo uno o lo otro, considerando siempre como superior lo que te ayude más a crecer como persona en convivencia solidaria y fraterna con los demás. Terminada esa parte todavía se tenía que sacar la conclusión en el sentido de ver qué cosas seleccionaban para actuar ellos como protagonistas en la construcción del futuro. Pero después de terminar esa muy interesante discusión, a veces presencié alguna, venía una parte muy entretenida que, habitualmente, quedaba para otro día.”<sup>196</sup>*

Esa otra parte, era donde los jóvenes tenían que poner en juego toda su creatividad, ahí radicaba parte importante del mensaje que se quería dar a Chiloé en general:

*“y ya después que habían hecho ya esto..., las reuniones largas y de varias veces, no una sola reunión ¿no?, y ahora conviértelo en mensaje..., ya..., ocupa tu creatividad, te gusta cantar..., ya bueno..., haz una canción, si te gusta hacer cuento, haz un cuento..., lo que más utilizaban era dramatizarlo y lo convertían en radioteatro..., y entonces era muy divertido, porque recursos técnicos no tenían, pero se las arreglaban con una creatividad..., y ahí los mismos periodistas que daban las jornadas fueron aprendiendo también que cosas eran convenientes..., porque al principio los periodistas..., bueno...: ya, hay que escribir el libreto..., para hacer después el radioteatro..., y hacer todo. Luego, se dieron cuenta que esto de hacerles escribir a los jóvenes que no eran periodistas y algunos apenas habían terminado la básica..., entonces, bueno..., vieron que resultaba mucho mejor la espontaneidad: oye mira, tú representa al padre, tú a la madre, este al abuelo..., bueno el mensaje que tenemos que dar que han*

---

<sup>196</sup> YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Op. Cit. págs. 8-9

*discutido ha sido este o esta otra cosa..., bueno ahora entonces organizamos aquí la discusión, la conversación sobre esto... Era muy divertido, los chicos decían: ya tú vienes a la casa llegas borracho y que se yo... qué es lo que dice un borracho cuando llega, ellos no necesitaban libreto..., y qué es lo que dice la señora [entre risas], qué libreto..., y era divertido porque cuando llega el borracho a la casa, llega borracho pateando el chancho, qué se yo, entonces ponía la grabadora al chancho [risas], nada de efectos especiales..., y que luego llegaba la micro y salían a la micro ahí a grabar el ruido de la micro..., era entretenido..., pero eso era muy valioso en el sentido de que era la vida que ellos tenían.”<sup>197</sup>*

Sin duda, algo muy importante para el Obispado, era que los niños y jóvenes pudieran seguir re-creando y también reconfigurar su propia vida para darla a conocer a las demás comunidades de Chiloé. Entonces, es ahí donde aparecía Estrella del Mar, cumpliendo con la tarea de comunicar a buena parte del archipiélago:

*“Cuando hacían la grabación, eso lo pasaban a la radio, y la radio lo transmitía, para que en los otros centros respondiesen, reaccionasen y entonces se [criticasen] entre ellos, porque había que plantear sentido crítico a los medios de comunicación y sobre todo en aquel tiempo donde los medios eran serviles a la dictadura, y no se atrevían a decir [nada]... [Se propiciaba] que ellos se dieran cuenta que tenían que plantear la vida de ellos, y la vida de ellos era la que tenían, no la que dijese este periodista o el otro, o esta ideología o la otra... Y se armaban muy bonitos esos intercambios [...] Entonces Radio Estrella del Mar era muy importante para eso, y luego, de ahí fue planteándose la necesidad de decir: oye es todo Chiloé el que tiene que tomar conciencia de que aquí hay un planteamiento, un modo de entender la vida, y de ahí ir planteándose [el tema de la] identidad cultural y la cultura propia.”<sup>198</sup>*

---

<sup>197</sup> Entrevista a Monseñor Juan Luis Ysern. [20 de noviembre de 2015]

<sup>198</sup> Id.

El trabajo que realizó el Obispado de Ancud, tanto con la radio, como con los Cuadernos de Historia, se puede sintetizar en la apertura de espacios para que los sujetos sociales participen y en general se comuniquen entre sí, abriendo una nueva era en la forma en que los sectores populares, en general, se insertaban en el mundo y cómo a través de su propia identidad cultural podían hacerle frente al avasallador sistema de dominación neoliberal.

Por otra parte, me parece, que toda la labor realizada por el Obispado, durante el periodo dictatorial, plantea importantes cuestionamientos a quienes realizamos de algún modo u otro un trabajo en el ámbito de las ciencias sociales, pero especialmente a los que nos hemos hecho partícipes de procesos históricos de nuestro tiempo, que cuestionan profundamente la herencia cultural que ha dejado la dictadura. En este sentido, tomaré las palabras que esgrime Miguel Millar en relación al rol que debe cumplir el periodista en un “esfuerzo de promoción social”, en el contexto de trabajo al interior de comunidades, que en realidad podría hacerse extensivo a cualquier persona que se desempeña en alguna ciencia social.: “Aquí, más que un periodista que habla a la comunidad, es un comunicador que la escucha y procura espacios donde la misma comunidad puede escucharse a sí misma. Entonces, la comunidad se encuentra, se reconoce y se organiza en un proceso que puede ser coordinado por el comunicador, quien ofrece este esfuerzo como un servicio a la misma comunidad.”<sup>199</sup>

Esta tarea puede realizarse, desde en una comunidad, como también en lo que hoy han llamado asambleas sociales, colectivos o sencillamente grupos de trabajo. Entendiendo que en estas formas de organización social, precisamente lo que se busca alcanzar es ese sentido de comunidad, que en algún momento se perdió, reemplazándolo por lo que Monseñor Ysern llamó masa de soledad.

---

<sup>199</sup> MILLAR, Miguel. Op. Cit. pág. 90.

### **3.7 Algunos alcances de los proyectos del Obispado de Ancud en dictadura.**

Monseñor Ysern, fue una de esas personas, que muy temprano en la inserción del sistema neoliberal –años 70 y 80– en la provincia, logra darse cuenta y prever el atropello que acarrearía a las distintas comunidades del archipiélago.

Los proyectos de carácter extractivista, como Astillas-Chiloé -finalmente frustrado-, o la introducción de la industria salmonera en el archipiélago, harían mutar los patrones culturales de una sociedad que hace no tanto tiempo vivía del trabajo solidario y recíproco, a través de sus mingas, medanes y reites, prácticas que obligaban a pensarse como comunidad, a socorrer al vecino cuando lo necesitaba, sabiendo que el día de mañana tendría una mano de vuelta. Esa forma de entender el mundo por parte de los chilotes, se contraponía profundamente al proceso de individuación y masificación que comenzaba a expandirse por todo el continente, al que Ysern denominó como *masa de soledades*.

Por lo mismo, fue sumamente necesario, buscar las maneras, en qué la vida en comunidad se preservara para hacer frente y cuestionar el neoliberalismo-extractivista que se instalaba en Chiloé, no solamente en el ámbito productivo, sino también cultural. En este sentido, el rol que cumplió el Obispado de Ancud, en el periodo en que fue dirigido por Monseñor Ysern, es de mucha trascendencia para empezar a comprender una historia contemporánea de Chiloé.

Tanto con la radio, como con los Cuadernos de Historia, el Obispado apuntó hacia el fortalecimiento y reconstrucción de un tejido social que rápidamente el sistema dominante comenzó a dañar, afectando de manera profunda el *sentido de minga* desarrollado durante siglos de historia.

Ahora bien, es importante visualizar, cómo algunos actores evalúan todos estos procesos llevados en conjunto con el Obispado, con la intención de ponderar los alcances que ha tenido éste trabajo en algunas comunidades del archipiélago.

Probablemente el caso de Aucar sea uno de los más paradigmáticos de todas las comunidades que trabajaron en torno a los proyectos de Radio Estrella del Mar.

Aucar es una pequeña comunidad rural, perteneciente a la comuna de Quemchi, de ella forman parte dos ex comunicadores populares y colaboradores del Cuaderno de la Historia de esa misma comunidad, José Paillaleve y Cristina Barría. A través de ellos, se logra apreciar la huella que dejó el trabajo realizado por FUNDECHI y Estrella del Mar, en torno al rescate de ese *sentido de minga* del cual se ha hablado tanto en esta tesis.

*“En relación a lo que tu decías, la huella a lo mejor que quedó, en Aucar sí se nota más, por el tema de que..., después de ser comunicadores populares, nosotros aparte, como decía José, también somos integrantes de un conjunto folclórico, que también sigue la misma onda, las mismas ideas de Monseñor, de preservar la cultura, las costumbres, las tradiciones, que lo hacemos a través de la música y la danza... Pero también, nosotros siempre estuvimos ligados al área ambiental, que era algo que también a él le motivaba, y pedía siempre que uno rescatara y cuidara lo nuestro. Y eso se hizo en la isla [Aucar]..., ”<sup>200</sup> [Cristina Barría]*

En el poblado de Aucar, existe una pequeña isla, que se une con la isla grande de Chiloé en los momentos de baja marea. En ella se desarrollan las principales actividades religiosas de la comunidad, ubicándose la iglesia y el cementerio. En los momentos de pleamar, la isla se une, a través de un puente que mide aproximadamente 800 metros. Durante varios años, el lugar permaneció sin ninguna mantención, provocando que la isla se plagara de malezas, basura y roedores.

Visualizando la situación precaria en que se encontraba la pequeña isla, el conjunto folclórico con los vecinos del sector, deciden levantar un proyecto para sanear el lugar y convertirlo en un parque botánico, con la intención de darle un mayor realce, a lo que consideraban como un símbolo de su historia. En definitiva, esa pequeña isla era el lugar en donde sepultaban a sus difuntos, por lo tanto, no podía mantenerse en esas condiciones. A partir de ahí, comienza un trabajo, voluntario y comunitario en función embellecer la isla, que permitiera seguir generando sentido de comunidad.

---

200 Entrevista José Paillaleve y Cristina Barría. [3 de marzo de 2016].

*“Todo el trabajo que se hizo, que era un trabajo voluntario, que lo hicimos nosotros sin ganar nada, solamente a través de proyectos, también la escuela se vinculó a ese trabajo, los profesores también entendieron lo importante de la labor de rescatar lo nuestro, trabajamos con estudios agrarios en un tiempo, que fueron también a ayudarnos a que se creara el parque botánico en la isla, a que la escuela tuviera un vivero forestal. Después nosotros también creamos un pequeño vivero, para mantener plantas que eran nativas y también buscamos de las zonas templadas de Chile. Entonces sí hubo una vinculación con la labor del Obispado, porque de ese trabajo que se hizo con Monseñor, hubieron muchas otras cosas que fueron como las raíces, a lo mejor no como equipo de comunicaciones, pero sí, como otras organizaciones, también dentro de la comunidad”<sup>201</sup>*  
**[Cristina Barría]...**

*“Bueno, y la cosa importante, que tal vez, nos enseñó Monseñor, es trabajar sin que tú seas remunerado. Hacer un trabajo voluntario, yo creo que todo lo que se hizo ahí en el equipo de comunicaciones fue a través de trabajo voluntario, todo lo que se hacía y, después eso se trasvasijó en lo que es el parque botánico, ahí trabajamos como 10 años, tratando de que la isla esté como esté, 10 años, a través de proyectos obviamente, porque no lo podíamos hacer así no más. A través de proyectos a la CONAMA, a Bosque Modelo Chiloé, al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Entonces en el último proyecto en el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, fue el mejor proyecto medioambiental que se hizo a nivel nacional, y ahí nos dieron un premio que consistió en 5 millones de pesos, porque me acuerdo que vino el jefe de este programa,*

*- Y nos dijo: ¿dónde ensayaban ustedes?*

---

<sup>201</sup> Id.

*Porque éramos un conjunto folclórico que estaba trabajando en el área medioambiental, medio raro, pero era así.*

*- Nosotros dijimos: en mi casa o en la casa de mi hermano que es el director.*

*- Me dijo: Pero esto..., acá no se puede ensayar, porque no está adaptado pa ensayar.*

*No era lo lógico, pero acá la mayoría del tiempo es invierno, tú no te puedes ir a un colegio, porque hace mucho frío, no te puedes ir a una sede social, porque también es muy complicado ensayar ahí, demasiado helado. Entonces lo que hacíamos era ensayar en las casas. Entonces él se llevó la inquietud,*

*- Y después nos dijeron: ya, ustedes se ganaron el premio, fueron el mejor proyecto evaluado, 5 millones de pesos. Con 5 millones de pesos, usted tiene que construir una casa de 6x4, para poder ensayar.*

*Era más o menos lo que nosotros habíamos conversado, y después hicimos un centro cultural con esa plata. Ahí también, Bosque Modelo buscó uno de los arquitectos más importantes que hay acá en Chiloé, que es Edward Rojas, él nos hizo el diseño, ese diseño costaba 700 mil pesos en esa época, y nos regaló el diseño. El terreno lo regalé yo, porque nosotros habíamos cotizado el terreno, pero el terreno nos costaba 3 millones ocho, cuando cotizamos el terreno, o sea tuvimos, como se dice..., que donar el terreno, para que se pueda construir el centro cultural, ahora es un tremendo centro que tiene 21 mts de largo con un salón espectacular.”<sup>202</sup> [José Paillaleve]*

...

*“Que obviamente también se ha ido haciendo con trabajo voluntario. O sea, el que construyó, ganó lo mínimo, nosotros lo tuvimos acá 6 meses trabajando, comida y alojamiento, todo gratis de parte de nosotros, para*

---

<sup>202</sup> Id.

*que pudiera trabajar. Y él nos cobró lo mínimo, que no hubiese cobrado jamás nadie esa plata que ganó en 6 meses. Eso lo pudo haber ganado en un mes o a lo mejor menos en otro lado. Pero todos de alguna forma,*

*- Dijimos: vamos, démosle, no importa que no ganemos nada, pero ya, ahí vamos a terminar ya.*

*Y así se hizo, de hecho es una tremenda construcción, últimamente postulamos a un proyecto que fueron del Fondo Social Presidente de la República y ahí pudimos terminarlo, estuvimos cuantos años así, techo, tingle, piso y baño, y el fogón que tenía al lado, pero faltaba el forro, las luces, todo, no estaba terminado, pero se terminó. Ahí lo ocupamos para ensayar y además se hacen eventos con la comunidad o gente de Quemchi.”<sup>203</sup> [Cristina Barría]*

En cierta medida ese era el sentido y el objetivo final que perseguían los distintos proyectos del Obispado, aunque realmente no es un legado que haya dejado el Obispado de Monseñor Ysern propiamente tal. Sino que el trabajo comunitario y solidario, el *sentido de minga* en el fondo, era lo que subyacía a la identidad socio-cultural de Chiloé. Por ende, todo el trabajo realizado a través de FUNDECHI y Estrella del Mar particularmente, se estructuró como una labor pedagógica y comunicativa, que se realizaba en conjunto con todas las comunidades del archipiélago, con el propósito de generar un dialogo permanente que reafirme la identidad del pueblo de Chiloé, pero por sobre todo cuestione el modelo de desarrollo que se imponía desde el sistema dominante.

En palabras de Angélica Rosas, la importancia de todos estos proyectos, radicaba en el proceso en sí mismo, no en los instrumentos, ya hayan sido la radio o los Cuadernos de Historia, trascendiendo los aprendizajes o auto-aprendizajes que se daban a partir de esos procesos.

---

<sup>203</sup> Id.

*“Te fijas, que son procesos tan interesantes que tú nunca los dejas, más allá del instrumento radio, más allá de las publicaciones, porque al final estas cuestiones son un pedazo de papel, si aquí lo que importa es lo que pasó durante la publicación de este libro, al final el libro es un libro no más. Entonces, no tenía que ver con los productos, si no que tenía que ver con los procesos, que también es un tema educativo bien interesante de decir, que pasaba en la visión que teníamos nosotros. Más importante era lo que había pasado en toda la construcción, que luego mandar una cosa a la imprenta.”<sup>204</sup>*

Por lo mismo, se habla de un proceso de resistencia y avanzada. Entendiendo, que no sólo se establecía un proceso para resistir los embates del sistema neoliberal, sino también, recrear la vida misma de Chiloé, apelando a los valores de su cultura. Ahí se estaba resistiendo, pero igualmente avanzando sin dejar de ser Chiloé, como proponía Monseñor Ysern.

---

204 Entrevista Angélica Rosas [9 de agosto de 2016]

## **Conclusiones (a modo de epílogo)**

### **- La dictadura y el proceso modernizador. La transición de una sociedad tradicional, a una sociedad de consumo.**

Gran parte del siglo XX, Chiloé se mantuvo ajeno a los cambios que el mundo o más bien los centros y capitales comenzaban a vivir a lo largo de América Latina. Procesos de urbanización e industrialización plagaban las grandes ciudades, el amontonamiento de la población ponía de manifiesto el andar acelerado de una era que comenzaba a parir nuevos actores sociales, como los pobladores y sus luchas contra la pobreza urbana. Pero la historia que se ha retratado hasta acá, parece no coincidir con ese siglo XX que nos muestran los grandes manuales de historia. Chiloé se mantuvo como una sociedad comunitaria y auto-determinada hasta bien entrado el siglo XX. Si bien, el Estado desarrollista e industrializador chileno, de los años 50 y 60, intentó un proceso de modernización de la economía chilota, a través de la instauración del puerto libre, finalmente terminaron primando las prácticas tradicionales como el medán y la minga, destinadas exclusivamente a la subsistencia de la comunidad en base al trabajo solidario y recíproco, sostenido por la ausencia<sup>205</sup> de una economía de carácter monetario.

No sería, hasta la instauración de la dictadura en 1973, pero especialmente hacia finales de la misma década de los 70, que Chiloé comenzó un proceso de inserción dentro del capitalismo global. Primero, a través del intento fallido del Proyecto Astillas-Chiloé, y luego a través de la llegada definitiva de la industria acuícola del salmón, que cambió drásticamente las formas de vida tradicionales que ostentaba buena parte del pueblo chilote. Rememoraremos brevemente estos dos procesos.

El Proyecto Astillas, pretendía explotar, a través de dos empresas japonesas, aproximadamente 119.000 hás. de bosque nativo, que anualmente se convertiría en, 1.250.000 toneladas de astillas, para asegurar el abastecimiento de las plantas de celulosa niponas, durante 4 años. Se pronosticaba la asignación de 2.535 empleos, lo que

---

205 No se puede hablar de una ausencia total de una economía de carácter monetario, pero sí, de una primacía de las prácticas tradicionales, por sobre las de una economía moderna.

significaba, los primeros indicios de una salarización de Chiloé, definitivamente, algo jamás planteado, por ninguna empresa privada, ni mucho menos estatal dentro de la isla. Astillas-Chiloé fue el primer remezón que tuvo la sociedad chilota. Los personeros de CORFO y ODEPLAN encargados del proyecto, llegaron al simposio organizado por FUNDECHI en 1978, vendiendo un proyecto que llevaría “desarrollo y modernización” a Chiloé, pero, ¿Cuál sería su costo? y, ¿Qué se estaba entendiendo por desarrollo?. Estas eran las preguntas que se hacía Monseñor Ysern, por medio del Obispado de Ancud y FUNDECHI, la fundación que se crea en 1975 para debatir y generar un trabajo de promoción en torno al desarrollo y la cultura de Chiloé.

En el momento que FUNDECHI organiza el simposio, Monseñor Ysern realiza un planteamiento que marcará profundamente su estadía en Chiloé, que es la defensa de la identidad cultural chilota, como una forma de ejercer contrapeso a la masificación que venía produciendo el sistema dominante y el insignificante dialogo que existía cuando se implementaban proyectos, como Astillas-Chiloé. Pero se debe tener claro, que no se estaba atendiendo a la defensa de la identidad cultural como una labor esencialista, en que se apelara a la inmovilidad de ella. De hecho, Monseñor Ysern planteaba precisamente lo contrario, en una línea de enriquecimiento cultural, a partir del dialogo efectivo, y no una falsa comunicación, en donde se imponían los términos del quehacer de Chiloé:

*“Son innumerables las veces que tuvimos que explicar que mantener la identidad no significa estar haciendo siempre lo mismo, sino ser siempre el mismo sin dejar de hacer los cambios propios del crecimiento. Esto es, manteniéndose siempre como sujeto activo del propio desarrollo. Si Chiloé se hace servil a la empresa o al poder que sea, se masifica. Al terminar la denuncia del Proyecto Astillas planteábamos como grito: CHILOÉ TIENE QUE CRECER, PERO SIN DEJAR DE SER CHILOÉ. Esto fue en 1978, en plena dictadura”<sup>206</sup>*

---

206 YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Op. Cit. pág. 6

Cuando las empresas japonesas se retiran del Proyecto Astillas, FUNDECHI comenzó a ver que la instauración del sistema neoliberal-extractivista, llegaría tarde o temprano para quedarse –como sucedió con la introducción de la salmonicultura–, por lo tanto, se debía evolucionar en las formas en que se hacía frente a este sistema. Ahí es donde aparecen las ideas de la radio y los Cuadernos de Historia.

La introducción de la salmonicultura en los años 80, abrió un proceso de cambios que transformó profundamente el modelo de sociedad chilota conocida hasta ese entonces. La salarización de su mano de obra, el crecimiento poblacional y la urbanización de sus principales ciudades, sumado a la invasión de la cultura del consumo, propiciada por los medios de comunicación masiva –o mejor dicho, de información masiva– y la publicidad, acechaba el “mundo de la vida” de Chiloé, generando una lucha entre el mundo moderno, urbano y globalizado, contra el modo de vida tradicional, rural y solidario. Sin lugar a dudas, la inserción de Chiloé en una economía de carácter global, trajo una serie de contradicciones internas en sus habitantes, haciendo convivir paradójicamente, el *sentido de minga* solidario con el egoísmo y competitividad del sistema dominante.

La urbanización, producto de la migración campo-ciudad dentro del mismo Chiloé, traería consigo una pérdida muy importante en su larga historia de autodeterminación, la soberanía alimentaria, que se había cultivado durante siglos en los campos del archipiélago, se extinguiría en el viaje que hacen las familias hacia las ciudades. A partir de ahí, comenzaron a desaparecer los distintos tipos de soberanía que ejercía el pueblo chilote. La soberanía económica, que se acababa con la salarización de la mano de obra, a partir de la instalación de la industria del salmón y todo el rubro de servicios que nace a partir de dicha explosión económica. Y quizás la más importante, la soberanía política, que respondía al, ¿qué hacer con el territorio?, una pregunta que ya no estaban respondiendo los mismos chilotes, sino los poderes transnacionales de las salmoneras, a través del *establishment* político, ya sea en el ámbito local, con los alcaldes y concejales, o en el ámbito nacional, principalmente por medio de los parlamentarios, quienes legislaban en función de los intereses de estas empresas.

Ante toda esta arremetida, de una nueva forma de entender el mundo, bajo las lógicas del mercado, la productividad y el consumo. El Obispado de Ancud, a cargo de Monseñor

Ysern, iniciaría durante los años 80, un proceso que criticara, el avasallador paso del nuevo modelo económico y social. A través, de medios que permitan al pueblo de Chiloé reencontrarse con su cultura y valorarla, como una forma de vida legítima, que cuestionara los valores propios de la nueva maquinaria neoliberal.

**- Los proyectos del Obispado, desde la resistencia hacia la avanzada. Un germen de movimiento social.**

La labor ejercida por el Obispado en los años 70 y 80 no alcanza a estructurarse como un movimiento social, pero sí poseía ciertas características de él, especialmente si se considera la labor educativa y comunicacional que el Obispado proyecta en distintas comunidades -en su mayoría rurales- de Chiloé.

Un movimiento social moderno, nace fundamentalmente desde actores sociales que buscan colectivamente una alternativa a los modelos y sistemas políticos, sociales o económicos que los oprimen y acorralan en sus márgenes. En el caso del Chiloé de los años 70 y 80, no existió un movimiento social que emergiera desde la misma comunidad chilota, sino que el Obispado de Ancud, levanta un proceso de resistencia y cuestionamiento a la dictadura y su modelo económico-social, a partir de un horizonte comunicacional y educativo que, se ha visualizado en esta tesis, a través de los proyectos planteados por FUNDECHI, y posteriormente por Radio Estrella del Mar.

En este sentido, la labor del Obispado -especialmente aquella ligada al plano educativo- instala un germen de movimiento social, entendiendo que esa dimensión educativa se centra en el auto-aprendizaje y reafirmación de una cultura propia basada en el *sentido de minga* capaz de cuestionar y contradecir las dinámicas sociales que impone el modelo económico neoliberal-extractivista.

Como propone Salazar: “La razón histórica que motoriza los movimientos sociales es, pues, una ‘cultura’ propia, que, en diversos grados, no es ni puede ser la misma del sistema dominante, puesto que la mayoría de los MS intenta ajustar por sí mismo, con sus propios diseños y herramientas, los desperfectos sectoriales de ese sistema, o cambiarlo por completo. Por tanto, el movimiento se inicia cuando los sujetos sociales perciben o sufren los dichos ‘desperfectos’, sigue cuando van desarrollando sus recursos culturales

estratégicos, y madura cuando, en un momento dado (<<oportunidad política>>) el movimiento emerge en el espacio público para realizar los cambios (parciales o totales) que señalan sus objetivos. Todo movimiento social implica, pues, una vida histórica temporalmente acotada (pasajera), y en él, como quiera que sea el resultado final de su intervención en el ámbito político, la sustancia real de su poder socio-político radica en la calidad y potencialidad histórica de la cultura propia que ha logrado consolidar. Y esto implica un proceso de aprendizaje colectivo”<sup>207</sup>.

Entonces, a partir de esta última cita, se puede situar la labor del Obispado en una etapa previa a la formación de un movimiento social, en donde se luchó por dar valor a la cultura chilota, en un momento histórico en que el sistema dominante la negaba y posicionaba como anti-moderna o contraria al progreso. Así se elaboraron diferentes métodos que permitieron cumplir con este objetivo, uno de ellos fue la creación de los Cuadernos de Historia de distintas comunidades de Chiloé, en donde se trabajó con distintos habitantes, desde ancianos hasta niños, buscando generar un dialogo dentro de la comunidad que permitiera darle valor a la historia de esos pueblos, pero por sobre todo poner en relieve una identidad socio-cultural chilota, de manera tal, que no se rompa el lazo que une la historia y cultura de padres y abuelos con las nuevas generaciones. Para el Obispo, éste también era el camino que servía para detectar los desperfectos del sistema, generando un sentido crítico en el contraste entre la historia de las comunidades y los nuevos procesos que se estaban desarrollando en Chiloé, como por ejemplo la instalación de la industria salmonera. Pero como se ha dicho, tenía que ver más con un proceso de concientización y auto-educación de la población a partir de las herramientas que el Obispado ofrecía a las comunidades para generar dialogo y discusión entre ellos mismos.

Se insistirá en que el desenlace de la labor realizada por el Obispado, apunta más hacia el rescate de una identidad socio-cultural chilota -al menos en el periodo que aborda esta tesis, años 70 y 80-, que a la constitución de un movimiento social. En este sentido, los proyectos que levanta el Obispado, tanto la radio -con sus comunicadores populares-, como los

---

207 SALAZAR, Gabriel. Movimientos sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política. Op. Cit. págs. 414-415.

Cuadernos de Historia, se relacionan con una corriente que se generaba a nivel latinoamericano y se vinculaba a la construcción de redes de tipo social, en donde la Iglesia Católica tuvo un papel crucial: “Han surgido en todos los países latinoamericanos (en un comienzo, alentados por las ONGs y la solidaridad internacional, hoy, por su propia autogestión) grupos que trabajan en auto-Educación Popular. Su acción va dirigida sobre todo a las redes sociales populares, y sus métodos se basan, precisamente, en el ‘enfoque en red’. Se trata de un ‘movimiento’ dentro de los movimientos, que data, más o menos, de 1980 (período dictatorial), y que ha tenido como objetivo, primero, <<reparar el tejido social dañado por las dictaduras>>, luego, constituir <<identidades colectivas>> y <<movimiento social>>, y últimamente, <<empoderar>> a la clase popular y la ciudadanía para resistir al modelo neoliberal y, luego, sustituirlo por otro”<sup>208</sup>. Si bien en Chiloé, no existía un movimiento, sí existía la intención de recuperar ese tejido social inherente a la construcción socio-cultural que Chiloé había cultivado durante siglos de historia y que en los años 80 se encontraba en un periodo de crisis<sup>209</sup>, cuestionada por el sistema neoliberal-extractivista que se instalaba en el archipiélago.

A modo de síntesis, la labor llevada a cabo por el Obispado de Ancud en los años 70 y 80 se inicia como un proceso de resistencia al modelo neoliberal-extractivista, que va decantando en un proceso comunicacional y educativo con pretensiones de recomponer el *sentido de minga* de Chiloé, para desde ahí cuestionar el sistema dominante.

Durante este periodo, se comenzó con el simposio organizado en torno al debate del Proyecto Astillas. Como primera actividad, se estructuró en función de una crítica abierta desde el Obispado a los principales agentes que levantaron este proyecto -CORFO y ODEPLAN-, plasmando por primera vez un enfoque ligado a los peligros que corría el ecosistema del archipiélago, pero también la cultura de Chiloé, al imponerse proyectos que avasallaban el poder de decisión que la comunidad tenía sobre su territorio, que en el fondo, era el ejercicio de soberanía que Chiloé había desarrollado a lo largo de su historia.

---

208 Ibíd. 434

209 Crisis identitaria que planteamos en el primer capítulo de esta tesis.

Finalmente, el simposio y todo el proceso que conllevó el derribo del Proyecto Astillas, se entiende como un proceso de resistencia, en donde el Obispado cuestionó el proyecto y, buena parte de la población chilota se hizo parte de la demanda, aunque más por su cercanía con la Iglesia Católica que por sus propias convicciones<sup>210</sup>.

Monseñor Ysern, alertado sobre esta situación, plantea un giro en la concepción del trabajo realizado por el Obispado hasta ese momento, entendiendo que el modelo neoliberal-extractivista había llegado para quedarse, por lo cual no podía resistirse únicamente desde una institución como la Iglesia. Así entonces, se comienzan a generar otras instancias de participación donde los protagonistas fuesen los actores que habitaban e intervenían en el territorio de Chiloé y no una institución que en cualquier momento podía cambiar de rumbo en relación a su vínculo con el territorio en donde se emplazaba<sup>211</sup>. Desde ahí comienza a manifestarse un horizonte proyectual ligado a los ámbitos de la comunicación y educación -tratados extensamente en esta tesis a través del rol cumplido por Radio Estrella del Mar y los Cuadernos de Historia-, que permitieran rescatar y afianzar una identidad socio-cultural y a partir de ella generar un pensamiento y sentido crítico en el contacto y escucha entre los distintos sujetos sociales de Chiloé. Pero también generar un proceso auto-educativo.

Ahora bien, hubo comunidades, donde todo este trabajo cobró más sentido que en otras. Como planteaba Angélica Rosas: en esa época no se entendían del todo los proyectos que proponía el Obispado, muchos creían que apuntaban únicamente al rescate de las tradiciones como un mero objeto que podía ser transformado incluso en objeto de consumo, pero no se veía en ellas un horizonte proyectual que pudiese generar cambios en el sistema dominante. En este sentido, la labor educativa tuvo mayor resonancia en algunas comunidades, como por ejemplo Aucar -caso que se revisó líneas atrás-, en donde la comunidad generó una batería de proyectos, llevados a cabo a partir del *sentido de minga*, auto-gestionando recursos y ejerciendo soberanía sobre su propio territorio. Si bien, este

---

210 Véase, capítulo 1 de ésta tesis, en donde se profundiza sobre la influencia de la religión católica en el proceso de conformación de una identidad cultural chilota.

211 Como de hecho sucedió. El año 2004 el Ex Obispo Ysern es removido de su cargo, dejando de lado todos los proyectos que hasta ese momento se habían implementado desde el Obispado, generando un viraje en el entendimiento de la labor que debía cumplir la Iglesia.

caso, no representa necesariamente un movimiento social, lo que sí demuestra es la concreción de un modelo social alternativo al sistema dominante, aunque haya sido en un campo muy acotado de la micropolítica, pero que apela a la conformación de relaciones sociales en base solidaria. Esto se vuelve de suma importancia, porque lo que se consigue es recuperar poco a poco un “mundo de la vida” que remonte terreno sobre las lógicas individualistas y de mercado del sistema dominante.

A pesar de las pequeñas victorias que puedan obtenerse en comunidades pequeñas, como Aucar, se debe ser cauteloso y comprender que ese micro modelo alternativo logra instalarse en los intersticios del modelo económico neoliberal, en donde el sistema permite que se generen ciertas lógicas solidarias y colectivas, mientras no se ponga en riesgo la estructura que da estabilidad al sistema.

Entonces, el desafío de estos pequeños procesos -visto con una perspectiva de futuro- es la expansión de ellos como alternativa al sistema dominante, lo que recién ahí podría transformarlos en movimientos sociales. En términos de Salazar: “el proceso revolucionario que puede desencadenar un MS no se define tanto, en esencia, por la acción destructora que proyecte sobre el sistema que lo oprime, sino por la capacidad expansiva del modelo social alternativo que ya lo articula por dentro. Por tanto, en el MS, el futuro utópico debe existir ya, en todo o en parte, como un presente realizado, valioso en sí mismo, sea como etapa de aprendizaje (el auto-aprendizaje es un componente central de cualquier modelo ‘alternativo’, lo mismo que la ‘participación social’) sea como acción soberana de imposición ‘política’ de la nueva sociedad que se propone”<sup>212</sup>.

Ahora bien, un movimiento social también se define en cuanto a la capacidad que tiene de enfrentarse al sistema y poder sobrepasarlo, rompiendo sus límites de compatibilidad respecto del avance de un modelo social alternativo, diría Alberto Melucci<sup>213</sup>.

---

212 SALAZAR, Gabriel, Movimientos Sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política. Op. Cit. pág. 418.

213 MELUCCI, A. y MASSOLO, A. La acción colectiva como construcción social. Estudios sociológicos. 9(26): 357-364, mayo-agosto de 1991. pág. 362

Por otra parte, en palabras del profesor Mario Garcés, “un movimiento social es siempre una acción colectiva que se constituye desde la sociedad civil, o desde lo social, para hacer visible el malestar y diversas demandas al Estado y sus instituciones y representantes, o a un oponente en la propia sociedad civil (los patrones, por ejemplo en el caso del sindicalismo). Lo propio de los movimientos sociales es la acción colectiva de quienes buscan expresar al conjunto de la sociedad su malestar y sus proyectos de cambio social.”<sup>214</sup>. Desde ésta perspectiva, recién se podría hablar de movimientos sociales en Chiloé a partir del año 2012, cuando en la comuna de Quellón se levantó la sociedad civil para exigir al Estado de Chile las mejoras de un servicio de salud público, que ni siquiera poseía un hospital de mediana complejidad en la comuna. La movilización se expandió por toda la provincia, con cortes de rutas, marchas masivas y la exigencia de una solución inmediata de las autoridades. El desenlace es similar al de todos los estallidos sociales de los últimos diez años; se terminó negociando una salida institucional al conflicto, lo que no parece descabellado, considerando que los objetivos de las manifestaciones tenían un carácter institucional, tomando en cuenta que las peticiones apuntaban hacia las mejoras de un sistema de salud administrado deficientemente por el Estado.

Pero ese estallido social, también reflejaba un malestar que se venía incubando desde hace algún tiempo. La industria salmonera había generado utilidades por millones de dólares en las dos décadas previas a la crisis del rubro por el virus ISA, depredando el ecosistema archipelágico y provocando daños medioambientales, sociales, culturales y económicos irreparables para provincia.

Buena parte de la población de Chiloé, al tomar conciencia de ésta situación, engendra un descontento social que se basa en una analogía básica en torno al modelo de desarrollo que la dictadura había impulsado en la provincia: “mientras unos pocos se llevan millones de dólares depredando el territorio, en Chiloé se mueren personas en una ambulancia camino a Puerto Montt, porque no existen hospitales de calidad.”. Entonces, a partir de esos

---

214 GARCÉS, Mario. El despertar de la sociedad. Movimientos sociales en América Latina y Chile. Santiago, Chile, LOM, 2012. pág. 17.

cuestionamientos, comienzan a aparecer a la luz pública masivos estallidos sociales, que colocan en jaque a los gobiernos de turno y, en definitiva, al sistema dominante.

Pero, ¿qué es lo que hay bajo esos estallidos sociales?, ¿cómo se estructuran?, ¿quiénes son sus principales actores?. Definitivamente son preguntas que apuntan hacia la elaboración de otra tesis, pero, como miembro participante en algunas organizaciones chilotas, intentaré acercarme hacia posibles respuestas, que igualmente puedan servir de guía para futuras investigaciones.

El 2011 marcó un hito en la historia de los movimientos sociales en Chile, no sólo por las marchas estudiantiles, sino también por los movimientos de carácter regional que comenzaban a levantarse a lo largo del país.

A principios de ese año, en Magallanes convergía un gran estallido social, que colocaba como bandera de lucha, “no al alza del gas”, considerando que hacia fines del 2010, “un proyecto de ley establecía las bases para un alza del 16,8% que ENAP, empresa del Estado de Chile encargada de su explotación y Gasco, empresa privada que distribuye el hidrocarburo, decidieron aplicar de manera unilateral a partir de febrero de 2011 en la Región de Magallanes, extremo sur del país. Todo esto, decidido a puertas cerradas entre las empresas y sin amplia discusión, lo que marcó el inicio de un conflicto en donde el pueblo de la Región paralizó por completo la zona.”<sup>215</sup>.

Desde ahí en adelante, distintas comunidades locales comenzaron a repensar la relación entre sus territorios y el modelo de desarrollo que se implementaba desde el poder central-transnacional, encendiéndose así la chispa de diversos estallidos sociales que han desestabilizado la institucionalidad gubernamental chilena. Entre ellos se encuentran, los conflictos de Aysén (2012), Quellón (2013), Calama (2012), Freirina (2012), Arica (2013), Tocopilla (2013), Chiloé (2016). Todos -o gran parte al menos-, atravesados por la defensa medioambiental, pero también por la intención de recuperar la soberanía sobre sus territorios.

---

215 JURICIC, M. y OBANDO, C. Conflicto por el Gas en Magallanes, Chile: movimiento social y recursos naturales. REBELA. 1(2): 180-200, 2011. Pág. 181.

Volviendo a Chiloé y, considerando que uno de los elementos esenciales de un movimiento social -según Garcés- es la acción colectiva, se hace necesario comprender cómo se generan lazos entre distintos actores, para dar vida a un movimiento social chilote<sup>216</sup> y de esa manera explicar estallidos sociales, como los del 2013 en Quellón o los de este 2016 en toda la isla.

Al comenzar una nueva década el 2010, Chiloé se impregnaría de nuevos aires. Muchos estudiantes que tuvieron que salir de la isla para entrar a la Universidad en los años 2000, volvieron al archipiélago con todo el bagaje político, académico y profesional que entrega el mundo universitario en sus diversos espacios -ya sean aulas, foros, conversatorios, pastos, cantinas, entre otros-, para radicarse en sus comunidades de origen y aportar desde su ámbito profesional. Pero también generando las primeras instancias ciudadanas de organización al interior del archipiélago, siendo una de las primeras, “*Creemos Movimineto*”, de la comuna de Ancud. Una organización que ha centrado su trabajo en función del diálogo con la comuna, abriendo espacios de participación social y apostando por la conquista de un lugar dentro del gobierno municipal. Lugar ganado el año 2012 con la elección de Rodolfo Norambuena como concejal de Ancud, rompiendo con las lógicas partidistas y de cuoteos políticos que generalmente prevalecen en las elecciones municipales.

En el año 2011 se crean las primeras asambleas sociales en algunas comunas de Chiloé. Compuestas en su mayoría por profesionales, que sin necesariamente haber nacido en la provincia, han hecho del archipiélago su lugar de trabajo y el espacio de acción para generar cambios dentro de un territorio con el cual han establecido profundos afectos. Estas asambleas sociales, se convirtieron en las encargadas de posicionar el conflicto de la salud, que estalló el 2013 en Quellón, y también han sido una de las principales gestoras de la discusión en torno a los diversos conflictos territoriales que se han instalado en la provincia,

---

216 Quisiera clarificar, que toda la exposición que se hará en relación al movimiento social de Chiloé, se estructura en función de mi experiencia como miembro de la Asamblea de Chilotes en Santiago y mi participación en los encuentros “Pensar Chiloé”.

tales como: la construcción del mall de Castro y la posible construcción del puente sobre el Canal de Chacao.

Fuera de Chiloé, también se han levantado Asambleas y Colectivos de chilotes exiliados de su tierra, principalmente por motivos de estudios universitarios y de búsqueda laboral, considerando las escasas oportunidades de trabajo que ofrece la isla, especialmente en algunos campos profesionales, como la ingeniería. Hasta el día de hoy se contabilizan al menos seis ciudades donde se han establecido este tipo de organizaciones: Puerto Montt, Valdivia, Temuco, Concepción, Santiago y Valparaíso. Las actividades que se han levantado desde éstos colectivos y asambleas, consisten fundamentalmente en un proceso de visualización a nivel nacional de las problemáticas del archipiélago, díganse de salud, educación, conectividad interna, medioambientales, entre otras. Por su parte, también se han transformado en espacios de encuentro entre chilotes, desde donde se discuten temáticas sobre el archipiélago, pero siendo aún más importante el rol aglutinador que cumplen sobre una comunidad disgregada en ciudades tan lejanas del calor hogareño de nuestra isla.

Desde otra vereda -la científica-, éstos últimos años se han conformado en Chiloé organizaciones enfocadas en el estudio y la defensa del territorio, entre ellas, CECPAN (Centro de Estudios y Conservación del Patrimonio Natural) y CESCH (Centro de Estudios Sociales de Chiloé). La primera, ha centrado su trabajo en “la conservación de los recursos naturales mediante la estimulación, participación y desarrollo comunitario. [Profundizando] en temas ambientales a través de herramientas creadoras de vínculos entre la conservación de la biodiversidad y el desarrollo social de comunidades en el archipiélago de Chiloé”<sup>217</sup>. Mientras la segunda, se auto-define como, “una organización no gubernamental, sin fines de lucro, autónoma, constituida a principios del año 2014, [que] emerge como una instancia teórico-práctica de investigación social en materias que competen soberanamente a los habitantes y comunidades del archipiélago”<sup>218</sup>, teniendo

---

217 CECPAN. Quiénes Somos. [en línea] <<http://cecpan.org/nosotros/quienes-somos/>> [consulta: 06 septiembre 2016].

218 CESCH. ¿Quiénes somos?. [en línea] <<http://www.territoriocesch.com/nuestro-equipo>> [consulta: 06 septiembre 2016]

como objetivo principal “Fortalecer el sentido de territorio en el archipiélago de Chiloé mediante la investigación social y la vinculación responsable con sus habitantes y comunidades.”<sup>219</sup>.

Ambas organizaciones, han realizado diversas actividades en donde se vinculan en torno a comunidades rurales y urbanas del archipiélago, con la intención de generar investigación en sus respectivas áreas de trabajo, pero por sobre todo para que en esos vínculos las comunidades en que se interviene, logren una auto-comprensión de su territorio.

Hasta acá, se han mencionado una serie de organizaciones que poseen como elemento común su conformación a partir de una raigambre identitaria-cultural que define sus líneas de acción respecto del qué hacer con el territorio. Pero no se ha abordado uno de los principales ejes que aglutina y da sentido a la acción colectiva de éstas organizaciones, con esto se hace referencia al encuentro de agrupaciones sociales-territoriales, “Pensar Chiloé”. Definida como: “Un grupo de chilotes que nos sentimos fuertemente representados por nuestra cultura, comprometidos con nuestro pasado, presente y futuro como comunidad, autoconvocándonos para ponernos a disposición, junto a nuestras organizaciones sociales y territoriales, para generar un espacio de encuentro y de dialogo permanente, intercambiando experiencias con otros chilotes, y organizaciones autónomas del archipiélago de Chiloé, sin otro compromiso que las ganas de construir soberanía y dignidad entre todos los que nos sentimos parte de nuestra historia”<sup>220</sup>

El primer encuentro se realizó en el mes de febrero de 2013 en la comuna de Ancud, desde ahí en adelante se ha organizado de manera ininterrumpida en distintos lugares de la provincia, apuntando fundamentalmente a la discusión y comprensión de los diversos conflictos con el sistema dominante, desde la posible instalación de un puente en el Canal de Chacao, hasta la inminente llegada de la industria minera al archipiélago. Pero, más allá de eso, “Pensar Chiloé”, se ha convertido en un encuentro para elaborar estrategias que permitan cuestionar el modelo de desarrollo neoliberal-extractivista y, a la vez enlazar solidaridades entre las distintas organizaciones con el objetivo de avanzar en la

---

219 Id.

220 Pensar Chiloé. Quienes Somos. [en línea] <<http://www.pensarchiloe.tk/>> [consulta: 06 septiembre 2016]

construcción de un modelo social alternativo en función de una identidad socio-cultural chilota, convocando a una amplia gama de actores territoriales, desde comunidades huilliches, hasta las mismas organizaciones, de las cuales se ha hecho mención en las últimas líneas de esta tesis.

Muy probablemente se hayan quedado muchas organizaciones en el tintero, pero la idea era mostrar un panorama general de cómo se ha configurado el movimiento social chilote en estos últimos años, acompañando y también ayudando a levantar los grandes estallidos sociales del 2013 y de éste 2016.

Por ahora, sólo queda preguntarse cuáles serán los desafíos para los nuevos movimientos sociales. Quizás articularse con todos los demás movimientos regionales y locales que adolecen de problemáticas similares y, por otra parte, generar aún más vínculos hacia el interior de una comunidad chilota aparentemente cada día más descontenta. Quizás en éste último punto, el desarrollo de esta tesis cobre sentido, para rescatar el espíritu de los procesos comunicacionales y auto-educativos planteados por el Obispado, con el objetivo de contribuir al rescate de las memorias locales, entendiendo que: “organizadas como cultura viva y cotidiana, es y será la que da y dará certezas para la acción. La que desarrollará el poder social necesario para construir, desde abajo, el futuro. El poder no existe ensimismado en un lugar supino. No está, como tal, en la ley. No está en el Estado. Tampoco en los partidos. Está donde la comunidad basal, dialogando en camaradería, se educa a sí misma. El poder histórico surge de la autoeducación comunitaria. De la ciencia popular hecha carne cotidiana.”<sup>221</sup>. Siendo ésta, una de las formas posibles en que Chiloé crezca, sin dejar de ser Chiloé.

---

221 SALAZAR, Gabriel, Movimientos Sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política. Op. Cit. pág. 396

## Bibliografía

- ABALOS K, José. Crecimiento regional versus la comunidad. Chiloé: Un caso de autoconfianza colectiva regional. Revista EURE. 12(34-35): 9-34, 1985.
- AMTMANN, C y BLANCO, G. Efectos de la salmonicultura en las economías campesinas de la Región de Los Lagos, Chile. Revista Austral de Ciencias Sociales, (5): 93-106, 2001.
- BARTON J., Arnt, Floysand. Alvaro, Román. La doble jerarquía del desarrollo económico y gobierno local en Chile: El caso de la salmonicultura y los municipios chilotes. EURE, 36(108): 123-148, Agosto 2010.
- BARTON, Jonathan. ¿Revolución Azul? El impacto regional de la acuicultura del salmón en Chile. EURE. 22(68): 57-76, Abril 1997.
- BOISIER, Sergio. Chile: la vocación regionalista del gobierno militar. EURE. 26(77): 81-107, mayo. 2000.
- CANCINO, Hugo. La Iglesia Católica y su contribución a la reconstrucción de la democracia en Chile 1973-1989. Revista del CESA (2), 2001.
- CÁRDENAS, Renato. El mediterraneo chilote. En: RODRÍGUEZ, Osvaldo y SUÁREZ, Zenaida (eds.). Insularidad e imaginario intercultural en Canarias-Chiloé (Ecos de un Encuentro). Concepción, Chile, Ediciones LAR, 2013.
- CÁRDENAS, Renato. La saga del pueblo chilote: tensiones externas e identidades. En: MONTECINO AGUIRRE, Sonia. Revisitando Chile. Identidades, Mitos e Historias. Santiago, Chile. Comisión Bicentenario, Presidencia de la República de Chile, 2003.
- CESCH. ¿Quiénes somos?. [en línea] <<http://www.territoriocesch.com/nuestro-equipo>> [consulta: 06 septiembre 2016]
- CECPAN. Quiénes Somos. [en línea] <<http://cecpa.org/nosotros/quienes-somos/>> [consulta: 06 septiembre 2016].
- COMUNIDAD de Catrumán. Cuaderno de la Historia de Catrumán. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1989. 95p

- COMUNIDAD de Chonchi. Cuaderno de la Historia de Chonchi. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1985.
- COMUNIDAD de El Palomar. Cuaderno de la Historia de El Palomar. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1988. 79p
- COMUNIDAD de Melleico. Cuaderno de la Historia de Melleico. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1986. 28p
- COMUNIDAD de Notuco. Cuaderno de la Historia de Notuco. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1986.
- COMUNIDAD de Quilipulli. Cuaderno de la Historia de Quilipulli. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1986. 35p
- COMUNIDAD de Trincao. Cuaderno de la historia de Trincao. Ancud, Chile, Obispado de Ancud, 1989. 71p
- DAHSE, Fernando. Las identidades culturales; algunas aclaraciones conceptuales. Santiago. Estudios Sociales, 69:, 1991.
- FUNDACIÓN Diocesana para el Desarrollo de Chiloé. Debate en torno al proyecto Astillas-Chiloé: Aporte y compromiso cristiano en un proyecto de desarrollo. Ancud, 1978.
- FUNDACIÓN Pumalín. La Agonía 2.0. Puerto Varas, Chile.
- FUNDACIÓN Radio Estrella del Mar. Quiénes somos. [en línea] <<https://radioestrelladelmar.wordpress.com/acerca-de/>> [consulta: 15 de marzo de 2016]
- GARCÉS, Mario. El despertar de la sociedad. Movimientos sociales en América Latina y Chile. Santiago, Chile, LOM, 2012.152p
- ILLANES, María Angélica. La cuestión de la identidad y la historiografía social popular. En: GARCÉS, Mario (coordinar). Historias locales y democratización local. ECO, Santiago, 1993.
- JURICIC, M. y OBANDO, C. Conflicto por el Gas en Magallanes, Chile: movimiento social y recursos naturales. REBELA. 1(2): 180-200, 2011.

- LARRAÍN, Jorge. El concepto de identidad. Famecos. (21): 30-42, agosto 2003
- LARRAÍN, Jorge. Etapas y discursos de la identidad chilena. En: MONTECINO AGUIRRE, Sonia. Revisitando Chile. Identidades, Mitos e Historias. Santiago, Chile. Comisión Bicentenario, Presidencia de la República de Chile, 2003. pp. 67-73
- MACBRIDE, Sean. Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo. 2° ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- MELUCCI, A. y MASSOLO, A. La acción colectiva como construcción social. Estudios sociológicos. 9(26): 357-364, mayo-agosto de 1991.
- MILLAR, Miguel. Radio Estrella del Mar. Un medio de comunicación al servicio del desarrollo. Uach, Chile, 1996.
- MOLANO, Olga. Identidad Cultural. Un concepto que evoluciona. Opera. (7): 69-84, 2007.
- MONTIEL, Dante. Origen y formación de la singularidad cultural de Chiloé. En: RODRÍGUEZ, Osvaldo y SUÁREZ, Zenaida (eds.). Insularidad e imaginario intercultural en Canarias-Chiloé (Ecos de un Encuentro). Concepción, Chile, Ediciones LAR, 2013.
- PENSAR Chiloé. Quienes Somos. [en línea] <<http://www.pensarchiloe.tk/>> [consulta: 06 septiembre 2016]
- RAMIS, Álvaro. Las iglesias y la dictadura chilena. Elementos para una hermenéutica histórica. Le Monde Diplomatique, septiembre de 2013.
- RODRIGUEZ, Clemencia. El Obispo y su Estrella: Comunicación ciudadana en el sur de Chile. Redes.com. (4):, 2007.
- SALAZAR, Gabriel y Benítez, Jorge. Autonomía, Espacio y Gestión. El municipio cercenado. Santiago, LOM ediciones, 1998.
- SALAZAR, Gabriel y Pinto Julio. Historia contemporánea de Chile I. Santiago, LOM ediciones, 1999.

- SALAZAR, Gabriel y Pinto, Julio. Historia Contemporánea de Chile III. La economía: mercados, empresarios y trabajadores. Santiago, Chile. LOM Ediciones. Octubre, 2002.
- SALAZAR, Gabriel, “Transformación de Sujeto Social Revolucionario: desbandes y emergencias”. En: Actuel Marx Intervenciones N°1, Santiago de Chile, Le Monde Diplomatique & U. ARCIS, 2003.
- SALAZAR, Gabriel. Del poder constituyente de asalariados e intelectuales (Chile, siglos XX y XXI). Santiago, LOM Ediciones, 2009.
- SALAZAR, Gabriel. Movimientos sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política. Uqbar EDITORES, 2012.
- TERRITORIOS rurales y neoliberalismo en Chile. Conflictos económicos y sus expresiones políticas en zonas vitivinícolas, forestales e industrias salmoneras por Matías Calderón “et al”. Cuadernos de Antropología Social, (38): 153-176, Octubre 2013.
- TORRES Vera, Nelson Ariosto. El cooperativismo y el mejoramiento de las condiciones socio-económicas del campesinado de la Isla de Chiloé. Memoria (Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales). Santiago, Chile. Universidad de Chile, Escuela de Derecho, 1968.
- URBINA, Rodolfo. Castro, Castreños y Chilotes. 1960-1990. Valparaíso, Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso de la Universidad de Valparaíso, 1996.
- URBINA, Rodolfo. Gobierno y sociedad en Chiloé Colonial. 2° edición. Valparaíso, Chile. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Segunda edición, 2013.
- VALENZUELA, Esteban. Alegato histórico regionalista. Santiago, Ediciones SUR, 1999.
- VERGARA, Nelson. Complejidad y Cultura en la Filosofía Intercultural Latinoamericana. (Notas para una comprensión de las identidades culturales en el Chiloé del siglo XXI). ALPHA. (26): 233-243, julio 2008
- YAÑEZ Rojas, Rodrigo. Transformaciones identitarias en el archipiélago de Chiloé. Una discusión en torno al concepto de identidad y su relación con los procesos de cambio. Tesis

(Grado de antropólogo social). Santiago, Chile. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, 2010. 92h.

- YSERN, Juan Luis. ¿A dónde vas Chiloé?. Discurso presentado en: Premiación Colegio de Arquitectos de Chiloé: 11 de febrero de 2014. Nercón, Chiloé.

- YSERN, Juan Luis. DD.HH desde Chiloé. [documento inédito].

- ZIBECHI, Raúl. Consecuencias del “milagro chileno”: Las salmoneras y la privatización del mar. [en línea] Programa de las Américas. Un nuevo mundo de acción y comunicación para el cambio social. 17 de agosto, 2009. <<http://www.cipamericas.org/es/archives/1820>>