

PRÓLOGO

Chiloé: esbozos de un pensamiento de islas
(a propósito del bicentenario de la incorporación de Chiloé a Chile)

Chiloé: Sketches of an Island Philosophy
(on the occasion of the bicentennial of Chiloé's incorporation into Chile)

SERGIO MANSILLA TORRES^a

^a Profesor Emérito. Universidad Austral de Chile, Chile.
sergio.mansilla@uach.cl

I. 200 AÑOS NO ES NADA, ¡QUÉ FEBRIL LA MIRADA!...

El 22 de enero de 1826 oficialmente Chiloé es incorporado a la República de Chile. Tres días antes, el 19 de enero, se había firmado el histórico Tratado de Tantauco, documento en el cual se establecen las condiciones en que quedaría el bando derrotado —las tropas realistas chilotas y los habitantes civiles en general— luego de la capitulación de ejército isleño realista. Ante la superioridad numérica y, sobre todo, de recursos bélicos de ejército chileno expedicionario, comandado por el general Ramón Freire, el ejército chilote realista, no tuvo más remedio que reconocer y aceptar la derrota, no sin antes ofrecer dura resistencia contra quienes eran entonces invasores de Chiloé. La conquista de Chiloé (o caída de Chiloé, según se mire), calificado como “el último bastión español en el continente” (a excepción de Cuba y Puerto Rico, habría que decir), significó “la consolidación de la independencia de América” (en realidad de la América Hispana). Es, al menos, lo que se dice en un artículo, fechado el 5 de junio de 2014, disponible en el sitio web de la Armada de Chile.¹ El artículo no abunda en detalles; apenas se detiene en datos históricos fundamentales, haciendo notar, eso sí, que, tras la derrota de Freire en su primer intento de conquistar Chiloé, en marzo de 1824, su gobierno “se impuso la misión de preparar una tercera [expedición]”. Recordemos que en febrero de 1820 hubo un primer intento de ocupación chilena de Chiloé, esta vez bajo las órdenes de Lord Thomas Cochrane, quien, a diferencia de lo que había conseguido en Valdivia, fracasó en su intento. Claramente Chiloé no fue un hueso fácil de roer para las tropas de la recién nacida República de Chile. Y eso que el archipiélago había dejado de recibir apoyo logístico de la Corona prácticamente desde 1818, convirtiéndose desde entonces, de hecho, en un lejano territorio español de ultramar abandonado a su suerte.

¹ “Incorporación de Chiloé a la Soberanía Nacional - 22 de enero de 1826”, en <https://www.armada.cl/tradicion-e-historia/principales-acciones-nauales/la-guerra-de-la-independencia-1810-1826/incorporacion-de-chiloe-a-la-soberania-nacional-22-de-enero-de-1826> [30-04-2026].

No es aquí la ocasión para entrar en detalles históricos; ámbito en el que, por lo demás, estoy lejos de poseer los conocimientos y competencias necesarias para una empresa de semejante naturaleza. Quisiera, en este prólogo, detenerme apenas en algunos aspectos puntuales del lento y trabajoso proceso de incorporación de Chiloé a Chile. Como el lector podrá ya barruntar, la incorporación de Chiloé a Chile no culminó el 22 de enero de 1826; al revés, vendría un largo procesos de “chilenización” cuya finalidad última será arrancar de raíz el sentimiento chilote de saberse (y ser) parte del Reino español, asegurando, así, que a los habitantes chilotes no se les ocurra declararse nuevamente “españoles”, o “realistas” cuando menos, y se adscriban definitivamente, a perpetuidad, a la condición identitaria de “chilenos”. Y cuando escribo “chilotes”, me refiero a todos los habitantes insulares, blancos, mestizos, indígenas, que en algún momento de la historia fueron súbditos de la Corona española, más allá si todos, o solo algunos, llegaron a comprender los alcances de esta condición, o más allá de si a la Corona le importaba de veras (suponemos que sí, dada la ubicación estratégica de Chiloé) mantener esta lejana posesión en la que la cristiandad tenía su límite geográfico más extremo.

Como sea, es significativo que en el artículo 1° del mencionado Tratado expresamente se diga: “La provincia y Archipiélago de Chiloé con el territorio que abraza y se halla en poder del ejército real, será incorporado a la República de Chile como parte integrante de ella *y sus habitantes gozarán de la igualdad de derechos como ciudadanos chilenos*” (énfasis mío).² Como puede verse, en la redacción del Tratado no se hace distingo alguno entre los habitantes chilotes: todos, sin excepción, gozarán de los beneficios y derechos que correspondan en tanto ciudadanos chilenos. A mayor abundamiento, en los puntos 6 y 7 del mismo documento se alude al respeto irrestricto de los bienes y propiedades de los chilotes, sean estos miembros del ejército real o no. Dice el artículo 6°: “Los equipajes, propiedades y demás bienes, así muebles como raíces, de todos los individuos del ejército real, serán inviolablemente respetados”; respeto que no se limita a miembros de ejército real que acababa de capitular. En artículo 7 se estipula que “lo serán igualmente [respetados] los bienes y propiedades de *todos* los habitantes que se hallen actualmente en la provincia” (énfasis mío). Sería tema de un exhaustivo estudio determinar si el Estado chileno realmente respetó o hizo respetar los términos del Tratado a lo largo del siglo XIX y XX. Sospecho que en esto hay mucho paño que cortar, especialmente en lo que concierne a las tierras habitadas por indígenas, quienes, de una manera u otra, a menudo por desconocimiento de estos acerca de leyes y reglamentos de propiedad (hasta entrado el siglo XX, el analfabetismo era la norma, sobre todo entre la población indígena), o por triquiñuelas leguleyas de tinterillos

² Se trabajó con la versión en línea disponible en el sitio del Archivo Nacional del Gobierno de Chile: <https://www.archivonacional.gob.cl/noticias/archivos-para-comprender-el-bicentenario-de-chiloe-y-el-fin-del-dominio-espanol-en-chile> [28-05-2026]. Allí se puede observar la copia fotográfica del documento original y su respectiva transcripción. El tratado consta de un breve texto introductorio y 13 artículos ratificados por Ramón Freire y Antonio Quintanilla.

o funcionarios indolentes, o por falsas acusaciones de brujería (por ejemplo),³ terminarían viendo severamente mermados sus territorios o, si no sus territorios, sus posibilidades de acceder a servicios del Estado chileno.⁴ El dominio español legó en tierras americanas un orden social estamental, muy desigual, que las nuevas repúblicas no hicieron sino continuarlo e incluso profundizarlo aún más, particularmente en el siglo XIX e inicios del siglo XX, cuando la expansión y consolidación de los Estados nacionales se hizo, en muchos casos, a costa de arrebatarles a los indígenas sus territorios ancestrales y “reducirlos” a la miseria (también, claro está, mediante guerras entre naciones). Sabido es que las clases dirigentes de las nuevas repúblicas ocuparon los sitios de privilegios que antes ocupaban los españoles de origen peninsular y sus descendientes directos. Las guerras de independencias no fueron revoluciones populares en absoluto.

Chiloé no sería la excepción. Pero hay peculiaridades identitarias que no pueden pasarse por alto. Su aislamiento (que estuvo lejos de terminar con su incorporación a Chile), su carencia de riquezas minerales en un grado que despertara el apetito de capitales transnacionales, su pobre o nula infraestructura caminera (navegar se hacía absolutamente imprescindible), su singular identidad religiosa y mítica que colisiona frontalmente con la mentalidad “ilustrada” racionalista de los Padres de la Patria y de la clase dirigente decimonónica, dio paso a manera de ser chilota bastante refractaria a una cierta chilenidad construida desde la hacienda de la Zona Central del país, consolidando, en su lugar, un proceso identitario basado en la continuidad de la memoria proveniente de los tiempos “españoles” con su compleja trama de mestizajes culturales de todo orden. Con todo, Chiloé se volvió una importante zona de paso para la navegación comercial (por lo menos hasta la apertura del Canal de Panamá en agosto de 1914) y, 17 años después de su anexión a Chile, fue la plataforma desde donde se lanzaría la ocupación chilena de la Patagonia (Región de Magallanes) y la consiguiente fundación de Punta Arenas de 1848, luego de la primera colonia de chilenos y chilotes, dos mujeres isleñas entre ellos (Venancia Elgueta e Ignacia Leiva) y 21 varones, en septiembre de 1843 en la punta de Santa Ana, en cuyas cercanías, en diciembre de ese mismo año, se terminaría de construir el Fuerte Bulnes.⁵

³ “En 1880, el gobernador Martiniano Rodríguez decidió enjuiciar a la poderosa sociedad de brujos conocida como “La Mayoría”. Ésta se había establecido en Chiloé desde principios del siglo XIX y llegó a tener un considerable poder sobre la población. “La Mayoría” era una institución que surgió de la necesidad de reglar la hechicería en el archipiélago, y contaba con una extensa red de “funcionarios” cuya organización imitaba la del Estado chileno” (*Memoria Chilena*, entrada “Juicio a los brujos de Chiloé”). Ver *Juicio a los brujos de Chiloé* de Mauricio Marino y Cipriano Osorio.

⁴ Véase al respecto la entrevista al historiador Martín Correa realizada en enero de 2026: “De Tratado de Tantauco al despojo hacia los pueblos originarios de Chiloé”, disponible en YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=gZl3xWD9Wgw&t=249s> [28-05-2026]. Correa, con datos históricos precisos, deja en claro que el Estado chileno no respetó el Tratado de Tantauco, como tampoco el Tratado de las Canoas, en Osorno.

⁵ Para una primera información sobre este viaje, ver “El viaje de la goleta Ancud: El establecimiento de la colonia”, material educativo en línea (Museo de Ancud, https://www.museodeancud.gob.cl/sites/www.museodeancud.gob.cl/files/images/articles-97290_archivo_01.pdf).

II. 1826: UNA HERIDA EN LA MEMORIA IDENTITARIA DE CHILOÉ

Benjamín Vicuña Mackenna en la “Introducción” de su relación sobre *Las campañas de Chiloé* (1856) califica de “curioso fenómeno, que a primera vista parece extraordinario” (IV), la enconada resistencia de los chilotos a incorporarse a Chile luego de que Chile se independizara de España y se consolidara como república. A diferencia del Chile central, ya independiente desde abril de 1818, en los aislados territorios insulares de Chiloé y sus áreas continentales adyacentes (que entonces pertenecían a Chiloé) se mantuvieron en pie de guerra contra los revolucionarios republicanos nada menos que por 11 años, desde 1813-4 a 1825. Según Vicuña Mackenna, esto tiene “una explicación sencilla: lógica cuando se examinan los antecedentes históricos de Chiloé, i su aislamiento” (IV). En esencia, la explicación de Vicuña Mackenna se sostiene en la tesis de que la sociedad chilota de circa 1820 era en extremo atrasada, incapaz —se deduce de sus juicios— de enterarse de lo que estaba ocurriendo con el imperio español, el que se desmoronaba irremediabilmente en América, y, sobre todo, incapaz de atender a los alcances benefactores de lo que el historiador decimonónico llama la “revolución” chilena independentista. Chiloé, por su estado de atraso y la falta de medios de comunicación no alcanzaba “a gozar de algunas de las luces de una civilización harto mas avanzada” (V)⁶.

Sus pobladores —nos dice el historiador— carecían de muchos de los primeros elementos de la civilización: no conocían siquiera el arado para cultivar sus campos, ni la sierra para cortar los árboles de sus bosques, que formaban la principal fuente de su riqueza (IV-V).

Sorprendentemente, en unos pocos renglones más adelante, afirma que “sus habitantes [los de Chiloé] eran chilenos por oríjen, porque sus antepasados, indígenas i españoles, habían salido de nuestro territorio” (V). Lo dice como si ser chileno fuera una realidad dada de suyo, aun antes de que existiera el país llamado Chile como entidad política y soberana en condiciones de otorgar nacionalidad a sus habitantes. El argumento de que los antepasados, al ser indígenas y españoles, determinan ipso facto la condición de “chilenos” a sus descendientes, repite, en verdad, un lugar común que hasta hoy se oye: los chilenos somos una raza noble heredera del arroyo indígena (mapuche, sobre todo) y del valor heroico y cristiano de los españoles, idea cuya génesis puede rastrearse hasta en *La araucana* (1569, 1578 y 1589), de Alonso de Ercilla. Al describir el Chiloé de los años de 1820, Vicuña Mackenna menciona una serie de falencias en los terrenos de la educación, industrias, conocimiento de la contingencia; todo como consecuencia del aislamiento geográfico y cultural, según él, interesadamente estimulado por la Corona española. Y de aquí deriva la tesis de que los chilotos, crédulos y sencillos, abrazaron el bando equivocado.

⁶ Se cita siguiendo la ortografía de la época.

Los sencillos habitantes de Chiloé creyeron todo esto [alude a una comunicación del virrey del Perú en la que desacreditaba el movimiento independentista]⁷. En vez de abrazar la causa de la revolución, que había de producir tan importantes cambios en aquella provincia, ellos se mantuvieron fieles a la dominación española, miraron con mal ojo los trastornos gubernativos efectuados en las colonias del continente, i se declararon más tarde en decididos partidarios de los opresores de Chile.

Los cuerpos chilotes constituyeron la principal base del ejército realista que invadió a Chile en 1813. Ellos pelearon con valor i decisión en cien combates, sufrieron privaciones i fatigas de todo jénero, sin recibir ni sueldo ni recompensa, i fueron más tarde al Perú a someter a los insurjentes del Cuzco. Por una amplificación, que explica mui bien la importancia de los servicios que esos batallones prestaron entónces a la causa del rei, los documentos públicos de aquella época daban el apodo del ejército chilote al que mandaban los jefes españoles (VI-VII).

Cito en extenso, pues me parece, que las palabras de Vicuña Mackenna ilustran bien un hecho histórico indementible: en la guerra de independencia de Chile los batallones chilotes tuvieron una importancia capital, primero, en la reconquista de Chile por parte de la Corona y, luego, en la porfiada y hasta cierto punto exitosa resistencia de los chilotes contra los intentos de Chile de ocupar el archipiélago y anexionarlo a la República. Al mismo tiempo, resulta poco y nada creíble que semejante denuedo promonárquico se explique por el (presunto) atraso y la ignorancia de la población chilota de la época. Todo indica que fue una opción político-militar asumida con total conciencia de los sacrificios y perjuicios que ello podría conllevar, como en efecto conllevó. Chiloé no fue parte de Chile sino hasta el 22 de enero de 1826, tres días después de la firma del Tratado de Tantauco. Ciertamente los chilotes no tenían razones para simpatizar con el independentismo chileno; al fin de cuentas el movimiento independentista y sus conflictos era un asunto de Santiago, de Valparaíso, de Concepción por el sur, de La Serena por el norte, cuando mucho. Y para Chiloé, que además administrativamente dependía desde 1767 del Virreinato de Lima, estos territorios de Chile pertenecían literalmente otro país: un país enemigo, para más señas. La independencia era, además, un asunto que importaba sobre todo a criollos chilenos en condiciones de hacer negocios con potencias extranjeras enemigas de España: Inglaterra, Francia, en Europa, y Estados Unidos, en América. Chiloé había sido desde 1567 una plaza militar encargada de defender la extrema frontera austral del imperio español en América del Sur, y siempre fue muy importante para las autoridades peninsulares contar con la fidelidad de su población.

Para el Chile central metropolitano, a lo largo del siglo XIX y hasta los primeros años del siglo XX, Chiloé resultaba una especie de enigma: nunca se entendió por qué Chiloé fue tan refractario a la causa independentista. Simplemente se asumió como verdad

⁷ “Los facciosos de Chile i Buenos-Aires, decia el virrei del Perú, no saben lo que hacen ni a donde van a parar. Dos o tres malvados los dirijen para elevarse; i ellos cambian de gobierno por ignorancia i sin comprender que se hacen culpables del atroz delito de infidelidad” (Citado por Vicuña Mackenna, VI).

que por el atraso y la incivilización, causados por el colonialismo español —un sistema retrógrado, se supone— que mantenía a los suyos en las tinieblas de la ignorancia, los chilotes defendieron al rey español, y esto funcionó como explicación para casi todo: para el atraso industrial y la no explotación de los recursos naturales con criterios capitalistas, para la falta de centros de salud, para la falta de rutas terrestres, y, muy especialmente, para lo que desde el Chile central metropolitano se veía como indolencia y dejadez resignada del chilote: carácter, por cierto, tan contrario a los necesarios emprendimientos que exigía el “progreso”, o sea, lo que exigía la civilización para vencer a la barbarie.

Alfred Weber en su libro *Chiloé. Su estado actual. Su colonización. Su provenir* (1903) se hace eco de la tesis de Vicuña Mackenna acerca del atraso y (la aparente) ingenuidad política de los chilotes de los años de 1810-20 que los llevó a combatir contra las fuerzas republicanas chilenas por nueve años consecutivos, siendo además un territorio pobre (entiéndase: sin industrias modernas; no había capacidad para fabricar armas de fuego, por ejemplo) y con poca población (unos 20 a 25 mil habitantes en 1820, se estima). Su visión de Chiloé es sombría: ve una provincia (en 1903 Chiloé era provincia de Chile) sumida en el atraso y la estagnación, convertida esta última en “sistema permanente” (134). ¿La causa? Su historia de colonialismo español: “el *origen principal* de todos los males que hoi aquejan a la provincia, está preciosamente en aquel absurdo sistema colonial, con sus constantes opresiones y vejámenes” (133, énfasis del autor). No explica Weber cuáles serían esas “constantes opresiones y vejámenes” de los que habría sido víctima la población chilota durante el periodo colonial (1567-1826); en cualquier caso, de haber sido cierto lo que afirma Weber, resultaría cuando menos extraño que los chilotes hayan sido tan fieles a la Corona, como si los habitantes isleños masivamente hubieran sido víctimas del Síndrome de Estocolmo. Los males del chilote, de la sociedad isleña en rigor, a la vuelta de 1900, Weber los reduce, como ya se dijo, a consecuencias funestas del colonialismo español, ignorando en todo momento que hacia 1903 Chiloé ya llevaba 77 años integrado a Chile, tiempo más que suficiente para haber evaluado cuánto ganó o perdió Chiloé al haber dejado de ser español y haber pasado a ser chileno. Admite, sí, que las ventajas materiales que en su momento ofreció Chile a Chiloé “eran incipientes y defectuosas” (133), pero vuelve una y otra vez al centro de su argumento: el “carácter chilote” no está hecho para conducir ventajosamente el progreso de su territorio; de ahí la necesidad de implantar inmigrantes europeos, imitando a las vecinas provincias de Llanquihue, Osorno y Valdivia, que habían recibidos inmigrantes germanos desde mediados del siglo XIX. No repara en el hecho de que la anexión la hizo un país, Chile, en sí mismo atrasado entonces, centralista (el experimento federal, 1826-27, que quizás hubiera favorecido a Chiloé no prosperó),⁸ políticamente inestable, regido por una elite con arrestos de aristocracia criolla más ocupada en acumular riqueza para sí misma y despilfarrar buena parte de ella que en generar condiciones estructurales de desarrollo colectivo; con una sociedad vergonzosamente desigual, conformada por verdaderas castas que impedían casi

⁸ Para más información sobre la experiencia federal en Chile, remito al trabajo de Hernán Delgado consignado en la bibliografía.

todo ascenso social, con niveles patológicos de analfabetismo, ¿cómo Chiloé podría haber sido la excepción a aquello, si el aislamiento y el cuasi abandono estatal fueron la norma por todo el siglo XIX y buena parte del siglo XX? Y aun así Chiloé tuvo un razonable desarrollo en educación formal en el siglo XIX, más que otras zonas rurales de Chile.

Este pueblo sumiso, que se había dejado explotar, maltratar i esclavizar durante dos siglos i medio, este mismo pueblo defendió durante un decenio a sus opresores en contra de sus propios connacionales; i si España no lo hubiera dejado abandonado a su suerte, quién sabe hasta cuándo se habría prolongado la lucha. Es este un rasgo de fidelidad que vivira eternamente en la historia, en esa historia sencilla i severa de Chiloe, que no ha sido ni un drama romántico i sangriento, ni una zarzuela perpétua, sino un cuadro conmovedor de constantes miserias i vejámenes, la historia casera de un pueblo que ha sufrido en silencio i que ha quedado en el atraso porque no ha tenido ni ambiciones, ni rumbos ni ideales definidos.

Parte por educacion, parte por atavismo i respeto algo exajerado a los mayores —que así denominan a sus antepasados— el chilote los ha imitado en todo, hasta en sus corruptelas.

Un pueblo sumiso, resignado, corrupto y, para remate, fiel a lo que hoy llamaríamos el lado incorrecto de la historia: esta es la visión del encargado de colonización de Chiloé Alfred Weber a inicios del siglo XX, cuya tarea era preparar el camino para la llegada e implantación de inmigrantes europeos (germanos, principalmente). Chiloé, a ojos de Weber, tiene potencial, pero no con la gente nativa, demasiado resignada a su pobre destino, y hasta holgazana, gente de la que no se podía esperar ningún progreso significativo. El conservadurismo en sus costumbres y mentalidad, según Weber, era la causa primaria (otra más) de la “estagnación” devenida “sistema permanente” de vida. Weber, sin embargo, se cuida de que su visión negativa de Chiloé no llegue tan lejos que termine desincentivando la inmigración de ciudadanos europeos que, a su juicio, sacarían a Chiloé del atraso. Repara en la riqueza de los mares isleños, en la posibilidad de industrializar la pesca, la agricultura y la explotación de la madera. Y, a contracorriente de sus propios juicios negativos sobre el “carácter chilote”, reconoce que sus habitantes disponen de algunas habilidades envidiables, como la de ser un “experto y atrevido marino; navega entre escollos y laberintos sin brújula i con fuertes temporales en balandras i lanchas mal aparejadas i cargadas hasta la borda. Embarcado [el chilote] tiene toda la sangre fría de un marino inglés” (139). Esta última observación habla de la visión neocolonialista de Weber: en la medida en que los isleños se parecen a aquellos extranjeros, de por sí vistos como “superiores”, estos (los isleños) adquieren la favorable condición de ser “comparables con”, aunque no “iguales a”, por supuesto. Se trata, por cierto, de una visión bastante extendida entre la elite política de América hispana desde los años de Sarmiento y su célebre tesis de que América era un campo de batalla entre la civilización y la barbarie (1845); tesis que Martí desmontaría en su también célebre artículo “Nuestra América” de 1891. En el capítulo XV de su libro ya

citado, Weber traza un amplio panorama de lo que, según él, es “el chilote”; hallamos en sus páginas una serie de defectos (y algunas cualidades) del chilote, pero que en su conjunto delinean un sujeto refractario al progreso, demasiado conservador, acostumbrado a una economía extractiva de subsistencia y lejos de una mentalidad productiva que condujera a la “acumulación originaria” capitalista, propenso, además, a irse siempre a “correr tierras”. El juicio final de Weber es rotundo: “El *chilote no sabe apreciar el valor del tiempo* i no tiene más reloj que las mareas” (142, *itálicas del autor*), o sea, para Weber el chilote es un sujeto fuera de lugar y anacrónico a la hora de diseñar y construir el andamiaje de un capitalismo a escala industrial. En realidad, desde su punto de vista, Chiloé entero es un lugar fuera de lugar, sujeto a una temporalidad incompatible con la modernidad capitalista. Y la tarea del Estado chileno será, en última instancia, transformar la identidad chilota para tornarla funcional al proyecto ilustrado del progreso. Hacia 1900 se pensaba que esto podría conseguirse mediante la inmigración, es decir, cambiando la composición de la población isleña y asegurándose de que no lleguen a Chiloé elementos “socialistas”.

Las características del chilote reseñadas por Weber explicarían, primero, su apoyo decidido a la Corona hasta 1826 y, después, su escasa, si es que no nula, integración al Estado chileno como un genuino sujeto de progreso. Y como si fuera poco, es un sujeto afecto a una “inclinación hereditaria a todo lo que es sobrenatural, a lo místico i misterioso” (145). Evidentemente, la utopía de un país republicano, organizado según criterios de eficiencia productiva, acumulación de riquezas y contactos fluidos con la modernidad comercial internacional de entonces, resultaba irrealizable, incluso de manera parcial, con sujetos isleños que creían más en brujos que en tratos comerciales, fieles a ritos sagrados y profanos ajenos a la racionalidad moderna con arreglos afines. Con esta gente, el ángel de la historia quedaba inmovilizado, condenado a contemplar soñadora y sempiternamente los mares, las islas, los bosques, el cielo. Weber sí observa que no todos los chilotes son iguales, a pesar de su empeño de elaborar un retrato del chilote como si fuera un sujeto único; las diferencias están en relación con los lugares donde viven, si son más o menos apartados (los más lejanos de los centros urbanos son obviamente los menos civilizados). De los indígenas, sin embargo, casi no habla, salvo algunas observaciones al pasar que “describen” su todavía más extremo atraso tanto que tendrían incluso prácticas animalescas. En la página 148, por ejemplo, hallamos una nota referida a los indios de las Guaitecas, haciéndose Weber eco de lo que cuenta el padre José García Alsué en su *Diario de viajes de navegaciones*: “los indios comen muchas veces crudo los lobos del mar, aunque los hallasen muertos o podridos ‘lo que para ellos era un gran banquete’” (148).⁹ Como se ve, la modernidad imaginada por Weber en 1903 era todavía en Chiloé de la época una realidad tan lejana, acaso tan mítica como el Caleuche mismo.

⁹ El texto de García, que es de 1766-67, dice a la letra: “La comida se reducía a marisco crudo, pájaros i huevos de los mismos pájaros; i cuando lograban cojer algun lobo, era un gran banquete, i aunque lo hallasen muerto i podrido, no lo desechaban, i muchas veces lo comían crudo, cojiendo con los dientes una punta de carne i con la mano la otra punta del pedazo, i con una concha de marisco cortaban junto a los dientes el pedazo o bocado que habían de engullir” (23).

El monarquismo (o españolismo) chilote es un asunto que daría para una extensa discusión historiográfica, política, sociológica, antropológica y hasta económica que no es el caso realizar aquí. De todos modos, no resulta tan difícil constatar algunos hechos que contribuyen a explicar esta “extraordinaria” actitud (o sea, fuera del marco de lo común, de lo normal cotidiano) de apoyar a sus “propios opresores” españoles (pero, como ya se ha sugerido, los chilotes, incluidos indígenas, *eran* los “españoles” monárquicos de las islas). Renato Alvarado, en un artículo de prensa de agosto de 2025, dice:

Cuando [los chilenos del centro de Chile] se enteran de que los soldados realistas de hace 200 años eran de Dalcahue y no de Madrid, sólo atinan condescender en que seguramente se aprovecharon de nuestra inocencia para hacernos defender a un rey estúpido, pero es poco probable que conciban que mirado desde el sur lo que veíamos era una guerra santa, predicada por cada parroquia y capilla, estructura social e ideológica central en nuestra identidad hasta la fecha; era una santa cruzada contra los insurgentes movidos por la masonería atea que atentaba contra todo aquello en lo que creíamos. Acá no existía una clase criolla enriquecida que se viera favorecida por una ruptura con el modelo económico del Imperio y por la libre concurrencia a los mercados mundiales, como era el caso de Buenos Aires y Santiago, muy por el contrario, a nosotros nos convenía seguir recibiendo el dinero que la corona nos pagaba por nuestro servicio militar, por nuestro trabajo de atajar a los piratas ingleses y holandeses que viniendo desde el sur amenazaban a las ricas colonias de la costa del Pacífico. Por lo demás, esta es la razón por la que triunfamos en las campañas de la Patria Vieja, nosotros teníamos formación militar de varias generaciones y los chilenos no. Nada de esto se cuenta en las escuelas (Web).¹⁰

Los términos de la rendición expresados en el Tratado de Tantauco fueron, se podría decir, caballerosos. El general Ramón Freire, jefe de las fuerzas expedicionarias chilenas que se hicieron con el archipiélago y zonas continentales aledañas en enero de 1826, trató respetuosamente a la oficialidad española y a las tropas; al parecer, no hubo represalias ni saqueos y expresamente se consigna que se respetarán las propiedades y bienes de los derrotados. Leemos en el punto 4 de Tratado: “Todos los jefes, oficiales y tropa que componen el ejército real quedarán libres para dirigirse y fijar su destino en donde más le acomode, sujetándose a las leyes de la República a los quisiesen radicarse en ella”. Los puntos 6 y 7, como ya lo vimos, se refieren expresamente al respeto por los bienes y propiedades de las tropas y de los civiles chilotes. Si bien el Tratado parece muy razonable, dada la situación (Ramón Freire, hay que decirlo, sí tenía un alto sentido republicano de la política), no se puede decir lo mismo de lo que ocurre después; las cosas no resultaron tan apacibles como las preveían Ramón Freire y Antonio Quintanilla, el último gobernador español de Chiloé, cuando ambos jefes discutían los términos del Tratado. Apenas pasado cuatro meses de la anexión de Chiloé a Chile,

10

<https://www.elclarin.cl/2025/07/15/se-nos-avecina-a-unos-chilotes-200-anos-de-anexion-a-chile/>

las “élites locales desconocieron la autoridad del primer gobernador republicano [Santiago Aldunate] y también del Director Supremo de entonces [Ramón Freire]. Se sublevaron y declararon la independencia” (Aravena 420). Gonzalo Aravena, quien estudia este episodio, arguye que el alzamiento “se debió principalmente a una reacción frente a la organización gubernamental vigente, más que una oposición a los valores republicanos o a la idea de unirse a Chile” (426). Aravena sugiere que se habría tratado de una rebelión o’higginista o, al menos, capitalizada o capitalizable por el o’higginismo de la época. La insurrección no pasó a mayores; sin embargo, sí sirvió para que desde muy temprano se genere en el Chiloé chileno una imagen política de disidencia que, en cualquier caso, hacía evidente que la anexión a Chile no iba a ser un mar amable, fácil de navegar. Los habitantes chilotes, nostálgicos de sus tiempos españoles, mantuvieron por muchos años una especie de lealtad oculta a España guardada bajo la alfombra de un compromiso forzado de chilenidad, impuesto por las nuevas autoridades nacionales. Recordemos que en el mismo 1826, luego de la anexión, los chilotes, en cada capilla y poblado, debieron rendir un juramento de lealtad a Chile,¹¹ lo que indica que las propias autoridades chilenas estaban conscientes de que la identidad chilota de entonces no era chilena y que había que chilenizar, guste o no, a la población isleña. Ante una imposición como esta contra la que no se podía hacer absolutamente nada (el alzamiento contra el primer gobernador chileno había fracasado), no quedaba sino resignarse y aparentar que todo se aceptaba de buen grado. Mi sospecha es que el chilote entró en una especie de resistencia pasiva, de baja intensidad (mas no por eso menos eficiente) que se manifestó en el sostenimiento y continuidad de usos y costumbres heredados de la colonia en todo orden de cosas, pero muy especialmente en el terreno simbólico, metafísico y religioso. Los mitos y la religiosidad pasaron a ser una muralla infranqueable que sostuvo y protegió la identidad chilota que venía de los tiempos coloniales. Y si a esto se le suma que el Estado chileno no se distinguió precisamente por atender con presteza y eficacia las enormes necesidades de bienestar de la población por todo el siglo XIX (situación que, con importantes matices por cierto, se extiende por 200 años), fácil es entender por qué la sociedad chilota se volvió sobre sí misma, cuando pudo, y, cuando no pudo, muchos de sus miembros jóvenes emigrarían década tras década por toda la Patagonia chilena y argentina, y también a los llanos de Osorno y el norte chileno. “Los chilotes somos lo que tiene en común toda la Patagonia, somos la estopa para calafatear toda iniciativa de integración entre Argentina y Chile”, afirma enfático Renato Alvarado, en su artículo ya citado.

Gonzalo Aravena, en una muy bien documentada investigación doctoral sobre el “proceso de incorporación de Chiloé a la República de Chile, 1813-1831”,¹² cita en las páginas iniciales del documento parte de unas declaraciones que Nelson Águila, alcalde de

¹¹ El juramento, en lo esencial, incluía tres puntos claves: “1.0 Que de hecho i por derecho somos naturales ciudadanos de la república de Chile. 2.0 Que por consiguiente somos independientes del dominio del rei de España, su nación i cualesquiera otra potencia extranjera. 3.0 Que nos obligamos a sostener esta declaración con nuestras vidas i propiedades” (Vicuña Mackenna 208).

¹² La tesis se publica como libro en 2025.

Castro, hiciera en julio de 2006 en el marco de unas protestas ciudadanas contra la decisión gubernamental de entonces de declarar inviable la construcción de un puente sobre el Canal de Chacao, puente que uniría la Isla Grande con el continente: “si Chiloé no hubiese sido anexado a la fuerza al Estado de Chile y que si hoy [2006] siguiera dependiendo de España, no estaría tan abandonado” (16). Asimismo, en una breve nota de prensa del diario *El Mercurio* (digital) del 25 de julio de 2006 se recogen otras expresiones del alcalde Águila, quien se sumó a la manifestación ciudadana en Chacao portando la bandera española; lo hizo, según él, “en recuerdo de los chilotes que lucharon entre 1820 y 1826 por no ser anexados a Chile, país que siempre nos ha tenido abandonado” (Web).¹³ Al parecer, la presión del alcalde y de los manifestantes a favor del puente finalmente surtió efecto: 20 años después, 2026, el puente se halla en pleno proceso de construcción, el que estaría disponible para su uso a partir de 2029, se espera.

Pero esta nueva “incorporación” de Chiloé a Chile —esta vez por un viaducto de grandes proporciones (2750 metros de longitud)— no pone contentos a todos los chilotes. Hay muchos —yo mismo entre ellos— que lo ven como un despilfarro de recursos considerando sus enormes costos de construcción (U\$ 716.000.000, de inversión directa del Ministerio de Obras Públicas de Chile) y las serias falencias de salud,¹⁴ educación, medio ambiente, agricultura y, muy especialmente, de conectividad entre las islas más apartadas. Desde la perspectiva metropolitana nacional, pareciera que unir con un puente la Isla Grande al continente equivale ipso facto a unir a todo Chiloé con el Chile continental. En el verano de 2025 tuve yo mismo la oportunidad de conversar con una señora, ya bastante mayor, que vivía en la isla de Chaulinec y que me habló de su dolorosa peregrinación por hallar remedio para uno de sus hijos afectado de un cuadro de cáncer; con escaso dinero, lejos de todo, dependiendo de un servicio de salud sobresaturado que postergaba y postergaba las consultas médicas y, por consiguiente, las urgentes sesiones del tratamiento requerido para el caso, como madre sentía una angustia resignada por lo que podría suceder finalmente con su hijo. El hecho es que el puente sobre el Canal de Chacao se está construyendo y, como ha ocurrido muchas veces antes en la historia insular, sus habitantes, partidarios o no de la construcción del puente, lo aceptarán, con resignación unos, con algo de alegría otros; lo aprovecharán si

¹³ <https://www.emol.com/noticias/nacional/2006/07/25/226233/chilotes-reclamaron-por-puente-que-se-les-prometio-en-campanas.html>

¹⁴ En agosto de 2025 sucedieron en Castro serias manifestaciones que buscaron hacer visible ante el gobierno central los graves problemas de infraestructura y atención de salud especializada en Chiloé, para que este tome cartas en el asunto. El 17 de agosto de 2025 por redes sociales se lee lo siguiente: “Médicos, organizaciones sociales, sindicatos, denuncian una grave crisis en salud en todo Chiloé, razón por la cual se viene una gran manifestación en caso que no se lleguen a concretar acuerdos realmente concretos, Chiloé se está preparando” (<https://www.facebook.com/watch/?v=784927767379908>). En una nota de prensa, escrita por Cristian Higuera el 22 de agosto del mismo año para Radio Sago, habla de manifestaciones callejeras en Castro de funcionarios de la salud y público en general reclamando por falta de especialistas, carencia de insumos, entre otros (<https://www.radiosago.cl/chiloe-salio-a-la-calle-por-crisis-hospitalaria-exigen-compromisos-concretos-y-visita-de-la-ministra-de-salud/>). Se trata de un problema de salud pública que, a la fecha, sigue igual o peor.

pueden, y si no quedará ahí como una obra monumental destinada a que los vientos marinos y la sal hagan el lento y metódico trabajo de devolverlo a las materias originarias del planeta.

Se podría decir, con algo de exageración, pero no faltando a la verdad, que el proceso de anexión de Chiloé a Chile ha durado la friolera de 200 años, y no hay visos de que esto vaya a terminar en el futuro inmediato. Las razones de semejante lentitud son múltiples, y sería motivo de un largo estudio histórico, político, sociológico, etc. Solo quisiera anotar aquí que para el Chiloé contemporáneo su integración a Chile sigue siendo un asunto problemático y que la memoria de la invasión militar y la anexión forzada de Chiloé a Chile es una situación que no ha sido ni cultural ni políticamente metabolizada por los chilotes de un modo que no duela o, cuando menos, no despierte opiniones y sensibilidades encontradas. El hecho de que el alcalde Águila se haya valido de esta situación para reclamar por el abandono de Chiloé por parte del Estado chileno, y más allá de si la movilizó para intereses políticos particulares, es la prueba de que esto, en pleno siglo XXI, sigue siendo una herida abierta: algo que pervive en la memoria histórica de Chiloé. Lo singular de esta “herida” radica en que el sentimiento chilote de ser y no ser del todo chileno es transversal a la población isleña: primero chilote, después chileno, sin importar color de piel o extracción social. Esto no significa que Chiloé sea un territorio propiamente separatista. Y menos después de 200 años cuando ha pasado demasiada agua bajo el puente como para pensar, con algo de sentido común, que Chiloé podría volver a ser territorio español, como lo fue hasta enero de 1826. En las actuales circunstancias, dudo que un verdadero movimiento separatista (que no existe) contara con apoyo de la población, salvo tal vez de alguna minoría ultrarregionalista. Chiloé, en cualquier caso, no podría sobrevivir como “país independiente” sin el apoyo político y financiero desde el extranjero; no ha habido condiciones para ello en 200 años y no las habrá en el futuro, excepto, claro, que Chile, como el país que hoy conocemos, dejara simplemente de existir. Pero lo anterior no impide a los habitantes chilotes sentir que en esto de ser chileno en y desde las islas y sus territorios aledaños es una situación identitaria, y hasta existencial, ambivalente, dolorosa a veces, una herida en la memoria histórica, y que, si las autoridades nacionales no la tienen en cuenta, si no se dan el trabajo de asomarse a las profundidades y complejidades identitarias del sujeto chilote contemporáneo, siempre habrá una distancia que separe a los chilotes chilenos de los chilenos no chilotes. Un mar que los separe, un canal correntoso como el de Chacao, y no importa que se construyan monumentales puentes con ingentes recursos estatales. Pareciera, pues, que la cuestión no se trata de eliminar la insularidad chilota a través de viaductos y rutas aéreas, sino de asumir esa insularidad y comprenderla y aceptarla en su profunda, compleja y contradictoria naturaleza.

III. ¿Y PARA DÓNDE VA LA LANCHAS?

Chiloé lleva 200 años como territorio chileno, momento, tal vez, para hacerse algunas preguntas: ¿cómo se podría pensar el territorio archipiélar chilote en una época de globalización comunicacional, cuando el capitalismo, en sus versiones extractivista y

rentistas, ha copado prácticamente la totalidad del territorio chileno? ¿Qué decir ahora, en 2026, cuando a pasos acelerados se está construyendo un gigantesco puente sobre el Canal de Chacao que permitirá, por primera vez en la historia, pasar del continente a la Isla Grande y viceversa sin tener que navegar? ¿Adónde se fue o se está yendo el Chiloé que, hasta hace medio siglo, se autosustentaba alimentariamente, con una economía basada en la pequeña agricultura y en los recursos marinos de libre disposición? ¿Cuál es el Chiloé que está emergiendo desde hace al menos unos 30 años a la fecha a partir de la llegada y establecimiento en Chiloé de un importante volumen de población externa, de origen chileno continental y también extranjero? Son interrogantes que inauguran debates que debieran darse en diversas instancias, más allá de si conduzcan o no a resultados concretos. La vieja idea de que a veces es necesario palabrearse, en el sentido de exponer con dureza y total franqueza lo que mutuamente se piensa del otro, tiene aquí lugar. El Chiloé actual, sin duda, está siendo objeto de profundas transformaciones cuyos alcances y horizontes no siempre lo podemos ver con claridad; no sabemos, por ejemplo, si el Chiloé de los mitos y leyendas, que históricamente se han imbricado con la religiosidad popular católica —uno de los rasgos identitarios más conocidos de Chiloé—, sobrevivirá de alguna manera productiva que no sea en la forma de una desgastante insistencia en la estereotipada imagen del “Chiloé mitológico” en tanto mercancía exótica ofrecida como “gancho” atraer turistas con dinero. La actual parcelación masiva de los mares, para satisfacer necesidades de la industria acuícola instalada en las islas desde 1975, y de la tierra, un fenómeno del siglo XXI asociado a la casi total desaparición de la agricultura familiar y la consecuente conversión de la tierra en “parcelas de agrado” (y su inserción en el mercado inmobiliario), son, hoy día, no solo fenómenos económicos o de mercado, sino —me inclino a creer— nuevas marcas identitarias en proceso de mestizaje con la memoria tradicional heredada del periodo “español” y años siguientes. Me atrevo a sostener que la memoria tradicional no será erradicada, aunque sí profundamente modificada a la hora de atender a su funcionalidad cultural en la contemporaneidad globalizante. Determinar la naturaleza específica de estos nuevos mestizajes es un asunto abierto, en curso, y debiera ser objetos de debates y palabreos incesantes. Es un hecho que no podemos pensar el Chiloé de hoy como si siguiera siendo un territorio aislado del mismo modo como fue hasta la década de 1960, es decir, tendiendo a la autarquía económica y cultural —una respuesta creativa ¡qué duda cabe! al sempiterno aislamiento y abandono—, viviendo, sí, grandes privaciones que obligaron a tantos a emigrar a la Patagonia chilena y argentina; también a Osorno (área rural) y al norte de Chile.

El moderno Chiloé del arte y la literatura y de la arquitectura, por ejemplo, es la evidencia de cuán productivo, para fines estéticos y simbólicos contemporáneos, pero también para fines prácticos, es y sigue siendo el espesor cultural acumulados por siglos en las islas chilotas y que opera como un inagotable venero de memoria con el que podemos lenguajear y dar forma y volumen a nuestro presente histórico que, como toda historia viva, no deja de ser un incesante proceso de entrecruces, mestizajes, tensiones, fisuras, desequilibrios identitarios, que no siempre vemos con claridad, porque somos vivientes de estos tiempos y de estos lugares, vivientes tironeados, a menudo, por lealtades encontradas.

¿Qué pensaría hoy Martín Ruiz de Gamboa si supiera que el humilde villorrio que fundara en 1567 junto al río que hoy lleva su apellido, con el nombre de Santiago de Castro (del lat. *castrum*, fortificación militar), es hoy una urbe de tamaño medio, en el contexto chileno, cuyas calles no dan abasto para el creciente parque automotriz, y que, como cualquier otra ciudad chilena del siglo XXI que se precie, exhibe “orgullosa” sus grandes y poco estéticos centros comerciales, de origen chino varios de ellos por supuesto, y con el consabido aumento —los medios y ciertos políticos insisten en ello— de la delincuencia y la inseguridad? Pero aun en la chatarrera postmodernidad isleña, iluminada por cegadoras luces led, desterritorializada, la mitología tradicional halla un lugar en el que guarecerse y continuar: la emblemática calle Blanco de la ciudad de Castro está adornada de esculturas que recrean imágenes de seres mitológicos que pueblan los viejos y tradicionales relatos míticos de las islas. Se podrá decir, con toda razón, que ya no son los mismos seres de antes, que aquí son solo “adornos” y no personajes habitantes de la subjetividad isleña más profunda, que en realidad estos seres ya no conviven con la gente como si fueran miembros “reales” de la comunidad; todo eso es cierto, pero el hecho es que están ahí: no han sido olvidados. Esto, a mi entender, es una mínima muestra de los nuevos procesos de mestizajes cuya naturaleza, sin embargo, no es la simple mezcla anuladora de tensiones, sino al contrario: una coexistencia de elementos dispares que, al interactuar, se modifican entre sí y modifican el paisaje cultural en su conjunto.

IV. PERSISTENCIA DE LOS MITOS. ANOTACIONES SOBRE EL MERCADO SIMBÓLICO ARCHIPIELAR

Quienquiera que visite la actual ciudad de Castro (2026) y camine por la empinada calle Blanco que conduce, de bajada, al embarcadero de lanchas que van y vienen de las islas adyacentes (de subida conduce directamente a la plaza de armas), se topará en la vereda con estatuas de madera que representan distintos personajes de la mitología chilota: el Trauco, la Pincoya, el Cuchivilu, la Voladora, el Caballo Marino, el Invunche, hasta un velero antiguo que simula ser el Caleuche. Es obvio que las autoridades locales eligieron poner estas estatuas en la más icónica y antigua calle de Castro como un signo identitario de lo chilote, un llamado a la tradición, una notación de la ancestralidad y de la fantasía mítica que son —se supone— dos de las dimensiones constituyentes de eso que, a falta de mejor expresión, llamamos “identidad chilota”. Estos singulares seres, sin embargo, han sido exiliados de sus lugares “naturales”: arrancados de sus bosques, playas, quebradas, mares, han devenido adornos para una calle comercial que proyecta, con desgano, un cierto aire de paseo peatonal, y desde su inmovilidad de estatuas nos contemplan mudos. Me gusta imaginar que ellos saben más de nosotros que nosotros de ellos; nosotros, transeúntes pálidos, como dijera el poeta Armando Uribe, ocupados en nuestras diligencias diarias, la mayor parte del tiempo pasamos delante de ellos como si no existieran o como si fueran un simple objeto más de los muchos que la ciudad moderna nos pone por delante para el despreocupado consumo. Son tantos los objetos que al final, por saturación, ninguno o

casi ninguno importa. El hecho es que están ahí. Incluso cuando no había estatuas de los personajes mitológicos chilotes ni en esta calle ni en ninguna otra, nunca dejaron de ser parte de la subjetividad isleña; incluso si, en su momento, fueron tratado como entidades incivilizadas, reducidas a simples supersticiones de gente más o menos inculta, de poca sal en la mollera, como hubiera dicho Cervantes: cosas de indios o de gente que se les parece, ignorante y supersticiosa, en cualquier caso.

Historiadores y mitólogos chilotes (o de lo chilote) se han ocupado desde hace ya tiempo de estos y otros seres y de sus entornos que, siendo fantásticos, reconocemos en ellos lugares, paisajes, ambientes propios de las islas del archipiélago. Francisco Cavada, en un libro suyo de 1910, en el que incluye una reseña histórica de Chiloé, aventura algunos juicios sobre el carácter chilote.

Es verdad que el diario contacto con sus bosques y montañas, la vista de su cielo casi siempre tétrico y sombrío, sus luchas incesantes con el océano, borrascoso y bramador, tornan su carácter soñador, melancólico, taciturno y supersticioso. La creencia en brujos, entierros, duendes de los bosques, fantasmas marinos, etc. etc., domina, es verdad, entre los isleños; son también profundamente vitalistas, culpando muchas veces al destino de lo que sólo es obra de su imprevisión e indolencia; pero todas estas cualidades aparecen suficientemente compensadas por unas costumbres puras y sobrias, por un profundo respeto y docilidad para con los patrones y por su intenso amor al estudio (32).

Han transcurrido 116 años desde que esta descripción fuera publicada en 1910, año del primer centenario de la independencia de la República de Chile. No podríamos decir que la creencia en brujos y otros seres fantásticos domine a los isleños de hoy, como, según Cavada, sí ocurría hace un siglo y poco más. Aun así, y hasta hace no tanto, Renato Cárdenas, un estudioso contemporáneo de la cultura de Chiloé (fallecido en 2024), afirmaba que él conocía a personas que en pleno siglo XXI creían que estos seres existían *realmente* en el mundo cotidiano de los humanos. Cárdenas en *El libro de la mitología* (1998) afirma:

En las comunidades rurales, donde vive la mayoría de la población, la gente sigue hablando y creyendo, en alguna medida, en la fauna mítica y en sus historias. Los mitos chilotes acarrearán miedo. Los relatos o *casos* son los más frecuentes de escuchar (6).

¿Qué puede significar hoy eso de creer “en alguna medida” en mitos y leyendas? Antes de adentrarnos en esta especie de cangrejera en la que chapotea la fauna mítica insular, de la que, por cierto, no hay garantías de salir indemnes, quizás sería bueno tratar de hacernos de una idea de cómo era la mentalidad mítico-maravillosa de la sociedad isleña de hace 100 años, cuando Chiloé se asomaba apenas a la entonces pauperizada modernidad chilena en el contexto de la conmemoración y celebración del primer centenario del país

(mas no de Chiloé). El mismo Cavada, pero ahora en su clásico libro *Chiloé y los chilotes*, de 1914, a la hora de anotar los, según él, “defectos” del “carácter” isleño, es taxativo:

Un grave defecto de nuestro pueblo es la superstición. Acaso no exista en el mundo civilizado un pueblo más supersticioso que el nuestro. Cada encrucijada de los caminos, cada fuente o río, cada árbol de sus bosques, el mar, la tierra, los aires están poblados para el campesino isleño de seres maléficos.

Ninguna provincia del país y muy pocos pueblos civilizados podrían presentar una mitología popular más abundante (73).

Veo en Cavada una actitud dual: diagnostica y critica acerbamente las supersticiones de la gente isleña a quienes ve como afectados de “un grave defecto”, cuyo comportamiento está más determinado por las creencias, por su “calenturienta fantasía” (74), algo que, desde su punto de vista, denota una enfermiza propensión a la ensoñación, que borra los límites entre la realidad y la fantasía; algo que hace recordar a Don Quijote empeñado en que el mundo material, cotidiano, sea el espacio “real” de hazañas maravillosas caballerescas. Mas, en una dirección contraria, deja entrever cierto orgullo o al menos reconocimiento de la cualidad innegable del pueblo chilote: “muy pocos pueblos civilizados podrían presentar una mitología popular más abundante”. Aventura una explicación para el caso isleño: todo esto sería resultado del trato de sus habitantes con una naturaleza salvaje, telúrica, que recuerda los días iniciales de la creación del mundo. Dice:

El alma acostumbrada a vivir en diario contacto con la triple majestad del mar, del cielo y la montaña, va adquiriendo cierta austeridad religiosa, cierta mística inclinación al silencio y a la soledad, una tendencia hacia lo sobrenatural que la hace vivir en un mundo ideal y soñar con visiones extraterrestres (74).

Proyecta, pues, la imagen de un chilote contemplativo, soñador, envuelto en una especie de misticismo panteísta. Mas también de su escrito emerge la imagen de un chilote ignorante, invadido por “absurdas creencias” que lo alejan de una forma de relación activa y modificadora de la realidad, de su realidad, la que bien podría ser tratada como botín de guerra para beneficio propio: guerra contra el atraso, contra las fuerzas retardatarias del “progreso”. Sin embargo, lo que más molesta a Cavada (al fin de cuentas razona como el sacerdote que es) no es esta dualidad contradictoria, sino el hecho de que el sujeto chilote de inicios de siglos XX se sitúa peligrosamente en esa zona liminar entre el catolicismo y una miríada de supersticiones, tanto que estas “absurdas creencias se van mezclando insensiblemente con los dogmas de la fe y las prácticas de la Religión, resultando allí un monstruoso tejido de fábulas y patrañas contra los cuales se estrellan las predicaciones de los más celosos misioneros” (74, *italicas más*). Cavada aprovecha la ocasión para insistir en que la Iglesia debe corregir estas desviaciones, sobre todo con las imágenes de santos y vírgenes que los “sencillos isleños” (sic) elaboran más siguiendo sus propios patrones estéticos y de

representación, los que no necesariamente coinciden con las imágenes católicas llamadas a despertar sentimientos de devoción y piedad. En cambio, las imágenes sagradas que elaboran los isleños responden a una “herencia de sus antepasados [que] han venido transmitiéndose de padres a hijos en una larga sucesión de años” (Cavada 75).

No deja de llamar la atención que Cavada asegure que el contacto diario con una naturaleza grandiosa y telúrica (“la triple majestad del mar, el cielo y la montaña”) sea, si no la causa central, el factor motivante de la acendrada tendencia “a lo sobrenatural” de los chilotos de hace poco más de un siglo; algo que se manifiesta en la presencia activa de diversos personajes / seres del panteón mítico de las islas, quienes hacen que sus habitantes humanos vivan “en un mundo ideal”. Mundo ideal que, por supuesto, en nada se parece al mundo platónico de las ideas, pero que sí se parece al mundo homérico (del que Platón, como sabemos, desconfiaba) en el sentido de que en ese mundo hallamos historias y personajes que nos trasladan a una suerte de cotidianidad “otra”, alterna, extramundana, muy conectada, sin embargo, con el mundo cotidiano humano como si, en verdad, lo “real” y lo “irreal” fueran sendas caras de una misma moneda: lo moneda de vivir / habitar islas donde la vida no era precisamente fácil para la gran masa de población obligada a interactuar día a día con una naturaleza bravia y al mismo tiempo generosa. Y es que esto se trata precisamente: la “irrealidad” del mito y la “realidad” diaria de los quehaceres habituales son dimensiones de una misma y única realidad, a saber, el devenir de los vivientes isleños y las fuentes generadoras de sentido de este mismo devenir.

En el idiolecto isleño “ser viviente de” es una expresión que se refiere al hecho de que una persona, por habitar un determinado lugar, una determinada localidad, es de ahí, o sea, vive ahí y su ser, por lo mismo, es de ahí porque se ha hecho ahí. Aunque a primera mirada podría verse esta expresión solo como una curiosidad lingüística, un simple fenómeno dialectológico, en realidad este modo de hablar verbaliza (y materializa) una forma particular de ser del sujeto chilote a la hora de imaginarse a sí mismo como habitante de una localidad específica. “Ser viviente de” connota la idea de que la persona conforma su identidad esencial, su ontología actuante en el mundo, en un espacio-tiempo en el que la emergencia y conformación del ser y su continuidad / persistencia en tiempo y lugar acontece en la forma de un ser-siendo; un ser procesual, digamos, que pertenece a un lugar, tanto que el lugar se vuelve condición indispensable para que el sujeto sea “un viviente de”. De modo, entonces, que si digo “viví en Changüitad hasta los 17 años” (lo cual es cierto), estoy informando de un hecho circunstancial —haber vivido ahí— lo que no me hace necesariamente sujeto ontológicamente perteneciente a dicha localidad. En cambio, si digo “fui viviente de Changüitad hasta los 17 años” lo que enfatizo es que la condición de “ser viviente de” ha de verse como un atributo sustancial del ser, cuya naturaleza última es inseparable del lugar. Y este atributo acontece en el vivir o, si se prefiere, el vivir asociado a un lugar da paso al ser situado perteneciente a una espacialidad geográfica reconocible como lugar-domicilio fundamental, una geografía en la que hallamos la presencia de una cierta comunidad humana que, en sus dinámicas de vida, determina que sus integrantes son de ahí, vivientes de la comunidad-lugar-tiempo. En suma, decir que se es *viviente de* equivale

a acreditar con el lenguaje una marca ontológica determinante que no es separable de la geografía ni de la temporalidad del vivir en dicha geografía.

Para la sensibilidad y concepción chilota, los seres mitológicos son, literalmente, *vivientes de*: de los bosques, del mar, del cielo, de las cuevas, de las quebradas o de esas zonas de intersección entre la vida y la muerte (cementeros, tormentas, casas embrujadas o derruidas, por ejemplo). Cavada seguramente está en lo cierto cuando da a entender que los isleños de inicios del siglo XX trataban a las entidades míticas como si fueran seres tan reales como cualquier vecino (aunque evidentemente seres que existen una dimensión diferente a la humana), algo que interpreta como “creencias absurdas”. Pero no debe olvidarse que Francisco Cavada era sacerdote católico y que los tratos semióticos (y performativos, en ocasiones) de sus feligreses con las entidades mitológicas le sonaban, muy seguramente, a paganismo o hasta idolatría. En cualquier caso, esta situación resultaba un formidable obstáculo para la evangelización que procuraba, además de dar a conocer el evangelio y convertir a las personas a la fe cristiana católica, erradicar las prácticas animistas o similares por considerarlas contrarias a la fe en el dios cristiano, mediado y administrado, claro está, por la Gran Máquina eclesiástica católica. Así y todo, Cavada no es ciego al hecho de que los chilotes llevaban, en efecto, una vida en estrechísima relación con la naturaleza. Y en un contexto como este, a la naturaleza, tan crucial para el sostenimiento de la vida, hay que otorgarle una dimensión humana que dé espacio a la performatividad del lenguaje que nombra y describe la relación humanidad-naturaleza, de manera que determinados fenómenos naturales puedan ser conjurados con palabras o bien que la propia naturaleza pueda “hablar” a través de lo que dicen o hacen determinados personajes del panteón mítico isleño.

Entendamos entonces que los “mitos y leyendas” operan, por un lado, como “conocimiento narrativo” y, por otro, como una trama relacional entre la conciencia humana y el mundo que determina la multidimensionalidad de lo real, una de cuyas dimensiones es precisamente la fantasía mítica, que, bien vista, no es propiamente fantasía si por ella entendemos la arbitraria y personal construcción narrativa de una irrealidad. El Invunche, por ejemplo, con su fealdad proverbial, aterradora, contiene una lección: aventurarse en el oscuro y misterioso mundo de los brujos equivale a cruzar una frontera prohibida, resguardada en este caso por un centinela implacable, monstruoso —el Invunche—, criatura que recuerda al cancerbero griego. Se debe, pues, respetar la dimensión misteriosa del mundo, y si alguien quiere entrar en esas zonas prohibidas lo puede hacer, pero deberá preparar su cuerpo, su espíritu y asumir los riesgos (que pueden ser fatales) implicados en esta acción. Los seres mitológicos chilotes no son dioses todopoderosos que puedan hacer lo que les antoje como y cuando lo deseen. Conforman un orden reglado por un hecho esencial: todas las criaturas míticas tienen puntos débiles, limitaciones, y los humanos, si disponen del debido conocimiento y arrojo, siempre los pueden vencer o controlar. El mundo mitológico isleño es una especie de gran novela fantástica de aprendizaje que las personas, de diversas edades, deben “leer” (escuchar, en realidad, dada la oralidad de estos relatos) para aprender con ella a relacionarse con la naturaleza y sus misterios y, de paso,

adquirir la suficiente entereza de carácter para vencer sus propios miedos. Porque los mitos son también expresiones imaginarias que objetivan, en la forma de relato, los miedos y preocupaciones existenciales del ser humano.

Lo que Cavada ve como superstición no es sino una forma de conocimiento narrativo fundado en personajes que representan fuerzas elementales esenciales del orden del mundo en su dimensión natural y sobrenatural: dos rostros de lo mismo. De hecho, decir natural y sobrenatural de por sí constituye una clasificación y delimitación propia del pensamiento occidental basado en la razón positiva (o positivista). Para un habitante isleño de 1914 esa diferenciación “positivista” carece de lugar. Y no es que confundieran la realidad con la ficción (no estaban afectados de desórdenes psicológicos esquizoides), sino que la realidad de su mundo iba más allá de la sola constatación empírica, de lo que los sentidos inequívocamente perciben en la inmediatez física del entorno; la realidad incluía relatos y descripciones de hechos y circunstancias “míticas”. Tales relatos y descripciones construyen sentido sobre aquellas fuerzas y fenómenos que están más allá de la simple constatación empírica inmediata, pero son igualmente parte de la vida diaria. No son cuentos para entretenerse, meramente placenteros, ni literatura ficcional carente de efectos pragmáticos; al contrario: sus efectos pragmáticos pueden ser tan poderosos que pueden llegar a modelar la identidad y conducta del sujeto de por vida.

En los años finales de la década de 1960, mis años infantiles, tuve la oportunidad de conocer personas, mayores algunas y otras no tanto, quienes aseguraban haber visto al Caleuche, conocer brujos o haberse encontrado cara a cara con la Viuda, o, en su defecto, aseguraban que conocían a personas que sí habían tenido experiencias “reales”, efectivas, con ese trasmundo de criaturas que habitan en la dimensión mítica de las islas. Sus relatos destilaban una verosimilitud aterradora, lo que solía producirme tanto miedo que luego no quería irme a acostar en una habitación siempre a oscuras (carecíamos de electricidad entonces). ¿Y si me secuestraban los brujos mientras estuviera durmiendo, o me llevaba el Caleuche? Pero el miedo se sobrellevaba, se administraba y finalmente se neutralizaba ¿cómo? En los mismos relatos míticos hallamos claves que evidencian la debilidad de las criaturas de ese curioso trasmundo, de modo que, desde el principio, los niños aprendíamos que los humanos también contamos con poder suficiente para neutralizar los efectos eventualmente negativos o derechamente malignos de las acciones de los brujos o del Trauco, por ejemplo. Un poder que se traduce en el dominio de ciertas “técnicas” que operan como muros de contención de lo “sobrenatural” y que conjuran el eventual desamparo ante fuerzas superiores que podrían afectar a personas carentes del conocimiento para activar las “contras” (técnicas para contrarrestar el poder sobrenatural de los seres míticos).

Cuando escribo estas notas estamos en 2026, y las cosas en Chiloé no son como en 1914, cuando Francisco Cavada traza su amplio perfil de “Chiloé y los chilotés”. La modernidad tecnológica y comunicacional ha llegado a las islas, la industria acuícola se ha instalado con éxito en los canales isleños, Castro es una ciudad con los típicos problemas de cualquier urbe moderna (delincuencia estructural, tráfico vehicular saturado, por ejemplo); la educación formal, no obstante sus falencias, se ha masificado y el analfabetismo, que

en 1914 era la norma, prácticamente ha desaparecido. Y la relación con la naturaleza ha cambiado, sin duda: ella ya no está ahí libre y sin cercos para proveernos generosa y casi gratuitamente de nuestra alimentación, como en el pasado. La creciente urbanización en desmedro de la vieja ruralidad ha traído muchos beneficios, inimaginables hace un siglo atrás, en los terrenos de la salud, la vivienda, acceso a bienes industriales, a circulante, a eso que se suele llamar “calidad de vida”. Chiloé, aunque de modo desigual, es hoy parte de la modernidad global, si bien en esto queda muchísimo que hacer aún. Campea hoy una nueva mentalidad, que ya no se asienta en esa majestad triple de la que hablaba Cavada: el mar, el cielo, la montaña.

Aun así, y quizás para sorpresa de muchos, la mitología chilota se resiste a desaparecer. Ha mutado en estatuas, se ha refugiado en folletos turísticos, en el arte y la literatura; se ha trasladado, si se quiere, a una zona de la identidad cultural menos central, pero más segura ante la arremetida de una modernidad sin memoria o con una memoria colonizadora que arroja la ancestralidad al tacho de la basura. Puede que la mitología chilota para muchos sea solo un dato estereotipado, cosa de antiguos, un exotismo local en medio de la parafernalia chinesca que ingresa a las casas en la forma de objetos útiles e inútiles de toda clase. Pero está ahí la mitología, reclamando un lugar, un tiempo, un lenguaje que le haga justicia. No queda sino reconocer la enorme capacidad poética de los mitos y las leyendas tanto para los propios chilotes como para externos interesados en las islas; en realidad para cualquiera que entre en contacto con la cocina discursiva e imaginativa de la cultura chilota contemporánea.

V. EL CHILOÉ DE LA NOSTALGIA

Chiloé pesa. Pesa como un costal de papa, de huesos; como un viaje de leña verde llevado al hombro por kilómetros; como un bote viejo de madera que hombres aún más viejos arrastran por la playa hasta el mar; pesa como un peso muerto en el corazón. Para quienes ya llevamos muchos años fuera de las islas, éstas se ha convertido en nuestros dobles fantasmáticos que no cesan de reclamar nuestra atención: ¡míranos!, nos gritan. Pero cuando las miramos vemos, si es que vemos, una niebla oscura sobre un fondo blanquecino tirando a plomizo, a ceniciento. Supongamos que ese fondo blanquecino es el mar. Supongamos que esas manchas oscuras son las islas de la memoria. Supongamos que suponemos bien y que tras esas figuras y formas más o menos diluidas en un pasado líquido hay algo de realidad que permanece: que alguna vez sí estuvimos ahí; que ahora quienes lejos andan de sus tierras amadas constituyen una ausencia que no se nota en absoluto en el Chiloé “postmoderno”. ¡Se han ido tantos de Chiloé! Y lo que alguna vez fue sólido ahora es aire, humo, espuma salada en un mar más irreal que real.

Será esto ¡cómo no! una preocupación de nostálgicos, de eternos melancólicos, de esos “des-aislados” de la vida que no tienen ya ni tendrán nunca más casa de infancia a la que regresar. A quienes viven, disfrutan o acaso sufren el Chiloé de la internet, de los malls

chinos, de la industria y el consumo y han aprendido a sacar partido de este globalismo comercial; a quienes se deshacen de sus tierras, las parcelan, las venden a gente adinerada que cree que Chiloé es una tierra “mágica”, un paraíso de belleza paisajística y tranquilidad; a quienes se han agenciado trozos de mar, de playas en forma de “concesiones” (legales, por supuesto) para cultivos marinos, ¿Qué decirles? Nada que importe mucho en realidad, aunque esta vez la transformación societal isleña será tan profunda, tan sostenida en el tiempo que no habrá retorno posible. ¿Retorno a qué? ¿Quién necesita un retorno?

Cada cierto tiempo vuelvo, siempre de paso, a mi isla de origen: Quinchao. Me alegra ver sus modernas carreteras, sus caminos vecinales pavimentados o ripiados con buenos materiales; esos mismo caminos que eran intransitables en los inviernos de mi infancia; me alegra ver sus casas construidas con materiales modernos, resistentes a la lluvia, algunas incluso con diseños minimalistas que evocan la Bauhaus; veo automóviles en los patios de las casas, camionetas de doble tracción en los campos, antenas satelitales en viejos techos de alerce (los últimos que van quedando). Y me alegra que los jóvenes no tengan que emigrar masivamente hacia el fin del mundo, como lo hicieron los hermanos de mi madre y de mi padre; como yo mismo y mis hermanos que debimos asentarnos en el Chile continental a una edad temprana de nuestras vidas para poder estudiar. Me alegra saber que ahora existe la posibilidad de cursar estudios superiores sin tener que salir necesariamente de Chiloé, como antaño. Falta oferta educacional, dicen: sí, pero yo no puedo si no comparar con la década de 1970, y entonces el reclamo me parece fuera de lugar (aunque no lo sea). Me alegra cuando las ciudades y los pueblos se ven limpios, con comercio pujante. Y la internacionalidad comercial ha llegado a la Isla Grande, al menos, con desparpajo: malls chinos, malls chilenos, tiendas de electrónicos, bancos, pagos en línea, etc., etc. Y entre medio un puesto humilde en el que se vende milcaos, empanadas de manzana, roscas chonchinas, mistelas... que, a veces, admiten pagos con tarjeta de débito o crédito. ¿Cómo no alegrarse por las maravillas tecnológicas y comunicaciones de la modernidad, de su instantaneidad presurosa, invitante! Si hasta los constantes embotellamientos viales (los conocidos “tacos”), especialmente en la ruta de llegada-salida norte de Castro, la capital provincial, y sus calles centrales, son la muestra del nuevo estatus de la sociedad isleña, de cuánto ha cambiado Chiloé en el último medio siglo, desde que en 1975 comenzara a desarrollarse la industria acuícola en Chiloé. ¿Un signo bueno? ¿Y por qué no habría de ser bueno? Después de todo, Castro comienza a ser como cualquier ciudad latinoamericana de tamaño medio que se precie de tal. Porque si hay tantos vehículos es porque también habrá dinero suficiente para comprarlos, mantenerlos, repararlos, pagar la cascada de impuestos exigidos, etc. No es ya, ni de lejos, el Chiloé pobre de mis años de infancia cuando muchos de nosotros, los escolares de entonces, íbamos descalzos a la escuela, con los pantalones parchados, con los puños y cuellos de las camisas dados vueltas para darle una segunda vida a la prenda. Si ahora hay tantos negocios, como se dice en Chiloé para referirse a locales comerciales, será porque hay circulante suficiente para mantenerlos.

¿Por qué entonces la melancolía, la nostalgia? ¿Por qué esa sensación de ser un extraño en lo que, en apariencia al menos, debería ser lo propio? No queda si no abandonar

las islas una vez más, escapar de su embrujo que atrae y expulsa. ¿Escapar hacia dónde? ¿Cómo escapar de mi propio doble que es uno conmigo mismo adonde vaya? A veces creo entender la actitud y conducta de estos antiguos “viajeros” (migrantes chilotes) que luego de partir a tierras patagónicas chilenas o argentinas (las diferencias de país eran solo un dato marginal) nunca volvieron, no escribieron ni una carta siquiera, no dieron señales de vida a los suyos nunca más, como si se hubieran evaporado o más bien congelados en esas pampas venteadas hasta el hartazgo. Ni se acuerdan de sus padres viejos, oí muchas veces decir a modo de queja de estos “viajeros” perdidos; y al cabo de algunos años se hablaba de ellos, si es que se hablaba, simplemente como si estuvieran muertos. Y los que se quedaron seguro que estaban también muertos, enterrados bajo siete tierras en el pasado de ellos, los idos. ¿A qué volver? Si ya no eran de ninguna parte, y el Chiloé interior será, al fin, la única realidad verdaderamente amada que los acompañe hasta morir. Varios de mis tíos, tanto por lado paterno como materno, hicieron eso. Hoy los imagino alegres, conversando y bebiendo chicha de manzana con los suyos en alguna de las islas del más allá.

La modernidad es una Gran Máquina que enlaza y hace funcionar a otras muchas máquinas menores, cuyo trabajo consiste en sustituir una realidad por otra: lo que antes existía tarde o temprano deja de existir, y lo que antes no existía ahora sí existe, pero no pasará tanto tiempo para que también deje de existir... y así sucesivamente. La sustitución de realidad se hace, a veces, a velocidad de vértigo, y, además, como el proceso es vendido como “progreso”, como avance, como “desarrollo”, es decir, como algo sustancialmente deseable y bueno, se allana el camino para aceptar el pago de sus costos como un “mal menor”, externalidades colaterales, diríamos: lo que se gana (o se puede ganar) es siempre más y mejor que lo que se pierde (o lo que se puede perder). Y lo que se pierde, siempre puede continuar existiendo en los museos, en los parques, en los negocios que lucran con los estereotipos de la tradición y sus aggiornamentos de mercado. Y para los nostálgicos, lo que se ha perdido puede seguir existiendo en la memoria, en ciertos modos de hablar o de recrear en la vida cotidiana las comidas, la vestimenta, por ejemplo. O sea, en una especie de cápsula psicológica y emocional que retiene y se nutre de imágenes del ayer. Ciertamente que la modernidad cobra su cuota —y no menor— en medio ambiente y en la trama simbólica, mítica y religiosa. Pero ¿quién querría volver a un pasado de pobreza si se puede vivir mejor con lo que ahora se tiene?

Sin embargo, hay algo que escora peligrosamente la lancha del progreso, el barco de la modernidad; algo que carcome peligrosamente la casa del ser. Por supuesto, este sentimiento de desasosiego no tiene por qué ser generalizado. Quienes son o han sido capaces de adaptarse exitosamente a la sociedad industrial y de mercado o quienes piensan que sí lo son, aunque en la realidad no sean sino sujetos de la más baja escala del vivir, desechables el definitiva, seguro que sonreirán con sorna ante las pretensiones de esos “otros” de que el mundo se acomode a una imagen nostálgica de un ayer presuntamente más vital, más puro, más humanamente pleno y solidario que este presente en el que las relaciones humanas se han vuelto competitivas, definidas a menudo por su valor de cambio sin más. La queja frecuente de esos “otros” suele dirigirse contra “el sistema”, imaginado como una especie de

máquina ciega y feroz depredadora de la naturaleza y las personas. Como siempre, mucho de verdad y de falsedad hay en esta manera de imaginar el decurso de la historia. Escarmenar en ellas, separar sus aguas, distinguir las formas precisas en la niebla de la melancolía o de la rabia, es un trabajo crítico e imaginativo de alcances colectivos, constante, sin término y sin garantías de éxito.

Chiloé es una sociedad viva, en constante transformación, heterogénea, desigual, que, a su manera, se ha ido convirtiendo en moderna. Edward Rojas, arquitecto, ha hablado desde hace mucho del proceso de modernización de la tradición, frase que alude a la idea de que sí es posible, y necesario, hacer de la tradición, de la forma ancestral-tradicional isleña de vivir, un campo de recepción y apropiación estratégica de lo nuevo, generando una suerte de hibridez estética y funcional. El arte y la literatura del Chiloé contemporáneo han ido en la misma dirección; pero no se trata de un proceso fácil, no es solo un asunto de calcular cuánto de aquí y cuánto de allá y luego mezclarlos en la juguera cultural. Desde mi perspectiva, Rojas alude a ese momento peligroso de la historia en que lo antiguo aún no ha sucumbido y lo nuevo aún no aparece del todo, justo en un momento de incertidumbre, de lucha y de descontrol que, como sugería Gramsci, puede dar paso a la aparición de monstruos. Mi convicción es que ese momento peligroso no es un momento en realidad, sino un estado permanente, tanto que se vuelve parte consustancial de la identidad chilota moderna en su devenir histórico presente y futuro. Adiós a las (presuntas) purezas identitarias, adiós a toda idea de que Chiloé es una singularidad que debiera ser resguardada en una caja de cristal y no ser tocada en absoluto por la “degradación” de lo moderno. Y convengamos en un punto crucial: Chiloé, en los hechos, ha sabido compatibilizar lo tradicional con lo moderno y viceversa, lo cual no quiere decir que esa compatibilización no sea un campo de fisuras y contradicciones. Otra cosa es que no nos guste la manera en que se ha ido realizando este proceso. De manera que afirmar que la modernidad ha arrasado con la tradición isleña sería un aserto extremadamente cuestionable, si es que no falso del todo.

Si en el pasado, casas de madera se trasladaban, sin desarmarlas, de un lugar a otro, de una isla a otra a veces, por motivos de la sobrevivencia o bienestar de la familia, es decir, por razones prácticas (por haber comprado otra tierra o haberla heredado o simplemente por trasladar la vivienda a un lugar de más fácil acceso o con mejor vista), una tarea colectiva que terminaba en una fiesta, hoy este mismo traslado se hace como un espectáculo para turistas. Se ha perdido, sin duda, el sentido vital, asociado con la satisfacción de necesidades cotidianas de la familia que habitaba la casa. Pero, ¿cómo retener ese sentido originario si hoy se hace del todo (o casi) innecesario trasladar casas de un lugar a otro? Hay acceso a nuevos materiales, a nuevas prácticas de construcción, y lo más probable es que resulte más fácil construir una nueva casa que trasladar una vieja casa de madera que requiere ingentes recursos humanos y materiales para arreglarla y mantenerla. Convengamos, sin embargo, que mantener esta actividad, aunque sea como simple oferta turística, sí es un llamado a la memoria que implica reconocimiento del valor de una tradición que no se ha olvidado, que merece ser recreada.

La moderna poesía chilota arranca de estos dilemas, de estas crisis, de estas resignificaciones. Y también la arquitectura, la música, la escultura, el diseño (diseño con

“memoria cultural”), la nueva artesanía, que ya no se circunscribe a la lana de oveja. Que esto contribuye a la conformación y fijación de un Chiloé estereotipado, no tengo duda alguna. Pero, asimismo, el estereotipo cultural no deja de ser un dispositivo imbricado con cualquier imagen (o imágenes) con la que se busca representar los peculiares atributos de una determinada cultura y sociedad. Vivir lejos de Chiloé nubla la mirada, distorsiona las imágenes identitarias; se vuelve una condición reveladora de impases personales que pueden desagarrar, pero que también son fuente de energía creadora. “¿Dónde voy a encontrar vecinos como los que aquí tengo!”, le contesta una señora anciana a Renato Cárdenas ante la pregunta de por qué no vuelve a su tierra natal, Chiloé, tierra que tanto añoraba, según lo que ella misma le había dicho poco antes. La conversación se produjo en las Islas Huichas, Guaitecas, archipiélago ubicado al sur de Chiloé, ya en lo que es la Patagonia Norte. Lo cuenta Renato Cárdenas en un texto-bitácora de un viaje que realizara años atrás a Las Guaitecas en la barcaza “Alejandrina”: “Se sienten atrapados, dice Cárdenas, por la vida que han construido en estas islas. Por el homo sapiens que han modelado en estas latitudes del planeta”. Bien vale esta observación para todos quienes, de un modo u otro, hemos vivido experiencias similares a la de la Sra. residente de las Islas Huichas (a la que Cárdenas no identifica con nombre propio): ¿dónde voy a encontrar vecinos como los aquí tengo! O, dicho con una actitud más nostálgica, pero igualmente real: ¿dónde voy a encontrar a los vecinos que ya se fueron, que ya no están! Habrá entonces que dejar que las corrientes marinas de la ausencia hagan, nada más, su trabajo, hasta el final.

VI. CHILOÉ NO ES UNA ISLA

Chiloé no es una isla: es un archipiélago. Y esto no debe verse solo como un dato geográfico. La insularidad archipelar es una condición existencial de sus habitantes que se manifiesta en la forma de un estado constante de interrelación. Las islas del archipiélago se parecen entre sí, pero no son iguales ni en su forma geográfica, ni en su tamaño, ni en sus comunidades humanas. Y esa experiencia de diferencia y fragmentación es al mismo tiempo una experiencia de mancomunidad viajera: el mar que separa es simultáneamente el mar que une. Pero ese mar hay que navegarlo, hay que llegar a la otra isla, interactuar con otros isleños, compartir sus comidas, su conversación, ser en ellos y ser con ellos. El sujeto archipelar está hecho —y lo digo con palabras de Neruda— de navegaciones y regresos, si bien en muchas ocasiones el regreso solo acontece en la memoria de los que se van y no vuelven.

En mayo de 2025, en Castro, Isla Grande de Chiloé, en dependencias de la Universidad de Los Lagos, tuve la oportunidad de charlar sobre el asunto de pensar la realidad desde lo isleño con estudiantes y público en general. En la muy estimulante conversación con el público aparecieron un sinnúmero de temas y problemas que evidenciaban la imposibilidad de separar los juicios de saber de las experiencias (auto)biográficas de quienes los formulaban. El “saber narrativo”, que busca hacer sentido y claridad en la opacidad de las identidades, se afirma en la experiencia de haber vivido o estar viviendo una cierta historia

de vida en la que los lugares y las personas que los habitan son la necesaria contraparte del yo, tanto como sus constituyentes íntimos fundamentales. De las preguntas de entonces me quedo con una: ¿cuándo comienza Chiloé? Los concurrentes propusieron respuestas varias, pero siempre ligadas a la propia situación vital-geográfica de estos. Situación vital-geográfica que deviene forma de historizar el discurso, situarlo en un cronotopo personal y arrancarle a éste significaciones de valor identitario colectivo. De manera que la “arbitrariedad” de la(s) respuesta(s) termina siendo en realidad una toma de posición desde la cual se enuncia un decir que habla tanto de Chiloé como de la situación y actitud del enunciante. Pudo Chiloé haber comenzado en 1826, enero, cuando las tropas chilotas son derrotadas por las huestes del general Ramón Freire y, tras la firma del histórico Tratado de Tantauco, Chiloé pasa a formar parte de la entonces joven República de Chile. O tal vez en 1567, febrero, cuando Martín Ruiz de Gamboa con una partida de 100 españoles funda Santiago de Castro (hoy Castro) en una tierra archipiélar que los españoles de entonces llamaron Nueva Galicia. O en un pasado indeterminado, ancestral, cuyos rastros habría que buscarlos en la nutrida malla de mitos y leyendas de las islas y en los viejos conchales de miles de años de antigüedad, cancelando, en todo caso, cualquier datación expresada en una fecha específica: la antigüedad y los antiguos que en ella vivieron son, en términos de “saber narrativo”, entidades no datables, atemporales, y que, por lo mismo, suelen a menudo, dar su vuelta por el presente con total desparpajo e influir en él por diversas vías (los sueños, el lenguaje, la reiteración de ritos y prácticas cotidianas heredadas). En Chiloé, como en otros muchos lugares, los antiguos no pertenecen solo al pasado.

Uno de los interlocutores presentes en la charla planteó que, si bien es lícito arrancar de diversos puntos de partida, ninguno de los cuales anula al otro o a los otros, eso no equivale a sostener que estos sean equivalentes entre sí. Al contrario. Optar por uno u otro punto de arranque implica diferentes horizontes, diferentes pasajes de tránsito, diferentes consecuencias epistemológicas. El objeto estudiado entonces se hace otro; nos devuelve un nuevo rostro opaco que exige que los perfilemos de alguna manera y que nos arriesguemos a fracasos a la hora de escarmenar en los intrínquilos de las capas de sentido que conforman el campo de la identidad. Aunque tal vez decir “capas” no sea lo más acertado (la metáfora geológica sugiere estabilidad, posiciones fijas); hablemos mejor de rizomas, de líneas de transmisión, de fuerzas multidireccionales en tensión: todas son aproximaciones que buscan configurar una imagen no de los que está fuera del lenguaje, sino en el lenguaje mismo empeñado en elucidar un asunto que de uno o de otro modo lo desborda. Desde esta perspectiva, un pensamiento de islas sería el ejercicio de imaginar lo inimaginable, recurriendo a la historia autobiográfica, por una parte, y, por otra, permitiendo que fluya autopoiesis del propio discurso empeñado en ser la expresión de un “pensamiento de islas”. Dejemos, pues, que el discurrir discursivo halle naturalmente su curso cronológico desde antes y hasta ahora y viceversa y, recursivamente, desde la materialidad geográfica de las islas hasta la inmaterialidad de los archipiélagos simbólicos con que, en este caso, los habitantes isleños construyen su casa ontológica, con los respectivos tránsitos y oscilaciones entre una playa y otra, para decirlo con lenguaje de islas.

Pero si un escrito como este, trata de tantas cosas a la vez, lo más seguro es que no tenga un centro ordenador. El riesgo de que se vuelva un conglomerado de textos desordenados, indisciplinados, está, desde luego, a la vuelta de la esquina. Riesgo que es, al mismo tiempo, un reto: el de transitar a saltos entre un punto y otro, sin más orden que el propósito —o más bien la esperanza— de que alguna vez se pueda haber estado en *todas* partes. Como esos brujos de mi infancia, quienes, según los vecinos “expertos” en brujos, premunidos de su macuñ (chaleco mágico volador) volaban de una isla a otra en un ir venir entrecruzados. Si en el cielo nocturno se veía alguna luz que se movía en silencio, la conclusión “obvia” no podía ser sino esta: es un brujo que va volando, ante lo cual mejor ocultarse; no sea que el brujo descubriera al no brujo observándolo, caso en el cual el primero podría hacerle un mal (o tirarle un mal) al confiado fisgón. Imagino, entonces, un escrito brujeril: un devenir por lo alto, por el lenguaje, por lo aéreo de la expresión, movido por el intento de trazar una mirada general, a vuelo de brujo, en la opacidad (nunca absoluta) de la noche. La noche de los tiempos de antes y de ahora, de los lugares-islas que desde arriba se ven como oscuras manchas arrojadas azarosamente sobre el mar sombrío. Los brujos no son todopoderosos, sin embargo; como todo ser viviente tienen sus debilidades y siempre el vuelo puede conducir al desastre; como Ícaros nocturnos, la a veces excesiva confianza en sus poderes mágicos —un imprudente acercamiento a la luna en su dimensión sexual— puede acabar en una fatal caída y ahogo en las frías aguas marinas de las islas del sur o que, una vez puesto el pie en tierra, ya nunca más pueda alzar el vuelo. Prisionero ahora en su débil humanidad sin poder mágico alguno terminará inevitablemente muriendo antes de un año. Un pensamiento de islas podría ¿por qué no? terminar también de esta manera.

OBRAS CITADAS

- Alvarado, Renato. 15 de julio de 2025. “Se nos avecina (a algunos): Chiloé, 200 años de anexión a Chile”. *El Clarín* (digital).
- Aravena, Gonzalo. 2024. “¿Una independencia chilota? La insurrección o’higginista de 1826”. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 47: 419-433. DOI: <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2024.n47-19>
- _____. 2025. *Chiloé 1826 ¿El último bastión realista o el primer territorio conquistado por la república?* Ediciones 1826, (s/d de lugar).
- Archivo Nacional del Gobierno de Chile. “Tratado de Tantauco”, 1826. <https://www.archivonacional.gob.cl/noticias/archivos-para-comprender-el-bicentenario-de-chiloe-y-el-fin-del-dominio-espanol-en-chile>
- Armada de Chile. “Incorporación de Chiloé a la Soberanía Nacional - 22 de enero de 1826”. <https://www.armada.cl/tradicion-e-historia/principales-acciones-navales/la-guerra-de-la-independencia-1810-1826/incorporacion-de-chiloe-a-la-soberania-nacional-22-de-enero-de-1826>

- Cárdenas Renato. 1998. *El libro de la mitología. Historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*. Punta Arenas: ATELI y Cía. Ltda.
- Cárdenas, Renato. “A las Islas Huichas con la ‘Alejandrina’”. Texto-bitácora de un viaje a Las Guaitecas (inédito).
- Cavada, Francisco. 1910. *Apuntes para un vocabulario. Provincialismos de Chile*. Punta Arenas (s/d de imprenta).
- _____. 1914. *Chiloé y los chilotos*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Correa, Martín. Enero 2026. “De Tratado de Tantauco al despojo hacia los pueblos originarios de Chiloé”. Video. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=gZl3xW-D9Wgw&t=249s>
- Delgado, Hernán. 2014. “¿Federalismo en Chile? Algunos esbozos acerca de su debate legislativo y su promotor en el siglo XIX.” *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 27: 103-135.
- EMOL. 25 de julio de 2006. “Chilotes reclaman por puente que se les prometía en campaña”. Nota de prensa.
- García Alsué, José. 1875. “Diario de viaje i navegación. Desde su misión de Cailin, en Chiloé, hacia el sur en los años 1766 i 1767.” *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, año 1, número 1: 3-42. Originalmente publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, tomo 38, 1871.
- Marino, Mauricio y Cipriano Osorio. 2015. *Juicio a los brujos de Chiloé*. Santiago: Táticas (2da. edic.).
- Museo Regional de Ancud. “El viaje de la goleta Ancud: El establecimiento de la colonia”. S/d de fecha. https://www.museodeancud.gob.cl/sites/www.museodeancud.gob.cl/files/images/articles-97290_archivo_01.pdf
- Vicuña Mackenna, Benjamín. 1856. *Las campañas de Chiloé (1820-1826)*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Weber, Alfred. Chiloé. 1903. *Su estado actual. Su colonización. Su porvenir*. Santiago: Imprenta Mejía.



Puente Aucar, Chiloé. © Javier Mansilla.

