

Hay un dios que todo lo compra: Identidad y memoria de Chiloé en el siglo XXI*

There is a god that buys everything:
Identity and Memory of Chiloé
in the XXI Century

Sergio Mansilla Torres**

Resumen

En este artículo se ensaya una mirada sobre la identidad del Chiloé actual a partir de la perspectiva que otorgan algunos textos poéticos de Jorge Velásquez, Nelson Torres y Víctor Hugo Cárdenas; mirada que considera, de manera central, el impacto de la industria acuícola en la sociedad chilota desde los años de 1980 en adelante. Los torneos de fútbol campesino, los viajes, la imagen del

* Este trabajo es fruto del Proyecto Fondecyt N° 1050623: "De islas y fragmentaciones. poéticas y políticas de los discursos artísticos y culturales chilotes relativos a la identidad de chiloé en el siglo xxi" Chile.

** Dr. en Lenguas Romances y Literatura, por la Universidad de Washington, Seattle. Actualmente profesor de Literatura y Estudios Culturales de la Universidad de Los Lagos, Departamento de Humanidades y Artes y Centro de Estudios Regionales. Casilla 933, Osorno, Chile, E-mail: smansill@ulagos.cl

lar isleño, son algunos de los temas líricos que proveen imágenes de memoria con las que se busca reformular la identidad del archipiélago de Chiloé en el siglo XXI.

Palabras clave: Chiloé, identidad cultural, poesía chilena, memoria, campesinado chilote.

Abstract

This article elaborates a view on identity of contemporary chiloé from the perspective offered by some poetic texts of Jorge Velásquez, Nelson Torres and Víctor Hugo Cárdenas; a view that considers, as its central point, the impact of the aquiculture industry on Chilote society from the 1980s onward. The rural football tournaments, travels, the image of the island home, are some of the lyric themes that provide images of memory with which the identity of the archipelago of chiloé is seeking to be reformulated in the XXI century.

Key words: Chiloé, cultural identity, Chilean poetry, memory, Chilote peasantry.

Introducción

"El impacto [de la industria acuícola] es multifacético. Hay aspectos positivos y negativos. Es muy fácil ser nostálgico de una pobreza que tú no vives [...]. A las salmoneras podemos hacerle muchas críticas, y hay que hacerle muchas críticas todos los días; pero hay que reconocer un hecho importantísimo: la gente recibe un sueldo muy necesario, que le permite seguir viviendo en el archipiélago de Chiloé, en los pueblos rurales, con un sueldo, no sé si digno, pero es un dinero que ha frenado el despoblamiento de Chiloé". Así se expresa Catherine Hall (entrevista personal, 8 de enero

2007), a la hora de evaluar los impactos de la acuicultura en la sociedad chilota actual¹. Sin desconocer que esta industria ha modificado, de manera quizás definitiva, el modo de vida tradicional fundado en una economía familiar-comunitaria, Hall está convencida de que Chiloé, en su memoria cultural profunda, no se ha modificado. La emergencia de la modernidad tecnológica y de un orden de relaciones económicas basadas en el flujo de dinero obtenido como retribución por un trabajo asalariado están siendo utilizados para reforzar los lazos comunitarios, generando, por ejemplo, mercados internos a pequeña escala, algo que aseguraría la continuidad de los asentamientos humanos en el territorio de Chiloé; además, al disponer de dinero fresco se le abre al chilote la posibilidad de participar del consumo industrial y de la modernidad tecnológica y mediática internacional sin salir del archipiélago, algo que, en opinión de Hall, es de extrema importancia para la generación joven.

Se trata, sin duda, de un asunto debatible. Es

¹ Catherine Hall es nativa de New York. Se traslada a vivir a Chiloé en 1982. En Castro participa, en los años 80, en una intensa labor artística y cultural, en teatro y música especialmente. Colabora con Renato Cárdenas en investigaciones sobre historia, mitología y religiosidad de Chiloé. Por más de una década ha sido integrante de la Banda Bordemar (toca flauta travesa), grupo musical especializado en música instrumental chilota de raíz folklórica, dirigido por Jaime Barría. Efectivamente, la industria acuícola detuvo la masiva emigración chilota a la Patagonia chilena y argentina, desde fines del siglo XIX hasta inicios de los años 70 del siglo XX, aunque al factor acuícola hay que sumarle el severo deterioro de la economía argentina desde fines de los años 60 y la implantación del modelo económico neoliberal en Chile que contribuyó a que Magallanes deje de ser un polo de atracción en la medida en que los sueldos y las condiciones de trabajo tendieron a igualarse en todo el país. Lo que la industria acuícola sí ha estimulado es la migración interna de Chiloé, que se traduce en una preocupante disminución de la población de las islas pequeñas en beneficio de los centros urbanos e industriales de la Isla Grande (Dalcahue, Castro, Quellón, principalmente).

innegable que el paisaje cultural y económico del Chiloé actual tiene poco o nada que ver con el viejo Chiloé del fogón y los brujos en sus aspectos más exteriores, más estereotipados. Pero no nos engañemos: tras la tela de la modernidad existe una sociedad insular que no ha echado por la borda su vieja costumbre de urdir relatos que una y otra vez vuelven sobre el pasado, acaso como una forma de conjurar un presente de luces y sombras que, como ha sido la tónica a lo largo de toda la historia de Chiloé, desde 1567 en adelante, ofrece promesas (no siempre cumplidas) e incertidumbres que terminan siendo carnavalizadas por la rica imaginación mitológica de la cultura isleña.

La moderna poesía chilota no es ajena a esta urdiembre de relatos de la memoria y la imaginación. Aunque todos formados en el paradigma de la estética artística y literaria de la modernidad transnacional, el empeño de los poetas por elaborar una escritura que dé paso a una suerte de heterogénea poética del territorio habla de la lealtad y la identificación identitaria de éstos con su tierra natal². Si ellos no han dejado de ser chilotes, pese a su masiva aculturación globalizante, ¿por qué habrían de perder su identidad los habitantes isleños de a pie, quienes, por encima del hecho de que sean parte de un modo de vida “moderno”, todos los días son interpelados por el paisaje y la memoria de los suyos?

Algo de esto se puede leer en los poemas de Jorge Velásquez, Nelson Torres y Víctor Hugo Cárdenas. Si bien en este trabajo no se avanza un estudio rigurosamente literario en el sentido de elaborar un análisis textual pormenorizado

² El lector hallará una muestra de poesía chilota en *Abrazo austral. Poesía del sur de Argentina y Chile* (2000). Es una antología de poesía de Chiloé y de poesía de la Patagonia sur de Argentina.

de las obras referidas —lo que tal vez podría llevarnos a conclusiones diferentes a las que más adelante se exponen—, al menos lo propongo como un ejercicio de lectura que interconecta los signos de la poesía con los signos de la cultura, la sociedad y la historia local, signos estos últimos que funcionan como la condición de posibilidad de la escritura poética. La poesía, aun en su lamento y su queja, en su negación radical, en su nostalgia por lo perdido, sigue siendo documento de su época y su lugar: registro de lo que no está, en realidad, perdido, pues precisamente está en la poesía; hecho que se torna todavía más evidente cuando se trata de una poesía que explícitamente presenta y representa el mundo cultural que la hace posible.

Chiloé: ¿el último partido de fútbol campesino de su historia?

Los tradicionales y casi ya fenecidos torneos chilotes de fútbol campesino —los que, siendo competencias deportivas, eran, al mismo tiempo, fiestas de camaradería entre jugadores e hinchas de diversos equipos isleños— constituyen el referente de base a partir del cual Jorge Velásquez, en su poemario *La iluminada circunferencia* (2006, en adelante LIC), traza una sombría imagen del Chiloé actual³. Velásquez sugiere que este territorio está jugando su partido más difícil, aquél en el que se enfrentan las poderosas fuerzas que pretenden alcanzar “el fin de la historia” del

archipiélago y su consiguiente incorporación indiferenciada a la modernidad capitalista global, contra las fuerzas locales, guardianas de la memoria de la diferencia cultural. El volumen se presta, pues, para leerse, entre otras posibilidades, como el relato de un partido de fútbol, todavía inconcluso, que se desarrolla en la gran cancha de la historia y de la memoria. Si bien el equipo chilote, según el poemario, pareciera que va perdiendo, no está dicha aún la última palabra. La historia no ha tocado su pitazo final y mientras los jugadores de antaño —aquéllos de los años 60 e inicios de los 70, cuando aún no había golpe de estado ni salmoneras en los mares chilotes—, sigan vivos en el recuerdo colectivo, Chiloé será siempre un rival de temer. LIC es, en este terreno, una interpelación a no olvidar ese pasado que, a su modo, trabajó para construir un mundo distinto al que finalmente vino a ocurrir.

“Las primeras jugadas”, poema con que se inicia el libro, son las jugadas originarias desde donde arranca el presente chilote: “Antes hubo aquí un rehue y luego una capilla / una misión circular prendida en su propia cruz” (7)⁴. Es el momento en que el mundo indígena prehispánico colisiona con los primeros

³ La drástica disminución de los torneos campesinos en las islas del archipiélago se debe a la confluencia de por lo menos dos factores concatenados: la emigración masiva de los jóvenes de las islas hacia los centros industriales instalados en la Isla Grande, Quellón y Dalcahue sobre todo. La poca población masculina joven que permanece en las islas destina la mayor parte de su tiempo a trabajar en los centros de cultivos marinos, haciendo turnos los fines de semana, de modo que reunir 100 ó más jugadores de fútbol de diversas islas un día sábado o domingo, como se hacía en el pasado reciente, se ha vuelto una tarea casi imposible.

⁴ La expresión “misión circular” alude a una particular práctica de evangelización de los jesuitas que se inició en 1617 y duró hasta 1767, año en que fueron expulsados de las posesiones españolas. Consistía en un recorrido de los misioneros jesuitas por todas las capillas de Chiloé, incluyendo las capillas del territorio continental, como Carelmapu y la zona de Calbuco. Los misioneros permanecían en cada localidad desde 3 días a una semana o más, realizando actividades como la confesión, administrar los sacramentos, visitar cada familia, verificar a través de la comunidad la correcta labor del fiscal, celebrar misas y matrimonios, y actualizar el registro de habitantes de cada comunidad, para obtener el número de nacimientos y muertes anuales. En ausencia de los sacerdotes, éstos eran reemplazados por los fiscales, institución que subsiste hasta los días de hoy. El lector hallará detalles sobre el modo de evangelización de los jesuitas en el archipiélago chilote en el trabajo de Rodrigo Moreno Jeria (2006: 183-203).

conquistadores y misioneros. La conquista española fue, en realidad, un partido a muerte que terminó precisamente con la victoria del rehue: “la victoria no fue sino aniquilación de los latidos / bajo la sombra / entonces libres de marcadores / [los conquistadores] domesticaron el mar y la maleza” (7).

La identidad de Chiloé emerge, en consecuencia, de un acto de violencia de los recién llegados que terminó dirigido contra la naturaleza, de manera que la codicia “plantó aquí [...] su estandarte” (7). Se inaugura, así, una larga justa que en las islas lleva hasta ahora casi 450 años. Pero es un partido de fútbol demasiado desigual: no son 11 jugadores contra 11 rivales, sino 11 contra el colonialismo y el olvido de la(s) identidad(es) originaria(s); 11 contra la codicia que se ha apoderado de la naturaleza, esa misma naturaleza que alguna vez fue el espacio libremente compartido por los chilotes cuando ésta no se había aún privatizado en un contexto capitalista. La “iluminada circunferencia” (graficada en la portada del libro como una especie de isla-estadio de fútbol)⁵ alude, por un lado, a una imagen de eterno retorno de la historia en el sentido de que el antiguo partido entre indígenas y españoles reaparece cada vez que se enfrentan los equipos de las islas más hispanizadas con los de las menos hispanizadas (ej., Quenac contra Teuquelín; recordemos de paso que en el siglo XVIII los españoles expulsaron a los indígenas de Quenac y los relegaron a islas cercanas, siendo Teuquelín una de ellas; una forma de hacer limpieza étnica, por cierto). En otra dimensión de sentido, a partir del círculo central de la cancha de fútbol se elabora una

imagen que alude a un inicio y fin de todo; una suerte de aleph borgeano que permite ver, en alegoría futbolística, los límites de la cancha de la historia antigua y moderna. En este contexto, y como ya se ha sugerido, LIC deviene relato de un largo torneo que comenzó con la cruz y la espada españolas; siguió con la batalla de Mocopulli en el verano de 1826, que selló la derrota de las tropas chilotas realistas y la consiguiente incorporación forzada del territorio de Chiloé a la República de Chile; luego la presencia modernizadora —no siempre exitosa, no siempre democrática— del estado chileno a lo largo de los siglos XIX y XX, la que se acentuó a partir del terremoto de 1960. Y en los últimos 30 años la invasiva llegada de la industria acuícola que ha dado un golpe devastador a los jugadores que antes “eran libres ovejas corriendo por el aire”, en los tiempos en que “no había turnos en Salmoneras” (9).

El relato poético de los partidos de fútbol evoca una memoria de derrotas y despojos; pero también de resistencias exitosas, de tácticas de juego que revelan que el gran partido de la continuidad cultural de Chiloé está lejos de terminar. De hecho, la escritura poética en sí misma llega a ser una estrategia que sorprenderá a los rivales en la medida en que la poesía desnudará, por una parte, una historia de barbarie, de invasores y de exterminadores del Chiloé profundo, evidenciando, de paso, la debilidad identitaria de éstos, pese a su aparente superioridad: los sujetos colonizadores en última instancia no tienen memoria sino intereses. La poesía, en cambio, potenciará el poder de la memoria de los subalternos, tarea urgente y necesaria si se considera que la memoria es la fortaleza de una identidad que se niega a ser, sin más,

⁵ La portada del libro de Velásquez fue realizada por el pintor y dibujante Marcelo Paredes.

parte de la cultura del neoliberalismo digitada por un “Dios que todo lo compra”⁶. La apelación a la memoria no se resuelve, sin embargo, sólo como una apego conservador a la tradición o como resistencia retardataria a la modernidad desterritorializada; es, en rigor, una estrategia de juego conducente a neutralizar los efectos de una particular forma de modernidad: aquella modernidad productiva y comercial que en las islas se ha materializado como una verdadera “revolución industrial” en el terreno de los cultivos marinos, tanto que ha alterado dramáticamente la tradicional forma de vida del “bordemar” caracterizada por la pequeña agricultura, la artesanía en lana o madera, la pesca y la extracción artesanal de mariscos. Sus efectos más visibles son la proletarización creciente del campesinado chilote y la instalación de la lógica del mercado en el tejido sociocultural de Chiloé, de manera que las viejas prácticas de trabajo colectivo (la minga, por ejemplo) y las de la economía de trueque han desaparecido casi totalmente. Y si subsisten, lo hacen como mercancía simbólica destinada a turistas que pagan para ver una minga de tiradura de casa, algo que, a estas alturas, no es sino una teatralización mercantil de un práctica que en el pasado se realizaba para resolver un problema real de ubicación de la vivienda de una familia de la comunidad. Hoy día, si se recrean prácticas tradicionales, es para ganar dinero *in situ* y/o notoriedad en los medios en beneficio del turismo.

El efecto menos visible, pero más desgarrador, es el conflicto identitario que esta situación suscita: de la diferencia cultural del Chiloé típico —aquél de los mitos y leyendas, el de

las iglesias de madera, el de las mingas y palafitos— sólo quedan fachadas que ocultan las ruinas de un Chiloé ya desaparecido o en retirada. Pero esas fachadas no dejan de ser, igualmente, constituyentes de la cultura chilota actual; son marcas identitarias que siguen siendo eficaces a la hora de dibujar el paisaje de la modernidad chilota del siglo XXI, pues, incluso desde su teatralización, interpelan, tanto al foráneo como al nativo, en el sentido de hacerles notar que la cultura de Chiloé no es igual que cualquier otra de Chile o del mundo, por más globalizada que parezca su economía y por más internacionales que sean los mensajes mediáticos que la gente recibe a diario. La tarea de la poesía será entonces leer las huellas de la tradición en lo que tienen de profundidad humana susceptible de ser movilizada como dique de contención de la laminación neoliberal y la persistencia de las diferencias en una modernidad que no podría sino ser territorializada. El dilema, en rigor, no es elegir entre tradición y modernidad, entendidas como dos campos culturales inconciliables, uno mirando al pasado —se supone— y otro mirando al futuro, sino entre modernidades: una con memoria, respetuosa de las personas y la naturaleza, de la vida comunitaria, que haga de las transformaciones de la sociedad y la cultura un proceso genuinamente liberador de la miseria, de la ignorancia, del atraso; la otra sin memoria, ordenada en función de intereses transnacionales de acumulación de capital, sin más lealtad con el territorio que aquélla que derivada de la necesidad instrumental de mantenerlo como fuente productiva ventajosa para los operadores industriales, pero desmantelada de todos aquellos factores culturales disfuncionales a esta forma de modernización por acumulación

⁶ “Pero hay un Dios que todo lo compra —decían las bancas— / entonces el mar trajo sus peces de colores / y negras redes atraparon las mingas” (“Dos tiempos” 9).

de capital en manos de una elite burguesa, sin más compromiso que asegurar el éxito de su modelo exportador de productos primarios⁷.

En lugar del olvido, narrar las historias.

El libro de Velásquez aquí comentado se identifica, me parece, con una forma de ser chilote caracterizada por el reconocimiento del pasado como realidad indispensable para vivir y, sobre todo, para rectificar el presente:

Son tantas las historias que podría contarte
hijo
tantos los torneos como muertes
picoteándome los ojos
pero vi, te juro, los mejores jugadores de esta
isla
cuando tú no conocías representantes
ni la TV se veía con la esperanza del monte.
[...]
Hijo no olvides,
No

Los padres deben a los ríos volver sus ojos
cosechar lo que se ha sembrado de
madrugada
porque el juego es la sentencia del desamparo.

(“El hijo de Charly”, 40)

¿Qué es lo que no debe ser olvidado? Nada: todo ha de estar en la memoria de las palabras, empezando, por cierto, por el momento fundacional de Chiloé, cuando la cultura occidental del siglo XVI, en versión cristiano-

⁷ Entiéndase la esquematización dual como una forma de ilustrar la situación a partir de sus puntos extremos. En los hechos, los procesos modernizadores, sin importar la ética política que los informe, siempre marginaliza a algunos y beneficia a otros. Pero esto no quiere decir, ni de lejos, que sea lo mismo modernizar aplicando una lógica de dominación que hacerlo desde una lógica democrática atenta siempre al bien común.

española-imperial, se instala en la isla e intenta, a fuerza de armas y letras, arrancar de raíz el rehue ancestral. Chiloé, sin embargo, no llegó nunca a ser una perfecta cancha de fútbol, plana y sin baches, en la que el orden colonial primero y el republicano nacional después, jugaran a sus anchas el partido del reemplazo de una cultura por otra. Su particular geografía conformada de islas canales, su lejanía de las metrópolis española, chilena y peruana (recordemos que Chiloé dependía, en la colonia, del virreinato del Perú), el hecho de que fuera la última y más lejana frontera del imperio español en América del Sur, los largos inviernos lluviosos en que colonizados y colonizadores se veían obligados a compartir fuego, comida e historias bajo techo, son factores, entre otros, que contribuyeron a generar y sostener una práctica de vida cooperativa regida por los ciclos de la naturaleza⁸. En el Chiloé colonial se construye, entonces, una identidad cultural cuya mayor peculiaridad tal vez sea su radical lealtad a la corona y a la iglesia católica a la vez que, en materia de economía, es un

⁸ Habría que agregar el particular modo de evangelizar de los jesuitas, quienes, en lugar de borrar violentamente ritos y jerarquías nativas, se esforzaron por metamorfosarlos para que adquirieran un sello cristiano. No es casual que los nativos llamasen “nguillatun” a las misas. “Venegas y Ferrufino [primeros misioneros jesuitas], así como todos los demás que siguieron, tenían una grande preparación cultural, y no es casual que la gran mayoría de los históricos de las Indias fueran jesuitas. Eran expresión de una pedagogía muy avanzada, aquélla de la ‘Ratio studiorum’ de la Compañía, y precedentemente a su llegada al archipiélago se habían sujetado a una muy rigurosa selección aptitudinal que averiguaba su idoneidad caracterial, psicológica, física y moral. De allí vino su conducta siempre ejemplar y el respeto absoluto de las prácticas religiosas en cualquiera situación. No eran solamente expertos en la lengua general de Chile, el mapudungun; también lo eran en cuanto a conocimientos científicos: técnicas agrícolas, artesanales, medicina y farmacopea. Y estos conocimientos prácticos lo ponían a disposición de los indígenas tratando, al mismo tiempo, de no contraponerse inútilmente a sus fundamentos culturales tradicionales [...]. En lugar de estigmatizar la celebración del nguillatún, los jesuitas trataron de asimilarlo a la celebración de la misa [...]. Así pusieron los cimientos de la cultura chilota, mestiza y sincrética como no hay otra (Trivero 2003).

territorio que se caracteriza por un profundo distanciamiento de los clásicos modos de producción coloniales basados en la minería o en la hacienda. Y en materia cultural Chiloé se volvió un raro caso en que cosmovisiones españolas e indígenas llegaron a imbricarse a tal punto que formaron una vasta síntesis de mitos, leyendas y creencias de todo tipo que, no obstante la incompatibilidad de muchas de ellas con el cristianismo ortodoxo, constituyeron la base de un imaginario en que las categorías de realidad y ficción no se ajustaban en absoluto a los criterios de la racionalidad moderna. El mito cosmogónico de Ten-ten Vilú y Cai-cai Vilú pasa a ser parte del patrimonio cultural chilote junto con el relato del Caleuche, una versión local del holandés errante, o el mito de Trauco, cuyo sentido original de deidad de la fertilidad natural se metamorfosea en sátiro deforme de raíz europea, mitos que van de la mano con la devoción a Jesús Nazareno, con la retención de una vaga pero gratificante memoria política de un lejano pasado español, y con los relatos de brujos y su misteriosa organización denominada “La Mayoría”⁹, todo formando una amalgama que no va nada de acuerdo con la canónica racionalidad occidental moderna. La incorporación del territorio de Chiloé a Chile en 1826 no alteró gran cosa esta tendencia; en cierto modo la acentuó en la medida en que las islas quedaron casi como un apéndice olvidado de Chile, y la población se vio obligada de sobrevivir con recursos locales entre los cuales están, por cierto, los relatos de este mundo y del otro, católicos y

no católicos, de origen europeo o indígena, que otorgan un vasto conjunto de permisos y prohibiciones al vivir cotidiano; relatos que, por lo mismo, actúan como mecanismos de cohesión y disciplinamiento social. Chiloé no sólo fue el último reducto español en Sudamérica sino, sobre todo, un territorio cuyos habitantes nunca se sintieron identificados con el proyecto de nación del estado chileno, tanto así que durante buena parte del siglo XIX los chilotes vivieron esperando que volvieran las naves españolas a tomar posesión de las islas¹⁰. En el archipiélago nunca hubo una burguesía nacionalista ni financiera ni industrial que entrara en colisión con la Corona porque, en rigor, no hubo en las islas desarrollo del modo de producción propiamente capitalista sino hasta fines del siglo XX. La identidad cultural de Chiloé se construyó básicamente a partir de la práctica del intercambio de bienes y servicios en el marco de un modo de producción orientado, casi siempre, a la satisfacción de necesidades endógenas de sobrevivencia, entorno en el que el dinero, como se comprenderá, jugaba un rol secundario. No se dieron, pues, las condiciones para la aparición de burgueses y proletarios (siguiendo la conocida clasificación marxista) en tanto los medios de producción (la tierra en forma de minifundio) estuvo en manos de pequeños propietarios que no estaban en condiciones (o no querían) generar acumulación de capital a gran escala, y el resto de los recursos naturales (las playas, los bosques, incluso muchos campos

⁹ “La Mayoría” es una especie de Estado Mayor de los brujos que autoriza o deniega que brujos subalternos ejecuten males sobre personas determinadas. Es también un tribunal, cuyo asiento se supone que es Quicaví, que juzga y castiga a brujos que rompen reglas de la organización denominada “Recta Provincia”, que habría tenido existencia histórica en el siglo XIX. Un notable estudio de esta organización lo hallamos en Mauricio Marino y Cipriano Osorio (1983).

¹⁰ Sólo como una mínima muestra de la lealtad chilota al rey de España, escuchemos parte del discurso que en 1950 el alcalde del Ancud pronunciara en una cena de homenaje al embajador español, que entonces visitaba Chiloé, José María Doussinague, acompañado por Rafael Fernández Quintanilla, descendiente de Antonio Quintanilla, el último gobernador español de Chiloé: “Todos los chilotes aquí presentes descendemos de quienes pelearon y aún murieron defendiendo al rey de España en la guerra de independencia [...] En esta ciudad se mantiene vivo, más que en ninguna otra, el amor a la España Imperial” (Guarda 1992: 30).

de pastoreo) pertenecían a todos (eran, de hecho, de propiedad comunitaria no obstante la privatización temprana de la tierra)¹¹. En el poema de Velásquez, antes citado, la interpelación poética proferida por el hablante al hijo, llamándolo a no olvidar, no se comprendería sin tener en cuenta el enorme impacto que la industria acuícola, desde 1975 a la fecha, ha tenido sobre la cultura de Chiloé. Más que la privatización masiva de los mares, bosques, incluso playas —al fin de cuentas, los chilotes desde siempre han sentido la tierra como propiedad privada—, lo que afecta es el hecho de que las nuevas formas de privatización no dejan espacio alguno al cooperativismo. Al contrario, estarían estimulando el individualismo y, sobre todo, el monetarismo en la vida cotidiana a un punto tal que, como se suele decir en Chiloé, ya nadie da un paso si no se le pone el billete por delante. Al mismo tiempo, las nuevas propiedades privadas en el mar —que antaño eran los espacios esencialmente comunes y libres— están hoy delimitadas y celosamente vigiladas (son los espacios concesionados).

En el caso de las pesqueras, la vigilancia suele estar a cargo de guardias a menudo equipados con rifles de alto poder (capaces de aniquilar a lobos marinos) y con expresas instrucciones de prohibir el ingreso, incluso la aproximación, a los centros de cultivos de cualquier persona ajena a la empresa. De modo, pues, que la privatización

ha trazado fronteras en el interior del territorio chilote: un territorio segmentado que se correlaciona con una creciente segmentación social entre los que controlan los grandes medios de producción (digamos, la burguesía profesional que, si bien no son los propietarios de las empresas, en tanto ejecutivos sí deciden a quién contratar y despedir, cuánto pagar y cómo y cuándo trabajar) y los que cada vez dependen más y más, para vivir, de la venta de su fuerza de trabajo. El modo de producción familiar, base de la economía tradicional, con apoyo de vecinos y parientes, destinado al autoconsumo y a la venta de los excedentes —que nunca eran muchos— ha desaparecido casi totalmente.

Queda, sí, la memoria. Esa memoria que en LIC no se agota en el relato de torneos perdidos ni se formaliza sólo como nostalgia de un tiempo y de lugares antiguos, imaginados como más plenos que los de hoy. LIC es, por encima de todo, un relato de mancomuniones culturales históricamente acontecidas, representadas en esos equipos de fútbol campesino que jugaban por un genuino amor a la tierra y a sus islas de origen, sin importar si ser buen jugador tenía algún valor comercial o no. Es la historia de un tiempo ya ido, pero no muerto. Su recuerdo es una lección de humanidad que no debe olvidarse, pues es la cantera de donde salen y saldrán los materiales con que se ha de modelar la nueva identidad de Chiloé por la que aboga la poesía de Velásquez: una identidad consciente de su propio pasado, en el entendido de que esta conciencia es una actitud cultural-política de resistencia al capitalismo transnacional y a su cultura mediática global y, a la vez, una propuesta de modernidad integradora y democrática, apelando justamente a esta historia de competiciones, las cuales operaban como eficaces instancias

¹¹ En la isla de Quinchao, por ejemplo, hasta la década del 40 del siglo XX, si bien la tierra estaba completamente privatizada, delimitada en propiedades de unas 10 a 12 hectáreas como promedio (aunque algunas podían superar las 30 hectáreas de extensión), existió la costumbre de cerrar sólo los paños en los que se sembraba y en los que era necesario retener a los animales domésticos. El resto del terreno estaba sin cerco alguno; sólo delimitado por hileras de álamos o por otros hitos (piedras grandes, ríos, arroyos, robles plantados en puntos visibles, etc.). Mi padre alguna vez me contó que en su infancia (años de 1930) era muy común ver tropillas de caballos baguales, sin dueños, desplazarse libremente por toda la isla de Quinchao.

de resolución simbólica de las diferencias. Nelson Torres, por su lado, insiste en cuán democrática es la identidad de Chiloé en lo que concierne al resguardo de la memoria profunda de la sociedad chilota: “Aquí Veliches Chonos y chilenos / sacan del bolsillo puñados de luciérnagas / que arrojan a la noche y resplandecen incluso / sus difuntos”¹². Así, categóricamente, Torres, en su poema “Tierra de luciérnagas” (del libro inédito *Libro de viajeros perdidos*, en adelante LVP)¹³, nos hace saber que, en las islas, indígenas y chilenos son, sin distingos, componentes etnico-raciales de una misma identidad, todos unidos por el mismo oficio de ser los mantenedores del reservorio de luz que permite la continuidad de Chiloé en la noche de una modernidad que no reconoce ni le interesa reconocer la singularidad cultural del archipiélago, salvo, tal vez, como mercancía disponible en el mercado de los productos exóticos.

Aquí ya fue
 hubo en otro tiempo desamparo
 y los nativos allí donde había que guardar forraje
 leña granos
 ocultaron la semilla de la luz
 y la cuidaron de la lluvia
 y las miradas hirientes
 que las hubieran vuelto sacos de lombrices.

Piedras cerros puentes ríos
 nubes rostros almas

todo —en estas tierras— fosforece.
 (“Tierra de luciérnagas”, LVP)

Identidad y memoria para los tiempos venideros

“Se me ocurre que la identidad siempre es una reelaboración nostálgica de lo que creímos que fuimos alguna vez. Cuando hablo de nostalgia no estoy refiriéndome a la historia propiamente tal, sino a una forma de historia afectiva, o sea, a la que se cuenta en forma agradable, y que es amable con uno mismo y con su grupo. Es la de los tiempos en que éramos felices” (Bengoa 2003: 601).

Esta manera de ver la identidad supone que el relato de ésta sería una especie de elisión de la realidad, la que vendría a ser sustituida por una historia “amable con uno mismo y con su grupo”; una suerte de fuga imaginaria de la historia para hacer, quizás, llevadera las agresividades de ésta y desdramatizar, de paso, los desencuentros del sujeto con la “historia propiamente tal”.

Como en el discurso de Don Quijote sobre la Edad Dorada pronunciado ante los cabreros (I, XXX), la verdadera identidad recordaría un modo de vida pasado perfilado según una imagen de plenitud; un modo de vida “en que no existían las palabras ni tuyo ni mío”, modo que, en algún momento, por causas no siempre claras, comenzó a ser corroído por la malicia. La imaginación poética de Velásquez y Torres perfila, en efecto, una cierta historia afectiva y amable de Chiloé, signada por la comunión de veliches, chonos y chilenos, quienes, unidos en una ejemplar solidaridad, preservan la luz en medio de la oscuridad. En el caso de Velásquez, como ya he sugerido, el comunitarismo (¿o no sería mejor decir comunismo?) toma la forma de equipos de fútbol que juegan por amor a sus islas contra rivales que, como la hidra, tienen muchas cabezas (v. g., el golpe

¹² Torres escribe “Veliches”, castellanizando el plural del vocablo. Dado que el sufijo “che”, en mapuzundung (lengua mapuche), significa “gente” en un sentido plural, se suele también escribir sin “s” final marcando el plural castellano sólo en el artículo (“los mapuche”, “los huilliche”). Sobre indígenas chonos y veliches, remito a *Los chono y los veliche de Chiloé* de Renato Cárdenas et al. (1993).

¹³ La versión del libro que trabajamos aquí corresponde a un documento inédito facilitado por el propio autor hacia septiembre del 2006)

de Estado de 1973, la invasiva instalación de las salmoneras o, simplemente, el tiempo, la enfermedad y la muerte haciendo lo suyo). En rigor, sin embargo, la historia afectiva y amable no es la historia de “los tiempos en que éramos felices”, porque no hubo, en realidad, ningún tiempo con esas características. No hay ni ha habido ninguna edad dorada, y si alguien alguna vez pensó que la Ciudad de los Césares de veras existía, al buscarla no halló (ni hallará), “en estas latitudes”, otra cosa que no sea la exacta réplica de las siempre degradadas ciudades de la república:

Rélicas hay de las ciudades chilenas
en esta urbe que debe cubrir los mil kilómetros.
Rélicas del Barrio Suecia
(reina el Sida en esos pavimentos)
Rélicas de bares del sector portuario de Pancho,
gancho
(vasto territorio de cirróticos)
Rélicas de las poblaciones callampas,
casas de dos por dos, hechas de cartones
urbanizadas por el Serviu
(sentados en cajones, gozan las familias,
viendo a Don Francisco y los Reality de Chile)

Son réplicas exactas, a igual tamaño,
cercadas, eso sí, y dispuestas tras unos cristales
que echan a volar la luz hacia todos los rincones de
la selva
(eso debió ser lo que avistamos desde afuera).

Porque este sector de Césares es un lugar de
reflexión,
el museo de la Pobritud,
vocífera en cantarina voz achilotada
la bella guía de rasgos achinados.

(“Rélicas urbanas”, LVP; cursivas del autor)

Elucidar lo otro de una modernidad degradada, como la que el poema sugiere, se transforma en un persistente ejercicio de memoria de una historia afectiva que es y ha sido al mismo tiempo

efectiva: la historia propiamente tal, en palabras de Bengoa, tal como estos poetas la rememoran a la hora de poner en la picota un modo de producción que estimula el darwinismo social y contribuye, peligrosamente, a la desestructuración del tejido comunitario. La remembranza del pasado, anterior a la actual industrialización cuando las vergonzosas desigualdades del neoliberalismo hacen su agosto, acontece no para mostrarlo como un tiempo de plenitud paradisíaca sino más bien al revés: como la evidencia de viejas tragedias, las que, gracias a la capacidad de cohesión de la sociedad chilota, han sido superadas con éxito en el sentido de que se pudo construir una identidad cultural lo suficientemente potente, integradora y adaptativa para sobrevivir, con sus singularidades, a lo largo de casi cinco siglos. “La semilla de la luz” de la que habla Torres es, en mi opinión, una manera de referirse a la energía vital de la sociedad chilota que le ha permitido sustentar una identidad a contrapelo de la modernidad imperialista y laminadora de diferencias culturales. No creo ver en los libros de Velásquez y Torres, aquí brevemente referidos, un rechazo a ultranza de la modernidad; sí un rechazo a una modernidad neoliberal particular que ha convertido a los mares de Chiloé, y la agente que vive en él y de él, en botín de los neocolonizadores.

Ni antes ni ahora ha habido una verdadera historia de felicidad. Chiloé, desde el siglo XVI hasta ahora, ha sido botín de conquistadores, de misioneros, de piratas y corsarios de toda clase, del estado chileno, de transnacionales; cada uno, a su manera, ha hecho del chilote un sujeto periférico y subalterno, emigrante muchas veces, cuya identidad, en última instancia, radica en la memoria de un pasado efectivamente vivido y afectivamente recordado

para compensar y corregir un presente hostil. El Chiloé tradicional, decantado en una imaginación y memoria poéticas que busca registrar el factor humano duro de la identidad cultural del pasado, operaría como un potente muro de contención ante la amenaza de laminación de la identidad diferenciada de Chiloé por efecto del capitalismo neoliberal navegando a todo motor por los canales chilotes. Esto, por otra parte, pone en evidencia cuánto ha penetrado la modernidad capitalista y sus signos culturales en la identidad de Chiloé, al punto de que se hace necesario construirle al presente una historia que lo haga ver como el desenlace trágico de una peripecia que tomó un rumbo contrario a un desenlace que debió ser (o se esperaba que fuera) feliz.

La memoria, entonces, se manifiesta como una búsqueda no del tiempo en que fuimos felices sino del tiempo en que se nos fue dada la posibilidad (frustrada al fin) de construir un futuro (o sea, el hoy) esplendoroso, como se promete en el himno nacional de Chile¹⁴. La identidad, fundada en la memoria, es el reverso de la identidad del Chiloé capitalista de hoy, sin memoria, como el cara y cruz de una moneda.

El “desenlace trágico” no es, sin embargo, el fin de la historia. Se trata de un momento de la identidad en que estos poetas chilotes

escriben poesía asumiendo —no sin dolor— que una historia sí llegó a su fin: aquella de los tiempos del fogón, cuando los ritmos de la vida cotidiana estaban ligados a los ciclos de la naturaleza y los días invernales eran largamente conversados en torno al fuego y a la comida. Tiempos en que no se escribía poesía moderna en Chiloé ni la identidad era un problema que copara el campo de la estética y el de las prácticas culturales y políticas¹⁵.

Al respecto, así describe el historiador Rodolfo Urbina (1996) el cambio de época en relación con la poesía en Chiloé, a partir de 1975, cuando se funda el Taller Literario Aumen, en Castro:

Todo se va mudando tan rápido que ya no están los antiguos poetas, los poetas sencillos, los pocos que había cuando todo se reducía a hacer rimar las palabras; época de los poemas inocentes escritos en papelitos que se dejaban guardados en los libros de cuentos, cuando sólo se pretendía que la rima sonara bien al oído. En los ochenta y noventa había nuevos, pero más intrincados vates, tiempos de la poesía abstracta que no siempre cantaba a los campos de la Isla, ni menos a la ciudad. Tampoco era poesía positiva como antaño, sino dolorosa, porque el tema era el lamento. No se hacían poemas al amanecer, no se cantaba a la vida que sugerían las primaveras olorosas de Castro, ni eran himnos a la alegría, sino penosísimos sentires. Era el dolor el tema de los poetas de los ochenta y noventa. Quizá por eso la poesía castreña de ahora parece más americana. Duele más y, por lo mismo, antítesis del canto folclórico alegre, picaresco, positivo de la tradición musical isleña. La poesía de los ochenta tenía sabor a queja, sabor a protesta [...]. Los antiguos eran poetas de las cosas simples, porque la

¹⁴ “Tu campo de flores bordado / te promete futuro esplendor” (Eusebio Lillo, letra del *Himno Nacional de Chile*). Cuando ya entramos en el segundo lustro del siglo XXI, el esplendor en Chiloé no es precisamente el esplendor de los campos, cada vez más abandonados; sino el de los mares que prometen pingües ganancias para las grandes empresas acuícolas. Aunque la naturaleza, al parecer, se está tomando su revancha: el masivo y descontrolado cultivo de salmones en los mares interiores de Chiloé ha provocado una plaga de piojos de mar (*Caligus Chilensis*) que amenaza con una drástica disminución de la capacidad productiva de los centros de cultivos de salmones en cautiverio. Se trata de una situación poco difundida, pero que hizo crisis en el verano meridional de 2007 (Roberto Farías 2007).

¹⁵ Los poetas chilotes son sujetos de clase media que viven en la delgada franja que queda entre la elite operadora del modo de producción capitalista y la clase obrera-campesina en etapa ya avanzada de salarización. La conciencia identitaria de la poesía de Chiloé bien podría interpretarse como la respuesta-propuesta discursiva ante el hecho de que los poetas son interpelados tanto por la modernidad literaria internacional (y la globalización cultural), que los instala en un escenario de crítica y competitividad estética, como por lo local-popular, vivido y/o recordado como una gratificante y amable experiencia de arraigo.

realidad parecía también de ese modo. En fin, eran poetas más entendibles. En los noventa todo lo que se escribía era bellissimo, no cabe duda, pero casi impenetrable [...]. El tema era la experiencia social, mientras más dolorosa, mejor. Pero también era poesía más intelectual que, en ocasiones, solía tocar el corazón produciendo un sutil frío que recorría el cuerpo de arriba abajo (347-48).

En efecto, es el fin de una historia pero, al mismo tiempo, es la inauguración de otra: aquélla en que se escribe poesía moderna precisamente a partir del reclamo por una modernidad que no sea contraria a la memoria de la tradición, aunque este reclamo se haga —como se hace en casi toda la poesía moderna— con un lenguaje “hermético”, algo que no es sino la consecuencia del empeño de la poesía por expresar los múltiples desgarros del sujeto moderno empezando por hacerse cargo de la precariedad de su propio lenguaje. Podríamos decir que la modernidad literaria chilota se ha venido haciendo con un conjunto de textos que no se limitan a refrendar un Chiloé arcádico como aquél que se dibuja en la letra del “Himno a Chiloé”: “Tu flora y tu fauna son muy ricas; / tus montes con su eterno verdor, / abarcando mil leguas agrestes / las bendijo cien veces mi Dios”¹⁶. Las naves que, otrora erguidas, auguraban “un futuro feliz”, según la gratificante imagen del Himno citado, se han convertido en decenas de balsas-jaulas en las que se crían salmones por millones, flanqueadas por barcas que cargan modernos

camiones grúas y montañas de pelets para alimentar a tanto insaciable salmón.

A modo de conclusión: el puente cultural

Al final
el amor
la leyenda
el mito
y la historia
tienen un solo cascarón en todas las orillas
es como un pequeño vientre que se fecunda
y recorre nuestros débiles costados de nuestra
vida.

El viento levanta la memoria
que es el mismo volantín de la niñez
que sube por un segundo
a la eterna eternidad pasajera
de nosotros los viajeros que esperamos

(Víctor Hugo Cárdenas, “Desde la ventana de la casa más vieja del pueblo”, 2003:63)

“La eterna eternidad pasajera”, formulación poética con que Víctor Hugo Cárdenas remacha, a mi entender, la idea de que la permanencia identitaria no se logrará sino asumiendo su fugacidad, como materia que se eleva por un instante y vuelve a caer. La caída, sin embargo, no es el fin sino un nuevo inicio. La memoria, en este sentido, es saber reconocer el origen en el final: el “pequeño vientre que se fecunda” con el amor, la leyenda, el mito, la historia. Recordar, entonces, equivale a no borrar de la memoria el hecho de que se está siempre comenzando y siempre en el final, de modo que la pérdida es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad del renacer y viceversa. “[La comunidad de Chiloé] paulatinamente cambia; sin embargo, percibimos que el puente cultural aún se mantiene, siendo relevante su

¹⁶ Los versos transcritos corresponden al estribillo del “Himno a Chiloé”, de los autores Manuel Andrade Bórquez (letra) y Porfirio Díaz Barra (música).

reforzamiento”, afirmación de Dante Montiel (2003: 110) que cobra nuevo sentido si la lee a la luz de la poesía: el “puente cultural” es un proceso de tránsito que deviene desplazamiento de los sujetos entre orillas históricas, sociales y culturales de manera que el puente es condición que hace posible el encuentro de la diversidad. Una genuina conciencia de la diversidad, sin embargo, no pasa por alto el que en una sociedad poscolonial, como la chilota, la diversidad contiene también desigualdades entre una orilla y otra tanto antes, en el pasado tradicional, como ahora, en la modernidad capitalista.

El puente cultural sería, pues, otra manera de referirse a la memoria: recordar que se está siempre en un punto donde un territorio termina y otro comienza y que es sólo cosa de girar en 180 grados para que lo que era el comienzo, lo que veía por delante, es ahora lo que se deja atrás. La poesía, en este escenario, se vuelve un hablar fronterizo: se habla desde las intersecciones, lo que le da al poeta la posibilidad de construir un “lugar” con el lenguaje en el que los lugares de la historia y la cultura se encuentran. Pero es un lugar finalmente imaginario cuyo efecto en la realidad material del mundo no está de ninguna manera garantizado. El orden capitalista no considera a la poesía a la hora de tomar decisiones empresariales, al menos no ha ocurrido con la producción y venta de salmones y mitílidos en Chiloé.

El trauma de la colonización capitalista ha dado paso a una memoria insurgente, que se despliega, discursivamente, como un ejercicio de reformulación de las narrativas identitarias y de los imaginarios en términos tales que la memoria llega a ser una forma de insubordinación político-cultural contra la reificación capitalista del territorio y la cultura

chilota. Las transnacionales pueden ignorar la poesía, ignorar la música, los relatos cosmogónicos, la religiosidad popular. Pueden ser dioses que todo lo compran y asegurar, así, la continuidad del flujo de producción y reproducción capitalista. Pueden, incluso, producir universos simbólicos que generen gratificaciones afectivas a sus empleados y obreros y extender, sobre las cabezas, una apetecible aura de modernidad, desarrollo y riqueza.

Pero otra cosa es desalojar la memoria cultural y política de las prácticas estéticas, entre las cuales la práctica de la poesía ocupa, en cierto modo, un lugar de privilegio en la medida en que moviliza la memoria que vive en el lenguaje mismo (y no sólo la memoria de acontecimientos pasados), memoria desde y con la cual se construye la imaginación de la poesía. Si bien los poetas, en tanto sujetos especializados en producir lenguajes reconocidos como estéticos, son parte de la modernidad capitalista (su especialización es resultado de la división del trabajo), esta misma condición moderna los vuelve críticos de sus propias condiciones de sustentabilidad como sujetos especializados.

El resultado es un discurso que nunca alcanza su plenitud y que se correlaciona con una visión de la historia que tampoco alcanza ni ha alcanzado su plenitud; de aquí nace la urgencia de la poesía moderna de Chiloé de imaginarse siempre como promesa de un nuevo comienzo. Éste es justamente el punto de encuentro de la poesía con la identidad chilota representada: la identidad, así vista, consiste en una permanente promesa de nuevo comienzo de plenitud (y constatación de un final) que se levanta sobre los pilares de la memoria, atenta ésta a registrar las energías de un pasado que asegure la no subordinación de la identidad presente

a la homogeneización desnaturalizante del capitalismo transnacional. Tal vez, como afirma Catherine Hall, el verdadero riesgo para la identidad cultural de Chiloé no sea la emergencia de un orden sociocultural movido por el dinero, sino el despliegue de un modo

de producción que arrase con la naturaleza: con mares inservibles y tierras abandonadas la cultura del archipiélago sí se perdería, quizás para siempre, en la niebla del olvido:

Si matas el mar, entonces se destruye la cultura chilota; si matas el bosque, lo mismo. No es porque haya extranjeros en el archipiélago o porque se exporte pescados o madera. Depende de cómo se maneje. Pero si se destruye el ambiente costero, el bordemar, sí sería una tragedia sin retorno para la cultura (Hall, entrevista personal, 8 de enero 2007).

Bibliografía

Bengoa, José. 2003. "Encontrando la identidad en la celebración de la diversidad". *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias*. Sonia Montecino, comp. Santiago: Andros Impresores. 600-7.

Cárdenas, Renato, Dante Montiel y Catherine Hall. 1993. *Los chono y los veliche de Chiloé*. Santiago: Olimpo.

Cárdenas, Víctor Hugo. 2002. *Las dalcas bajo la arena*. Santiago: Mosquito Comunicaciones.

Correa, María Eugenia y Sergio Mansilla (eds.). 2000. (Abrazo austral). *Poesía del sur de Argentina y Chile*. Buenos Aires: Desde La Gente, Ediciones del Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos.

Farías Roberto. 2007. "La plaga del salmón". *La Nación Domingo*. 8/4/2007. Encontrada en <http://www.lnd.cl/>, 12/4/2007.

Guarda, Gabriel. 1992. "Chiloé y el fidelismo en Chile". *Chiloé a 500 años*. Eds. Dante Montiel Vera y Carlos Gómez Vera. Santiago: Gráfica Andes. 30-35.

Marino, Mauricio y Cipriano Osorio. 1983. *Chiloé cultura de la madera. Proceso a los brujos de Chiloé*. Chiloé: s/e.

Montiel Vera, Dante. 2003. "Chile-Chiloé: una transición de dos caras". *Chiloé: crónicas de un mundo insular*. Puerto Montt: Dimar. 108-110.

Moreno Jeria, Rodrigo. 2006. "El modelo pastoral jesuítico en Chiloé colonial". *Veritas I*, 14: 183-203.

Torres, Nelson. 2006. *Libro de viajeros perdidos*. Documento inédito.

Trivero Rivera, Alberto. 2003. "Acerca de la historia de la isla de Quinchao en los tiempos de la colonia". Encontrado en <http://www.monografias.com/trabajos26/quinchao/quinchao.shtml>, el 16/4/2007.

Urbina Burgos, Rodolfo. 1996. *Castro, castreños y chilotes 1960-1990*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso de la Universidad Católica de Valparaíso.

Velásquez, Jorge. 2006. *La iluminada circunferencia*. Osorno: Printus Impresores.