



FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

Carrera: Antropología

**El nuevo Quinchao: Trabajo asalariado, migración y lazo social  
en el Chiloé contemporáneo.**

Nombre del profesor guía: Guillermo Brinck P.

Nombre del estudiante: Diego Planells G.

Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología

Tesis para optar al título de Antropólogo Social

Santiago, 2019



Para mi hija, Sofía.

Quiero agradecer a mi abuela, Brunilda, por su apoyo constante y su inagotable fe en mí. También a mi amigo Iván, quién a muy a pesar de intentar no serlo se convirtió en un pilar en este largo y agotador proceso. A Cristián, mi gran amigo y compañero, gracias por tu cariño incondicional y por darle un color diferente a mis vivencias. A Catalina, mi otra mitad, nuestro reencuentro renovó mis fuerzas y me permitió retomar lo que parecía una empresa interminable. Gracias por tu confianza, amor y apoyo incondicional. A mi hija, Sofía, mis esfuerzos tienen escrito tu nombre.

Y por último a Guillermo, gracias por tomar este proyecto y acompañarme en los años que nos tomó confeccionar las páginas que componen esta tesis, y más fundamentalmente por nunca cejar en su convicción de que algo valioso se estaba armando.

## Índice

<b>1. Introducción.....</b>	<b>10</b>
<b>2. Diseño de investigación .....</b>	<b>14</b>
2.1.1 El Chiloé patrimonial y el turismo folklorista.....	19
2.1.2 Los desarrollistas y el subdesarrollo.....	25
2.1.3 Los intelectuales chilotes.....	31
2.2 Objetivos: .....	40
2.2.1 Objetivo General .....	40
2.2.2 Objetivos específicos.....	40
2.2.3 Hipótesis de trabajo .....	40
2.3. Marco Metodológico .....	41
3. Marco Teórico.....	49
3.1 El contexto geográfico Insular y el espacio.....	49
3.2 La influencia capitalista.....	55
3.2.1 El Fetichismo de la Mercancía .....	63
3.2.2 La Economía del Don.....	65
3.3 El dinero y la libertad humana.....	70
<b>4. Resultados y análisis .....</b>	<b>82</b>
4.1 Historia cultural de Chiloé .....	83
4.1.1 Los primeros pobladores de Chiloé y Quinchao: .....	84
4.1.2 Colonización, evangelización e hibridación cultural en Chiloé .....	86
4.2 Quinchao en el Mar Interior de Chiloé.....	99
4.3 La modernización capitalista y la presencia de la salmonicultura en Chiloé .....	103
4.3.1 La salmonicultura y el trabajo asalariado en Chiloé.....	110
4.4 Las transformaciones de la economía campesina de Quinchao .....	115
4.4.1 La agricultura; ¿Rumbo a la desaparición? .....	120
4.5 Aislamiento y políticas de conectividad en una comuna archipelágica .....	126
4.6 Intercambios económicos interdependencia y vínculos sociales en la historia de Quinchao....	138
4.7 Los impactos de educación formal en los lazos comunitarios. Etnografía de la brecha generacional en Quinchao. ....	144

4.8 El impacto del trabajo asalariado en el lazo social del Quinchao contemporáneo.....	150
4.8.1 Dinero, libertad e independencia.....	153
4.9 Epílogo: La fiesta del Nazareno de Caguach y la reconfiguración de los lazos comunitarios..	159
5. Conclusiones .....	164
Bibliografía .....	169

### Índice de gráficos

Gráfico 1: Exportaciones chilenas de salmón y trucha.....	104
Gráfico 2: Exportaciones Chilenas de Salmón y Trucha.....	105
Gráfico 3: Población de las islas del Mar Interior de Chiloé, 2016.....	111
Gráfico 4: Actividades productivas en la comuna de Quinchao .....	112
Gráfico 5: Importancia de las actividades productivas en la economía del Mar Interior de Chiloé .....	113
Gráfico 6: Actividades productivas de las islas de Quinchao .....	116
Gráfico 7: Ramas de actividad en Quinchao .....	119
Gráfico 8: Población de Quinchao comparada. ....	121
Gráfico 9: Ingresos de las islas del mar interior. ....	134

### Índice de tablas

Tabla 1: Población provincial.....	16
Tabla 2: Lista de entrevistados .....	42
Tabla 3: Servicios básicos (hasta el 2015).....	102
Tabla 4: Actividades productivas .....	102
Tabla 5: Superficie explotaciones agrícolas en Quinchao.....	124

## Índice de ilustraciones

Ilustración 1: Mapa Quinchao .....	17
Ilustración 2: Embarcadero de Achao .....	101
Ilustración 3: Concesiones de acuicultura en las islas de Quinchao .....	108
Ilustración 4: Vista satélite de las jaulas de engorda, Quinchao. ....	109
Ilustración 5: Chilotes frente a una <i>dalca</i> .....	133
Ilustración 6: Mapa de los sentidos de los viajes de los isleños. ....	135
Ilustración 7: Jesús Nazareno, Isla Cahuach. ....	159
Ilustración 8: Barco <i>Skorpios</i> propiedad de la familia Kochifas.....	161

Todos regresan. Retornan al sitio de donde han salido. Salen para retornar, como si el único objetivo de la salida consistiera en el retorno. Salen para reforzar aún más la pared gruesa de sus casas, salen para conseguir los materiales necesarios. Sin embargo, algunos salen y no regresan nunca.

Kobo Abe, El mapa Calcinado.

## Resumen

La siguiente investigación trata sobre la reconfiguración del vínculo social en la comuna de Quinchao, Mar interior de Chiloé, en el contexto de tensiones sociales, culturales y económicas producidas por la llegada de la modernización capitalista, representada por la industria salmonera. Se presenta el modo en que Las fuerzas homogeneizadoras de la modernidad actúan sobre la cultura local presionando a sus habitantes a participar del trabajo asalariado dejando de lado la vida campesina y las características socioculturales más reconocibles de esta zona. Se analizan los fenómenos del presente desde una perspectiva eminentemente etnográfica contrastándolos con los registros históricos que dan cuenta de otro momento de interacción cultural que tuvo como consecuencia lo que hoy llamaremos “cultura tradicional chilota”, considerando el estudio del vínculo social y de las formas de socialización que este toma. Se concluye que las expresiones tradicionales del vínculo social han dado paso a formas monetizadas de interacción que tienden cada vez más al alejamiento de lo que se percibe como un modo de vida que aprisiona a los individuos. De esta manera, vemos cómo el Quinchao contemporáneo refleja la problemática central de la modernidad: la tensión entre la libertad subjetiva y el sentido social de la vida que aporta el vínculo social tradicional a los actores y las comunidades.

Palabras clave: Modernización - Vínculo social - Trabajo asalariado - Descampesinización - Chiloé -

# 1. Introducción

La siguiente investigación pretende revelar los procesos de reconfiguración sociocultural que se producen al momento en el que las fuerzas económicas capitalistas ejercen su influencia en una población campesina, tensionando las formas que tenían de resolver sus necesidades (estrategias económicas consolidadas históricamente) y la manera en la cual se vinculaban entre ellos. De manera específica, nos concentraremos en los campesinos de Quinchao y las consecuencias del establecimiento de la economía del asalariado en los últimos treinta años. De manera general, pondremos nuestra atención en Chiloé como sistema cultural en el que se insertan los campesinos de Quinchao para centrarnos en las transformaciones que ha sufrido los vínculos sociales en sus diferentes expresiones.

Para llevar a cabo esta investigación, visitamos Chiloé entre los años 2013 y 2017 en tres oportunidades. En todas estas estadías se realizaron entrevistas en profundidad y enfocadas. La primera estadía, de 5 meses, fue bajo el apoyo del proyecto FONDECYT N° 1121204 “Geoantropología de los imaginarios del Mar Interior de Chiloé: itinerarios de temporalidades y apropiaciones socioculturales marítimas” a cargo del Prof. Francisco Ther de la Universidad de Los Lagos. Este proyecto tenía como objetivos caracterizar, analizar y vincular las apropiaciones socioculturales del mar interior de Chiloé, enfatizando las relaciones entre aspectos materiales, simbólicos y temporales de trayectorias y dinámicas territoriales de pescadores artesanales, habitantes isleños y otros actores que componen la diversidad paisajística marítima chilota. Por lo tanto, las primeras indagaciones apuntaron a conocer los trayectos, rutas y vías comerciales, sociales y culturales de los habitantes de Quinchao.

La elección de Quinchao como territorio de estudio de basó en dos razones: 1) su ubicación central en el mar interior y 2) su calidad de archipiélago representativo del corpus de costumbres tradicionales del mar interior de Chiloé.

En un primer momento analizaremos las opiniones esgrimidas por distintos grupos de personas sobre la modernización capitalista que se vive en el archipiélago. Estas miradas

representaran a la industria del turismo, a los impulsores del desarrollo económico y finalmente a los intelectuales chilotes.

En esta investigación nos sumergiremos en el presente de la comuna de Quinchao y la relación de los habitantes con la modernización capitalista, representada por la industria salmonera.

La industria salmonícola, en particular, y la acuicultura, en general, se inscriben, según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (o FAO por sus siglas en inglés), como un aporte significativo a la alimentación de la humanidad, “la pesca y la acuicultura siguen siendo importantes fuentes de comida, nutrición, ingresos y sustentos para cientos de millones de personas alrededor del mundo” (FAO, 2016). La FAO también expone que la acuicultura es la responsable de producir la mitad del consumo humano de pescado, frente al estancamiento de la pesca tradicional (FAO, 2016). Estos datos son muy relevantes a la hora de dimensionar la importancia del cultivo de peces en la zona estudiada.

La historia de la salmonicultura en Chile no ha estado libre de polémica. Desde su llegada, en 1980, hasta nuestros días se ha visto envuelta en numerosas irregularidades medio ambientales, que van desde el uso intensivo de antibióticos, hacinamiento de los peces y hasta crisis sanitarias. Hace doce años, la salmonicultura logró superar una crisis que puso en entredicho su continuidad: el virus ISA y sus nefastas consecuencias dejaron a las empresas productoras al borde de la quiebra. El salvataje financiero llegó rápidamente desde el Estado, permitiendo a las firmas salmoneras disponer de dinero de rescate. Éste ha sido fundamental para la prevalencia de la salmonicultura en Chiloé y Quinchao. El gobierno ha manifestado, indirectamente, por cierto, sus intenciones de apoyar a la salmonicultura y a los productores. Los hombres y mujeres tras estas iniciativas saben (o por lo menos sospechan) que las salmoneras son hoy parte vital de la economía chilota y por lo tanto que su fin sería funesto para el archipiélago. La dependencia de los chilotes a la salmonicultura es lo que preocupa a quienes vemos con ojos escépticos el futuro de la industria.

Sin intenciones de borrar con el codo lo que escribimos con la mano, nos aventuramos a decir que la salmonicultura en sí nos dice poco de los problemas que estudiamos en

Quinchao. Mas, la salmonicultura no es importante como industria en su particularidad, lo importante es lo que representa. Históricamente, la piscicultura se instala como iniciativa de algunos privados para obtener ganancias en una zona libre de competencias. Podría haber sido cualquier otra industria, como la forestal, o la minera. Lo importante, una vez más, es qué es lo que se promociona a través de esta industria: la figura del asalariado moderno. El consumidor, emerge como una nueva posición social, una única posición social.

Surge la interrogante, naturalmente, sobre qué novedad tiene el trabajo asalariado ofrecido por las salmoneras, al que los chilotes desde hace muchos años ejercían como asalariados en la Patagonia. El contraste se ve con claridad cuando ponemos la mirada no en el asalariado como actividad, sino en la ética moderna, las ideas que acompañan dicha actividad. El capitalismo y su ética moderna aportan una alternativa a la vida campesina, que se expresa en la transformación cultural que significa transformarse en asalariado moderno.

El problema del paso del trabajo campesino al asalariado ha cambiado poco desde que fue descrito por Carlos Marx en el S XIX. Despojar a los campesinos de la propiedad de los medios de producción constituía una necesidad para los capitalistas de la época. Generar mano de obra que dependiera del salario suponía hacerlos dependientes de que, los dueños de los medios de producción, les otorgaran una posibilidad de trabajar, “lo que requería el sistema capitalista era, inversamente, un estado servil de las masas populares, su transformación en jornaleros y la conversión de sus medios de trabajo en capital” (Marx, 2010). Marx estaba muy consciente de la gran oportunidad que significa ser un hombre libre y en ningún caso se manifiesta bucólico o romántico de las costumbres campesinas<sup>1</sup>. Es, en cambio, la reacción de las autoridades de la época a las transformaciones de las relaciones de producción, que tendían a frenar la acelerada conversión en proletarios, hechos significativos para él. Esto evidencia lo peligroso, y potencialmente destructor, de la explotación capitalista. Sin embargo, la historia nos demuestra que el capitalismo triunfó y se impuso a fuego y sangre. Hoy en día la violencia y represión no son necesarias, el poder del capitalismo se demuestra precisamente en la falta de manifestaciones de poder. Los campesinos modernos buscan, muchas veces, convertirse en asalariados, ya que ven con mejores ojos la vida en la

---

<sup>1</sup> Marx, dice M. Berman, era un modernista (Berman, 2004).

cuidad que bajo el sol campesino. Es precisamente esto lo que ocurre en Quinchao. Con la llegada de la salmonicultura y las transformaciones en el estilo de vida de los quinchainos se produce un cambio que impacta en la posibilidad de los isleños de habitar su archipiélago. Como veremos más adelante, la población de Quinchao ha ido disminuyendo sostenidamente desde 1982, lo que nosotros pensamos que se debe a estas transformaciones culturales que le remueven el sentido “sagrado” al territorio, dejando únicamente un grupo de islas aisladas de la modernidad.

En la primera parte de esta investigación analizaremos los elementos problemáticos que conducirán a la formulación de una pregunta de investigación. Se revisarán tres argumentos que abordan el mismo problema sobre Chiloé: La visión patrimonial, la de los promotores del desarrollo económico y a los intelectuales chilotes.

En la sección teórica se hará uso de una amplia gama de autores que nos servirán para construir y apuntalar los argumentos. Se tratarán temas relacionados a la modernidad y su relación con los campesinos; sobre el dinero, la libertad y los efectos en las interacciones humanas; el don, el intercambio y las formas en que esto repercute en las comunidades; y finalmente se intentará orientar la discusión a cómo estos afectan al vínculo social.

En la tercera sección se repasarán algunos hitos de la historia de Quinchao y Chiloé y como estos llevaron a la conformación de lo que se conoce hoy como “Chiloé tradicional”, analizando las características sociales y culturales particulares que permiten reconocer a este archipiélago como un territorio con una cultura compartida.

Finalmente se conjugarán todos estos elementos para analizar y explicar qué ha ocurrido con la forma que ha tomado el vínculo social en el Quinchao de hoy, concluyendo que estoy hoy en día se han recludo a las formas modernas: la familia y la fiesta.

Adicionalmente, se explorará una consecuencia de este proceso que explicaría el progresivo despoblamiento de la comuna de Quinchao: sin el complejo cultural campesino tradicional y las formas que tomaba el vínculo social, las islas del mar interior se vuelven inhabitables.

## **2. Diseño de investigación**

## Problemática

When the early-morning fog shrouds misty-eyed and misunderstood Chiloé, it's immediately apparent something different this way comes.

Lonely Planet Magazine.

Con 180 km de longitud y casi 50 km de ancho, sumando alrededor de 40 islas de diversos tamaños, Chiloé es el archipiélago más grande y poblado de Chile. Ubicado al sur de Puerto Montt entre 42° y 43° de Latitud y 75° y 73° de Longitud Sur, su clima marítimo templado suministra abundantes precipitaciones todo el año. Este clima mantiene las temperaturas entre los 20°C promedio en verano y 6° promedio en invierno. La temperatura y las abundantes lluvias permiten sostener los bosques y la vegetación del territorio chilote. Chiloé cuenta con un clima de características mediterráneas, que sin embargo puede presentar importantes variaciones en las zonas que la componen. En la mayoría se comparte un alto índice pluvial, el que aumenta en invierno llegando a un promedio de 2.000 mm. anuales. Sus condiciones climáticas y geográficas le han permitido albergar una gran diversidad de flora y fauna.

De acuerdo con el Censo Nacional de Población y de Vivienda del año 2017, la X Región de los Lagos tiene 828.708 habitantes, representando un 4.7% de la población nacional. En datos del Censo del 2017, la población rural de la X Región alcanza el 24.6%, una clara disminución con respecto al 31.4% censado en el año 2002. Por su parte la población urbana asciende al 73.6% comparado con el 68.5% de la medición del 2002.

Según los datos aportados por el censo de año 2017, la Provincia de Chiloé tiene 168.185, 13.419 habitantes más que las 154.766 personas que vivían allí en el 2002. Es un aumento del 7.78%. De este total 102.187 personas corresponden a población urbana. Esto representa un aumento del 15.21% comparados a las 86.646 personas censadas en el 2002. Por su parte, la población rural asciende a 65.998 personas, lo que corresponde a una

disminución del 3.22% comparada con los 68.120 habitantes del 2002. Estos datos presentan un aumento de población de un 22.47% con respecto a los datos del censo del año 1992.

TABLA 1: POBLACIÓN PROVINCIAL

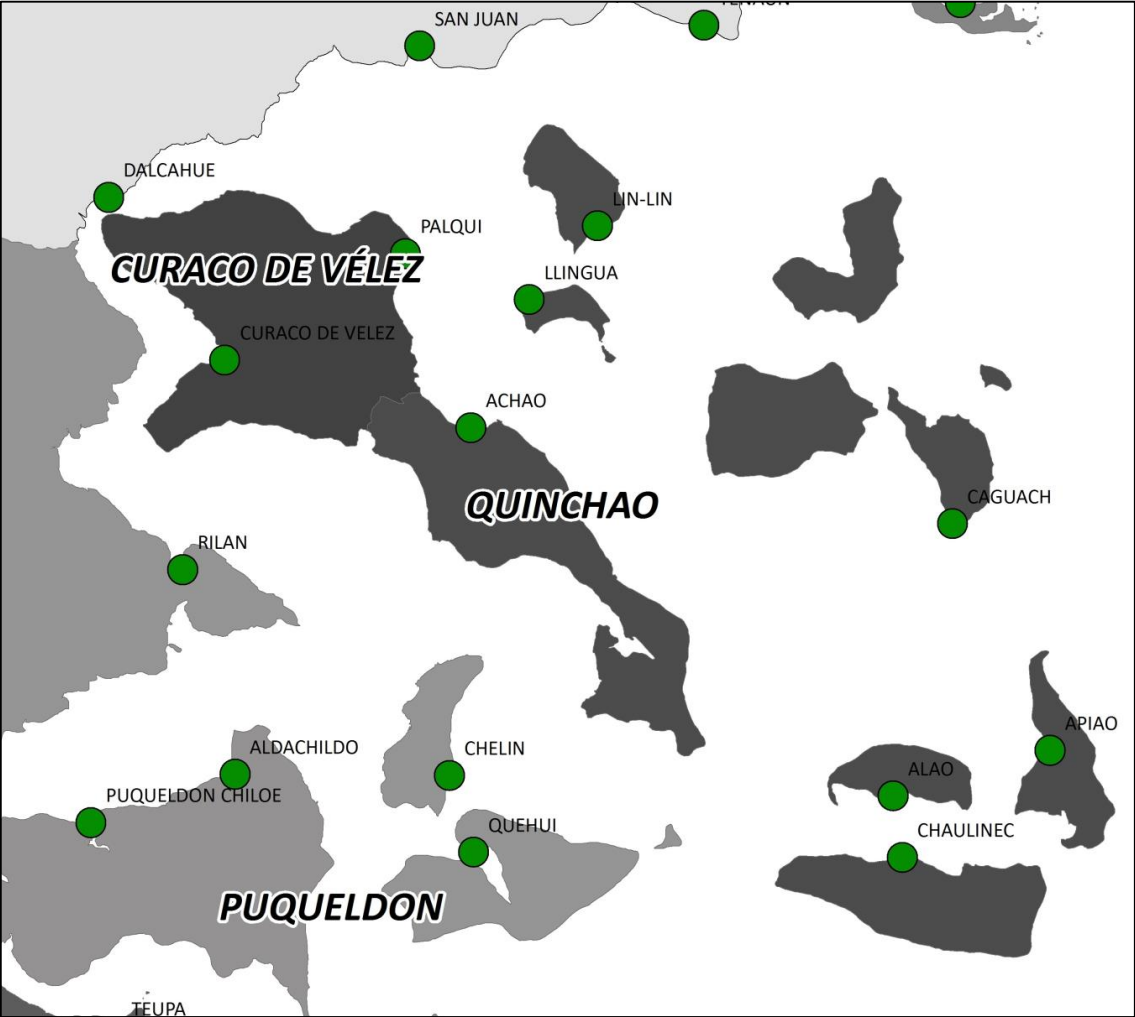
Provincia	Población 2002	Población Urbana	Población rural	Población 2017	Población Urbana	Población rural	Diferencia % población urbana	Diferencia % población rural	Diferencia % total
Osorno	221.509	163.808	57.701	234.122	182.043	52.079	10,02%	10,80%	5,39%
Llanquihue	321.493	232.962	88.531	408.052	317.586	90.466	26,65%	-2,14%	21,21%
Chiloé	154.766	86.646	68.120	168.185	102.187	65.998	15,21%	3,22%	7,98%
Palena	18.971	7.624	11.347	18.349	8.217	10.132	7,22%	11,99%	-3,39%
Total	716.739	491.040	225.699	828.708	610.033	218.675	19,51%	3,21%	13,51%

Elaboración propia con datos del Censo 2002 y 2017

Los principales centros urbanos de la provincia son: Castro con 43.807 hab., Ancud con 38.991 hab., y Quellón con 29.192 habitantes. Estas tres ciudades representan los núcleos de la Isla Grande, siendo Castro la capital de la Provincia de Chiloé y su ciudad más importante. El resto de la población habita en centros más pequeños ubicados en las costas orientales y en las islas del mar interior. Comunas como Puqueldón, Chonchi, Quinchao, Curaco de Vélez, Dalcahue, Queilen y Quemchi completan la división administrativa del archipiélago.

Por su parte actualmente Quinchao tiene 8.088 habitantes (INE, 2017). Según los datos del último censo general, la población rural es mayoritaria, 4.879 personas viven en estas condiciones, que corresponde al 60,32% de la población, mientras que 3.209 viven en sectores urbanos de la comuna, todos ellos en la isla grande de Quinchao, representando el 39,68% de la población (INE, 2002).

ILUSTRACIÓN 1: MAPA QUINCHAO



Fuente: Andrés Marín.

Si comparamos los Censos de 1982, 1992, 2002 y 2017 veremos un claro descenso en la cantidad de población. El último censo del siglo XX en Chile arrojó un total de 8.088 habitantes en la comuna, que se puede traducir a una variación del -1,23% con respecto a las cifras entregadas por el INE en el censo del 2002. En, 1982 la población censada era 9.079 habitantes, es decir 103 personas más que en el 2002. Las cifras arrojadas por la medición del 2017 continúan con esta tendencia, desde 1982 al 2017 Quinchao ha perdido casi mil habitantes (12,25%).

La población rural de Chiloé participa de una economía fuertemente ligada a la extracción de recursos. Ésta tiene como principales actividades la explotación forestal, la ganadería en la zona norte, la ampliamente practicada agricultura de subsistencia, la pesca y la salmonicultura. Como veremos, esta última ha sido crucial en la reconfiguración del Chiloé contemporáneo. La concentración de la población en los centros urbanos y la consecuente migración desde las islas del mar interior suponen profundos cambios sociales en la sociedad campesina chilota que están estrechamente relacionados con el desarrollo de la industria salmonícola.

La agricultura como practica económica y cimienta identitario es una herencia de los tiempos coloniales. Antes de la llegada de los españoles, Chiloé estaba poblado por variados pueblos indígenas, los que fueron sometidos al trabajo de las misiones. Los religiosos enviados por la corona española forzaron a la población indígena a adoptar costumbres españolas como la agricultura, el sedentarismo y la religión católica, lo que ocurrió en una independencia inusitada para el resto del territorio. A su vez, esta autonomía se tradujo en la construcción de un modo de vida característico del archipiélago. La reconocida cultura chilota nace de esta particular unión de características. Así surgieron las *mingas*, el curanto y los mitos y leyendas que son parte de este complejo cultural único en Chile. Éste es hoy parte la identidad chilota, la que se presenta en diversas maneras: indígenas, descendientes de españoles, campesinos, empleados públicos, obreros agrícolas, pescadores, operarios de salmoneras, dueñas de casa, etc. Sin embargo, por sobre esta multiplicidad de diferencias hay siempre un manto identitario común: el ser chilote.

Desde tiempos coloniales Chiloé, ha parecido ser un mundo aparte, moviéndose a velocidades propias de su historia. El archipiélago es conocido por exhibir características geográficas sociales y culturales, muy particulares que lo diferencian de otros lugares de Chile y que en consecuencia definen su relación con el resto del país.

Hoy en día Chiloé está en tensión. Su inclusión en la modernidad y en la economía capitalista ha sido vertiginosa, dificultando la reacción de los propios chilotes y del Estado de Chile frente a estos nuevos escenarios, pasando de ser una zona eminentemente agrícola y pesquera, con escaso uso del dinero, a experimentar un proceso de proletarización y monetización de la vida cotidiana muy profunda, abandonando casi del todo las antiguas prácticas económicas que se mantuvieron por casi cinco siglos.

Hoy estas tensiones son enfrentadas en el plano de las ideas desde tres perspectivas distintas que se presentan como la solución al problema que hoy afecta a Chiloé: a) la visión patrimonial asociada al turismo folklorista, b) la de los desarrollistas y c) la de los intelectuales chilotes.

### 2.1.1 El Chiloé patrimonial y el turismo folklorista

El Archipiélago de Chiloé ocupa un lugar especial en identidad nacional. Desafiando la continuidad pedestre del territorio chileno, aporta consigo algo mucho más que las artesanías en lana, fibras vegetales o productos agrícolas locales. Chiloé es ampliamente conocido a nivel nacional principalmente por su tradición arquitectónica: sus iglesias de madera fueron reconocidas como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 2000; pero también por su tradición culinaria (curantos, chapaleles, milkaos, entre otros), su mitología, sus creencias, costumbres y tradiciones: es la tierra de los brujos, del *Caleuche*, de la *Pincoya*, del *Trauko*, entre otros seres mitológicos y legendarios. Es también escenario de las *mingas*, formas de trabajos colectivos y solidarios, de fiestas tradicionales (reciprocidad) y religiosidad popular. De este modo, el archipiélago aporta un patrimonio inmaterial que si bien otras zonas y pueblos del país estarían en condiciones de ofrecer (el pueblo Rapa Nui, el atacameño y el mapuche, por ejemplo), no han sido incorporados con

tanta facilidad el imaginario nacional. En este contexto, Chiloé es el representante de un tiempo ya perdido, una cápsula del tiempo que nos permite acceder al pasado, un reservorio de autenticidad extraviada en otras latitudes del país. Esta visión romántica de lo chilote ha sido valorada y utilizada por la industria turística para abrir y sostener un creciente mercado nacional e internacional que ha generado grandes ganancias<sup>2</sup>.

El territorio y su población aparecen como rurales, mágicos, hospitalarios e inocentes. La persistencia de estas características parece ser atribuida a una mentalidad insular que ha “permanecido concentrada en labores tradicionales ajena al girar del mundo con una inmutable perseverancia y siempre ajena a los grandes focos de la actualidad de cada momento” (Zona-B, 2016). Vestigio vivo de otra época de la humanidad, pareciera que los chilotes deben soportar la carga de un imaginario impuesto desde el exterior, viéndose así forzados a calzar con las necesidades turísticas, económicas, sociales y por cierto publicitarias de diversos actores que, desde Chiloé o desde sus oficinas en otras ciudades chilenas o países del mundo, organizan estas imágenes para construir y sostener al “Chiloé Mágico”. Si bien el turismo no es el único sector que ha propagado este discurso, el turismo cultural aparece como su principal sostenedor, transformando la cultura chilota en un producto que se transa como mercancía en el mercado turístico internacional.

El Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR) presenta a Chiloé como una “tierra de mitos y leyendas” y que, dada su tradición mitológica, se hace “única e inigualable” como destino turístico. El conocido periódico argentino La Nación hace lo propio en un artículo titulado “Chiloé: Mágico y fuera de este mundo”, no escatimando en alabanzas a las características únicas y mágicas que le dan a este territorio esta categoría especial. La misma idea se transforma en la fuente de inspiración para programas televisivos tales como “Recomiendo Chile”, “Tierra Adentro”, “Lugares que Hablan”, que frecuentemente recorren el archipiélago en búsqueda de estos espacios que representarían la esencia de Chiloé.

---

<sup>2</sup> Esta actividad se ha transformado en un pilar para el crecimiento del país, al punto que en la industria esperan que el rubro represente el 6% del Producto Interno Bruto (PIB) de Chile a 2020, lo que implicaría casi duplicar su peso actual. En este escenario sobresale Chiloé, donde el gasto asociado con servicios turísticos crecerá en 63%. (Federación Nacional de Turismo, FEDETUR 2016 [www.fedetur.cl](http://www.fedetur.cl))

Búsqueda siempre maqueteada, preparada de antemano con un guion que pretende esconder esta prefabricación presentando, en vez, material documental, la visión de la realidad inalterable. Caras, la revista de variedades, dedica un reportaje a Chiloé donde expresan esta doble cualidad del archipiélago de refugio y objeto de deseo comparándolo con un jardín secreto: “Chiloé es como el jardín secreto y encantado de un Chile que pretende ser moderno. Un lugar donde, hace muchos años, los brujos hicieron pacto con el Diablo. Por eso conserva virgen su paisaje e intactas muchas de sus tradiciones. Es también un alocado proyecto de vida para sus nuevos habitantes. Y un destino imperdible para turistas, que ahora pueden llegar de Santiago a la isla grande en tan sólo tres horas por avión (Salazar, 2014)”.

Estas imágenes, que sostienen a Chiloé en un estado que paraliza cualquier transformación que se haya producido en el imaginario cultural y mitológico, ofrecen, como una lámina, sincrónica y sin dinámica, la experiencia coleccionable de la vida en el archipiélago.

La cultura chilota es el principal recurso turístico que ostenta el archipiélago. La visita del turista a Chiloé, como podemos aventurar, no tiene como objetivo tan solo la contemplación de los paisajes naturales de la zona, ya que es precisamente la cultura y su mitología engarzada en el territorio, lo que le da el sentido único a la geografía archipiélagica. El principal recurso es presentar la cosmovisión chilota como la atracción turística más importante, otorgando la posibilidad de que el viajero se adentre, conozca y *viva* un modo de vida considerado extinto en la mayor parte del mundo occidental. Así se configura la industria del turismo cultural.

El SERNATUR ha tomado con mucha seriedad la industria del turismo cultural y su aporte a la economía local en Chile, sobre todo en el archipiélago de Chiloé. Esta práctica es definida como “aquella forma de turismo motivada por conocer, experimentar, y comprender distintas culturas, formas de vida, costumbres, tradiciones, monumentos, sitios históricos, arte, arquitectura y festividades que caracterizan a una sociedad y su gente y reflejan la identidad de un destino” (SERNATUR, 2014, pág. 23).

Esta institución estatal sostiene que la práctica turística puede ser de gran utilidad para mantener el modo de vida, frenando el éxodo de jóvenes, revalorando la cultura propia

y dándole una nueva sensación de orgullo a quienes ya no se sentían parte de ella. Además, se presenta como una clara oportunidad para generar recursos importantes a través del mantenimiento de las prácticas culturales. El turismo cultural, sostiene el SERNATUR (SERNATUR, 2014), reconoce el dinamismo en la cultura, y es claro al argumentar que si se quiere aprovechar una práctica cultural “debemos ser extremadamente cuidadosos, de manera de asegurar que la actividad turística no afecte negativamente la expresión cultural o la práctica que buscamos relevar como atractivo” (SERNATUR, 2014). Se preocupa, también, de que esta permanencia cultural no se transforme en una “escenificación turística”, es decir una escenografía montada con el único propósito de servir como atractivo turístico.

Muy a pesar de sus preocupaciones, todo turismo cultural es en cierta medida una escenificación. En Chiloé ya no se practica como antes la *minga* de tiradura, o el curanto en hoyo, ya no se cree como antes en la cueva de Quicaví o en la Recta Provincia. Sin embargo, se pueden encontrar como ofertas culturales en las fiestas costumbristas o como parte de los paquetes turísticos que ofrecen los gestores de turismo. Así, este patrimonio cultural es puesto en acción únicamente como elementos propios de una oferta turística (por muy cultural que sea). Se organiza un “empaquetamiento” del patrimonio cultural para transformarlo en mercancía: paquetes turísticos que suponen la compra y venta de un servicio que tiene como principal atractivo la experiencia cultural. En consecuencia, se juega un papel crucial en la cristalización de una práctica escenográfica.

La definición de turismo cultural del SERNATUR es clara y sin embargo poco realista. Pide encarecidamente que los gestores culturales oferten experiencias patrimoniales vigentes, que sean parte de la vida cotidiana de las personas. Ahora ¿cómo puede ser esto un requisito en un territorio como Chiloé cuando hoy una “lancha boutique”, llamada *Williche*, nos ofrece recordar las rutas de las misiones circulares jesuitas desde la comodidad de una embarcación moderna, y todo bajo el rótulo de turismo cultural<sup>3</sup>? No podemos suponer una

---

<sup>3</sup> La revista “Domingo” de El Mercurio en su edición del 20 de diciembre de 2015, nos cuenta la historia de una fotógrafa chilena y su emprendimiento, una lancha boutique para recorrer el mar interior. “De lujo”, la describe Sergio Paz, el autor del artículo. La lancha cuenta con cocina, comedor y cinco habitaciones con características de hotel para disfrutar con las comodidades del presente el durísimo recorrido de los sacerdotes jesuitas (Paz, 2015).

vigilancia o supervisión de las ofertas culturales turísticas para asegurar que estas sean realmente vigentes en la comunidad que las ofrece. Dicha relación, entre lo que se ofrece y lo que se consume, responde a la oferta y a la demanda, entendiendo que el turismo es un servicio que aparece con el capitalismo, como productor de espacios de ocio, y por lo tanto se puede manipular para hacer calzar con lo que el consumidor de turismo requiere (Lefebvre, 1974) ¿Qué sucedería con una comunidad que basa su economía en el turismo cultural, si dejara de ofrecer el servicio turístico únicamente porque ya no forma parte de su “patrimonio cultural vigente”? Podemos aventurar a que el gestor turístico no tendrá problemas en poner en escena lo que el turista busca consumir.

Sin embargo, y a pesar de que pareciera que el turismo es quién mantiene vigente la cultura chilota, Chiloé es un territorio cultural y geográficamente único en nuestro país. La impar tradición chilota, fundada en una economía no monetaria, basada principalmente en el trueque y en la agricultura de subsistencia, no tiene parangón en el resto del territorio nacional. Por lo tanto, ningún esfuerzo que busque recuperar o preservar dicha herencia es fútil. Así mismo, éstos deben ser serios para resolver favorablemente los conflictos que hoy en día afectan la continuidad de esta herencia en el archipiélago.

El imaginario del Chiloé Mágico se apoya en características culturales que están presentes en el archipiélago, que además han sido reconocidas y presentadas por la academia, escritores e intelectuales, además de otras instituciones culturales como un patrimonio cultural único y valioso. El Museo Chileno de Arte Precolombino en el año 2016 publicó un trabajo multidisciplinario sobre Chiloé, en cuya introducción Clara Budink, la Presidenta de la Fundación Larraín, y Carolina Tohá, en ese entonces, alcaldesa de la comuna de Santiago, se refieren al carácter tradicional de Chiloé: “Su original historia, que la separó de los acontecimientos continentales, y, particularmente, sus habitantes, que conservan hasta hoy creencias y valores que nuestro país globalizado ha perdido en aras del desarrollo” (Budink & Tohá, 2016). Así, se concibe este territorio como una suerte de área de refugio y se espera de él que sea la fuente de una suerte de gracia perdida: la creencia tradicional. Como corolario de esta visión tenemos el deber de conservar o recuperar la cultura perdida por la globalización.

En estas condiciones surge naturalmente la interrogante ¿para qué conservar la cultura? ¿No son, acaso, los propios actores sociales quienes en su práctica conservan lo que les resulta pertinente y significativo en su vida cotidiana? Pero este discurso no se sitúa desde la voz de los chilotes sino desde una perspectiva pretendidamente abstracta donde lo chilote ocupa un lugar específico valorado según los criterios y deseos de la urbe modernizada. En este discurso, la conservación de la tradición no es tanto para el beneficio de los chilotes como de quienes los visitan esporádicamente protegidos por las comodidades del turismo. A los chilotes en cambio se les exige ser guardianes de una forma de vida pre-moderna (que de paso los mantiene alejados de los beneficios de la vida moderna) a cambio del pago en dinero por sus prestaciones turísticas. La cultura debe ser conservada para los afuerinos, para los turistas extranjeros y nacionales que buscan en Chiloé el exotismo y la ruralidad que imaginan representa tiempos más simples, mejores, en donde las personas tenían relaciones auténticas y vínculos significativos:

Hoy queremos mirar hacia la isla como un volver a lo esencial, lo importante, en un momento en que Chiloé está más amenazado que nunca y es más vulnerable ante el acoso de nuevos modelos que atentan contra el medio ambiente y la solidaridad, valores de la cultura chilota. Con esta publicación, quisiéramos retratar la isla en un momento crítico, fijando un hito desde el cual podamos mirar hacia su pasado para escudriñar en su futuro (Museo Chileno de Arte Precolombino, 2016).

La letanía por el Chiloé perdido o amenazado ha generado una serie de políticas de resguardo y conservación del patrimonio material e inmaterial del archipiélago. Se aboga por la conservación de la cultura chilota y se proponen medidas de contención que tienden a congelar las expresiones chilotas, ya sea monumentalizándolas o patrimonializándolas, con recursos y administración del Estado, dado que las prácticas sociales cotidianas van dejando los valores y los usos tradicionales de lado. Así, los chilotes aparecen implícitamente como agentes pasivos responsables en parte de esta pérdida significativa para todo el país. Pero no se podría pretender que los chilotes continuarán usando *dalcas* cuando pueden movilizarse sobre una moderna lancha a motor, o que persistieran apegados a la vida agrícola cuando pueden estudiar y trabajar asegurando una mejor situación económica para ellos y su

descendencia, como lo hace la mayoría de quienes lamentan la pérdida cultural o escriben sentidas columnas en las revistas de viajes. Dado que los vertiginosos cambios que ha experimentado la sociedad chilota aleja a sus miembros de las prácticas tradicionales, la demanda turística y del consumo cultural por el Chiloé mágico opera también como una exigencia a veces injusta y en parte efectiva en hacer que los chilotes retomen parte de sus costumbres consideradas ancestrales, sobre todo si constituyen un capital simbólico y factible de reeditar ganancias en dinero. Paradójicamente, esta vuelta a lo chilote está muy lejos de las formas tradicionales.

### 2.1.2 Los desarrollistas y el subdesarrollo

La imagen del Chiloé inocente sustrae a la cultura local de los procesos políticos, económicos y sociales que han sucedido en Chiloé en los últimos 40 años, principalmente a partir de la llegada de la salmonicultura. Es precisamente en este momento donde se marca un punto de inflexión tanto en el modo de vida chilote como en la mirada que desde el continente se da a este territorio. La salmonicultura se instaló en las islas de Chiloé en la mitad de la década de 1970 y durante los '80 experimentó un vertiginoso proceso de expansión. La solicitud de concesiones, la construcción de jaulas de engorda y de centros de faena significó un aumento explosivo de la mano de obra, ofreciendo una alternativa inédita para los chilotes en esa época: trabajo asalariado permanente en el archipiélago. Como se verá, ellos conocían la modalidad asalariada de trabajo, ya que en numerosas ocasiones pasaron temporadas como asalariados en las faenas de esquila, ganadería o construcción en del sur de Chile y Argentina para complementar la producción agrícola de autoconsumo y obtener dinero que les permitía expandir sus posibilidades de consumo, consolidando su economía campesina. Sin embargo, en las últimas cuatro décadas han cambiado las condiciones de organización de la producción, invirtiendo el porcentaje de tiempo que los habitantes de las islas destinan a la autosubsistencia y el que destinan al trabajo asalariado.

En este período, los industriales salmoneros en conjunto con los legisladores y políticos han difundido una imagen de Chiloé muy diferente a aquella propia de la

propaganda turística: La población chilota estaría definida por la carencia, la pobreza material y el atraso respecto de otras zonas del país más conectadas con los centros urbanos y con mayor acceso a los servicios y al mercado.

La economía tradicional chilota, ligada fuertemente a la subsistencia, así como la cultura material asociada a ella, fue evaluada a partir de los cánones de la producción capitalista y de la noción de progreso técnico, frente a lo cual quedaba en absoluto desmedro. Esta imagen sirvió como argumento para definir a Chiloé como un territorio en privación bajo la mirada de los burócratas y tecnócratas estatales, que comenzaron a catastrar las características de la vida en el archipiélago con posterioridad al terremoto de 1960. Este desastre natural causó enormes pérdidas materiales y humanas en el archipiélago, particularmente en la ciudad de Ancud, haciéndose necesaria la recolección de información sobre los daños sufridos en el territorio. Es de esta manera que se interrumpe una ausencia centenaria del estado chileno en Chiloé y se inaugura una relación que no ha estado exenta de desencuentros e imposiciones. Es a partir del diagnóstico realizado en 1960, por parte del gobierno del presidente Jorge Alessandri, que se establece la necesidad de llevar el progreso y el desarrollo al archipiélago de Chiloé, lo que evidentemente implicaba fomentar la producción y propiciar el desarrollo de la industria (Álvarez & Ther, Chiloé, 2016).

En el año 1999 la Subsecretaría de Desarrollo Social y Administrativo (SUBDERE) realizó un estudio que buscaba conocer las condiciones de conectividad en distintos territorios a nivel nacional. Los resultados de este estudio apuntalan la visión del Chiloé atrasado a través de la caracterización de este territorio como zona aislada (SUBDERE, 1999). Lo anterior implica que el Chiloé tradicional está amenazado y necesita ser salvado: el archipiélago mítico y mágico, es fundamentalmente pobre y subdesarrollado. Es desde estas caracterizaciones de pobreza que el Estado se relaciona con Chiloé, situando a los chilotes como receptores de los recursos estatales, en lugar de definirlos a partir de las estrategias económicas, políticas, sociales y culturales que permitieron el desarrollo cultural de lo que hoy conocemos como Chiloé. Se sostiene así la necesidad de la asistencia del Estado y de la intervención de los privados para asegurar el desarrollo de Chiloé. De este modo, el argumento de la salvaguarda, de la necesidad de resguardo del patrimonio cultural chilote amenazado por la modernidad, es relegado a un segundo plano por las cifras de crecimiento

económico y desarrollo que la llegada de industrias como la salmonera han dejado en Chiloé, discurso que permea también a parte de la población local.

La gran transformación social del archipiélago no se produjo hasta fines del siglo XX, cuando se hace sentir fuertemente la influencia de la salmonicultura en la economía chilota. Y esta industria tendrá también su papel en la creación y difusión de la visión desarrollista del archipiélago, la cual se apoya de igual manera en investigaciones de sociólogos y economistas, entre otros científicos sociales.

En el inicio de la columna “El desafío del Chiloé monoproducción”, el sociólogo de la Universidad Católica Álvaro Román establece la década de 1990 como hito de la influencia de la salmonicultura en Chiloé, dado que fue en esos años cuando se transformó más poderosamente la realidad chilota. Es el denominado *boom*<sup>4</sup> salmonícola el que marca un momento que redefine el modo de vida de Chiloé, así como en el archipiélago de Quinchao. Antes de la salmonicultura, se lee, la percepción externa de lo chilote era de carencia, pobreza y aislamiento, realidades que han quedado atrás gracias al esfuerzo de la industria y sus directivos por llevar desarrollo a esta zona. El artículo comienza así: “Si pedimos a los mayores que nos describan las condiciones de vida en Chiloé antes de la llegada de los primeros cultivos de salmón, nos hablarán del aislamiento, de la pobreza y de la carencia de medios para sobrellevar una vida en un medio hostil. Todo esto cambió especialmente a principios de la década de 1990, cuando empresarios chilenos alcanzaron el segundo lugar a nivel mundial en producción de salmón. La mayor parte de este volumen se generó en los 200 kilómetros de costa del mar interior de Chiloé” (Román, 2016).

Román continúa sosteniendo que, si bien el progreso de la zona se ha debido en gran medida a la salmonicultura, en el futuro ésta no puede ni debe ser la única industria que sostenga a la población chilota (Román, 2016). Estos intentos por buscar que la salmonicultura sea complementada con alguna otra actividad económica descansan en la idea de que, al ser una industria dinámica, las condiciones de empleabilidad (salarios, despidos, etc.) son igualmente vigorosas.

---

<sup>4</sup> “Ésta es una metáfora del estallido y aparición de un nuevo escenario económico, por lo general repentino y presentado ideológicamente como revolucionario y positivo” (Brinck, Díaz, Morales, & Marín, 2011).

Por otra parte, los argumentos de los empresarios o representantes salmonícolas apuntan mayoritariamente a reconocer la influencia positiva de la industria en el desarrollo de Chiloé. Se atribuyen el acelerado progreso material de la provincia, el aeropuerto en Castro, la llegada de luz eléctrica y caminos pavimentados a zonas alejadas del territorio, entre otros avances técnicos. Esta es una visión parcial de la realidad, apoyada por las cifras productivas globales de la industria y de la provincia. El discurso de este sector desenvuelve a partir de un lenguaje que anula cualquier posibilidad de referirse a los procesos políticos, sociales, económicos y culturales que hoy en día se viven en Chiloé. En este sentido, destaca el silencio de los salmoneros en relación a la catástrofe ambiental que se vivió en el archipiélago en mayo del 2016. En la edición de aquel mes, la revista AQUA (principal publicación de la industria salmonera en Chile) no hace ninguna referencia a las manifestaciones ocurridas en las islas o a la atribuida responsabilidad de los salmoneros por la contaminación del agua<sup>5</sup>. Por el contrario, en ese número se tratan temas relacionados con la evolución productiva de Chiloé, a los desafíos del futuro, a la relación de la salmonicultura con los chilotes, de los denominados “pioneros acuícolas”, etc. En ninguno de los números posteriores de la revista se ha abordado ningún aspecto de aquel conflicto ambiental, cuestión reveladora dado que se trata de la principal publicación dirigida al sector.

De este modo, en este discurso se separa completamente el desarrollo económico de las condiciones efectivas de vida, quedando un espacio para la contemplación de los aspectos tradicionales del territorio, pero privilegiando el valor del trabajo, la producción y las cifras que posicionan a Chiloé como “uno de los motores de la economía Chilena”, utilizando una expresión de Jonathan Barton y Álvaro Román, quienes abordan críticamente este modelo

---

<sup>5</sup> En mayo del 2016 el otrora tranquilo archipiélago chilote se paralizó debido a las protestas por la denominada “marea roja”. Una contaminación sin precedentes amenazó con dejar sin acceso a los recursos marinos a muchas familias de pescadores y recolectores de orilla. Diversas opiniones respecto a la responsabilidad del hecho se instalaron en los actores que participaron en este conflicto. Los salmoneros desconocían cualquier responsabilidad, apoyados por el discurso estatal. En cambio, los pescadores, y la población chilota en general, apuntan firmemente a que la contaminación fue provocada por el vertimiento de 5 mil toneladas de desechos de las salmoneras al mar.

desarrollista considerando el sacrificio de otros modos de vida diferentes a aquel del capitalismo globalizado, lo que sitúa a la sociedad chilota ante una encrucijada: “Actualmente Chiloé se encuentra en una coyuntura en la que la probabilidad de asimilación de la identidad en las redes globales de consumo cultural es alta, y en la que la identidad chilota es considerada como un antónimo de la modernidad. No obstante, tanto si se trata de un proceso de desarrollo moderno como de un complejo proceso híbrido capaz de tender puentes entre las redes mundiales de producción y las identidades locales, persisten los desafíos del desarrollo sostenible, dada la falta de capacidad local para adoptar decisiones en relación con las prioridades y las inversiones y la rapidez de los cambios que se están experimentando” (Barton & Román, 2016, pág. 667).

En este análisis hay una crítica al modelo de desarrollo, pero siempre asumiendo el desarrollo como una premisa básica para la comprensión de los procesos sociales. En este contexto Chiloé aparece como un caso de especial interés dado lo explosivo de sus transformaciones y la necesidad de reaccionar ante la coyuntura que impone el dilema de insertarse en la economía mundial manteniendo cierto nivel de autonomía para controlar el propio destino. Es justamente ante este desafío que la intelectualidad chilota ha reaccionado, la tercera mirada que abordamos en esta problemática.

La fundación Terram, que ha sido un actor importante en las discusiones actuales referidas a la salmonicultura y sus impactos en la sociedad chilota, así como en la revisión crítica del supuesto desarrollo que ha traído consigo la acuicultura, sostiene en una publicación del año 2000, titulada *La ineficiencia de la salmonicultura en Chile*, que:

En Chiloé el impacto sociocultural ha sido especialmente notorio. Hombres tradicionalmente dedicados a la pesca, a la recolección de mariscos y algas y a la agricultura en pequeña escala, han emigrado y pasado de una categoría en la que eran dueños de su propia subsistencia, a una de dependencia de terceros para subsistir. Han vendido sus tierras, empobrecido a sus familias y adquirido hábitos no deseables, contribuyendo así a la pérdida de una cultura única en el país (Claude & Oporto, 2000, pág. 30).

En otra investigación de la fundación Terram del año 2007, Francisco Pinto sostiene que la salmonicultura ha sido el principal acaparador de mano de obra en el archipiélago, reconfigurando el panorama económico de la zona (Pinto, 2007). Desde su llegada, y hasta la actualidad, las ocupaciones de los quinchainos han ido variando considerablemente, siendo hoy la gran mayoría trabajadores asalariados. De esta manera, han pasado de una categoría en la cual ellos eran sus propios dueños, a una categoría de dependencia frente a terceros para subsistir, vendiendo sus tierras, empobreciendo la familia, adquiriendo hábitos no deseables y contribuyendo así a la desaparición de la cultura chilota (Pinto, 2007).

Resulta llamativo que en ambas publicaciones se repita un cierre muy similar, una conclusión que no podemos sino cuestionar: La supuesta contribución de los chilotes al avance del capitalismo al vender sus tierras y adquirir “hábitos no deseables”, fallando como guardianes de su cultura milenaria, opuesta al capitalismo y al espíritu actual de la modernidad, se traduce simplemente en progresiva participación de los chilotes en el mercado moderno.

Tanto la visión del turismo cultural como la de los desarrollistas industriales (los salmoneros y los personeros estatales) plantean problemas reales que deben ser abordados. Los primeros ponen el acento en la amenaza que se cierne sobre el patrimonio histórico cultural de Chiloé, de una riqueza indudable y que sin duda alguna de perderse sería trágico. Los otros, los desarrollistas, proponen un camino a seguir, una senda hacia el desarrollo, que supone continuar caminando junto a las empresas acuícolas que tanto han aportado en el pasado, corrigiendo, por supuesto, el rumbo hacia una relación sustentable con el medio ambiente y la población del archipiélago, esto al menos desde el discurso.

La tercera visión, la mirada de los intelectuales chilotes, es de corte crítico y nos permite ponderar las necesidades del archipiélago y poner freno, o dar luz verde, a iniciativas que puedan afectar al patrimonio cultural, así como al desarrollo económico y social chilote.

### 2.1.3 Los intelectuales chilotes

Los intelectuales chilotes se hacen presentes a través de la reflexión histórica, antropológica, sociológica e incluso estética para mostrarnos un derrotero que busca rescatar la cultura chilota y ubicarla al servicio de la resistencia al olvido. Sergio Mansilla, Marcos Uribe y Alberto Trivero se refieren al presente, al pasado y conjeturan un futuro para Chiloé:

El presente histórico se ha tornado un campo de incertidumbres, cuando no de abiertas aberraciones, ante las cuales se reacciona con la memoria, acomodando ésta a los deseos de una estabilidad identitaria que garantice la continuidad “transhistórica” de una cultura que se percibe amenazada y que no tendría, al parecer, armas eficaces para defenderse con éxito de la invasión sistémica neoliberal (Mansilla, 2012, pág. 7).

Se dijo que las visiones del turismo, así como la de los desarrollistas apuntaban a “problemas reales”, sin embargo, desde aproximaciones sesgadas: los primeros ponen el énfasis en la pérdida cultural; los segundos en el desarrollo económico. Sin embargo, ambos tratan estos fenómenos de manera separada mientras que los intelectuales chilotes los consideran parte de un mismo problema. Hoy en día Chiloé está siendo intervenido por el capitalismo neoliberal, el que ha introducido cambios profundos en la sociedad chilota. Si bien los intelectuales miran críticamente el presente y porvenir, no piden levantar un muro frente a la llegada de los capitalistas:

¿Sería la hora de rechazar frontalmente el modo de producción capitalista neoliberal y defender, en cambio, el modo de vida antiguo, que muchos ven más en armonía con la naturaleza, más respetuoso de la vida familiar, del vecindario, de la moral y las costumbres heredadas de los mayores? ¿Era en realidad ese mundo mejor que el de la industria, ahora cuando los jóvenes, aun ganando el salario mínimo, pueden acceder a tecnología doméstica, a las comunicaciones con teléfonos móviles, escuchar música en reproductores MP3, en fin, acceder a los placeres varios que ofrece la sociedad de consumo? ¿Es esto el fin irreversible

de una cultura de base rural como la chilota? Creemos que no (Mansilla, 2009, pág. 274).

Es un momento de gran importancia para el futuro de Chiloé, ya que en estos pensadores yace la convicción de que el nuevo escenario ofrece una posibilidad inédita de rearticular la identidad cultural a través de la cooptación de elementos culturales exógenos que vengán a enriquecer la identidad local, generando una síntesis cultural que beneficie a Chiloé y a los chilotos. Esto supone reconocer que el archipiélago ya es parte de la economía global capitalista y que, por lo tanto, no podemos restarla de los beneficios que puede traer consigo la llegada de las industrias.

El escenario de la invasión capitalista ha traído consigo una respuesta colectiva, una especie de esfuerzo de salvación que en palabras de Marcos Uribe representa una *neocultura* chilota, un “proceso de refundación de la colonia (chilota) por parte del estado de Chile” (Uribe en Mansilla, 2012, pág. 14). La *neocultura* chilota se configura como un esfuerzo moderno por adaptar y mantener viva la cultura en este nuevo escenario. Sin embargo, esta salvación trae consigo un precio nada fácil de pagar: tal como Fausto, si la cultura chilota quiere sobrevivir debe vender su alma al diablo, preservando ya no el alma, sino una fachada, una máscara identitaria reducida al folclore (Mansilla, 2006). Se arriesga perder todo el espesor cultural al transformarse en un membrete identitario, un objeto de museo, una atracción turística, una denominación de origen o una mercancía. Se sostiene que el turismo cultural es considerado como una respuesta real al problema que significa la pérdida de la cultura chilota. Sin embargo, es justamente su éxito el que elimina o cancela todo efecto crítico sobre las relaciones capitalistas.

De modo que la propuesta de estos autores es rearticular y reacomodar el Chiloé tradicional para resistir ante las maneras posmodernas que hoy en día amenazan con convertir la cultura chilota en un producto empacable y exportable. Manifiestan, a su vez, la necesidad de territorializar la cultura y sostener para sí características significativas. Así las resistencias serían sustentadas por las profundas raíces culturales chilotas, otorgando sentido a una sociedad que va perdiendo progresivamente su cosmovisión organizadora. Esta resistencia tomaría su fuerza de su insularidad cultural. Luca Pandolfi, antropólogo italiano, sostiene que en las partes más alejadas del archipiélago (como lo sería el mar interior, las islas y los

pueblos que lo circundan) la población se organizó culturalmente gracias a las prácticas heredadas de los *williches* y que, por lo tanto, la ligazón cultural al territorio sería mucho más profunda en estos poblados que en los de la Isla Grande, donde habría una hibridación mucho mayor producto del avance de la modernidad (Pandolfi, 2016).

Sería, en el argumento de los autores, ese Chiloé profundo el que nutriría al resto de la Provincia con la fuerza y el fundamento necesario para resistir el avance de la globalización capitalista. En el esfuerzo de la *neocultura* por rescatar la cultura chilota, no se puede suponer que simplemente es una derrota para la continuidad de la identidad chilota, ya que esta misma es producto de un choque entre diferentes culturas. Es en realidad un nuevo momento transformador en la historia de Chiloé y debe afrontarse como tal. La gran diferencia radica en el tipo de “colonizador”. Hoy en día el empresario capitalista no busca la asimilación cultural como lo hacía el español durante la colonia. La estrategia es muy distinta, apunta a producir una brecha entre las clases y la transformación del chilote en un proletario desarraigado de la tierra y de los vínculos sociales que regían su vida con anterioridad. El rescate no puede suponer simplemente la vuelta atrás a realizar *mingas* o instalar de nuevo el fogón dentro de la casa. De este modo el problema de la reacción ante la modernización compulsiva (José Bengoa dixit) se vuelve confuso puesto que no existe un estado o momento de pureza cultural chilota a la cual puedan retornar hoy. Si se aborda desde una perspectiva social antes que cultural, el problema comienza a despejarse, puesto que lo que parece estar en juego son espacios de sociabilidad y modalidades de vinculación social que se ven tensionados en el contexto de la producción capitalista y la proletarización de los trabajadores.

Surge la necesidad, impulsada por el uso insistente del concepto, de definir o al menos esbozar alguna clarificación de lo que sería el Chiloé tradicional. Además, es igualmente prudente el posicionar la acción reivindicatoria de la definición como la respuesta a una presión moderna de homogeneización cultural.

En un trabajo inédito el músico Marcos Uribe recopila lo que considera las características cruciales para entender el Chiloé tradicional en oposición al Chiloé de la modernidad capitalista.

### **Chiloé tradicional:**

1) La propiedad familiar campesina. 2) El comunitarismo. 3) El desarrollo incipiente de las relaciones de orden capitalista. 4) El poblamiento urbano con fuertes lazos campesinos. 5) Una cultura asociada al bordemar. 6) Presencia y poder de las prácticas rituales asociadas a un sistema de creencias sincrético y alto sentido explicativo del mismo. 7) Economía doméstica de subsistencia y de intercambio menor. 8) Importante presencia de medios de comunicación de masas regionales (prensa escrita y radio). 9) Desarrollo incipiente de las telecomunicaciones (tanto la TV como la telefonía aparecen recién en los últimos años de este período de vigencia plena de la cultura tradicional isleña). 10) Vías de transporte terrestre poco expeditas y de difícil acceso. 11) Fuertes lazos de comercio menor entre las pequeñas islas aledañas y los principales centros urbanos de Chiloé (Castro, Achao, Dalcahue, Quellón, Quemchi, Chonchi y Queilen). 12) Desarrollo menor de las redes de intermediarios entre productor campesino y el consumidor urbano (Uribe, inédito, en Mansilla, 2012).

### **Chiloé de la modernización capitalista:**

1) La propiedad industrial. 2) El desarrollo de los servicios comerciales, financieros y profesionales. 3) El fuerte ingreso de capitales chilenos y transnacionales. 4) La desarticulación del modo de producción doméstico y comunitario campesino. 5) Proletarización del campo y la ciudad. 6) Destrucción del sistema cooperativo orientado a la eficiencia del modo de producción campesino. 7) Inmigración masiva de trabajadores asociados a un nuevo modo de producción y propiedad. 8) Desplazamiento urbano de los chilotes, desde los centros hacia las periferias urbanas. 9) Intensificación de la migración campo-ciudad. 10) Desaparición progresiva de costumbres asociadas al viejo modo de producción, como expresiones de prácticas cotidianas y coherentes. 11) Desarrollo explosivo de las telecomunicaciones. 12) Pérdida relativa de la influencia de los medios de comunicación de masas locales (prensa escrita y radio). 13) Penetración de internet y de las herramientas de multimedia. 14) Desarrollo de los medios de transportes y mejoramiento de las vías de comunicaciones terrestres. 15) Pérdida del poder explicativo de la cultura tradicional y fuerza creciente del poder ideológico, económico y político de la nueva sociedad y cultura neocolonial (Uribe, inédito, en Mansilla, 2012).

Mansilla sostiene que estas características, que en un primer momento parecen oposiciones binarias, son realmente comportamientos que se imbrican entre sí, relaciones de poder en tensión. Los rasgos distintivos que aluden al Chiloé tradicional nunca hacen referencias a la carencia o a la pérdida, y en el caso de haber un desarrollo menor en algún área o servicio, es igualmente visto como positivo. Al contrario, palabras como desarticulación, pérdida, desaparición, penetración, describen las características del Chiloé moderno (Mansilla, 2012). La evidente carga negativa contenida en este discurso es señal clara de la visión que se impone en la evaluación de la experiencia modernizadora en el archipiélago.

El presente histórico se ha tornado un campo de incertidumbres, cuando no de abiertas aberraciones, ante las cuales se reacciona con la memoria, acomodando está a los deseos de una estabilidad identitaria que garantice la continuidad “transhistórica” de una cultura que se percibe amenazada y que no tendría, al parecer, armas eficaces para defenderse con éxito de la invasión sistémica neoliberal (Mansilla, 2012, pág. 7).

Chiloé se encuentra inmerso en un vertiginoso proceso de transformación que está desarticulando una compleja red cultural que sostenía una forma de vida particular en el archipiélago. Se hace, por lo tanto, tremendamente relevante esta discusión. En palabras de José Bengoa, la modernización se vive como una “compulsión” hoy en día. Pareciera que nos encontramos en

[...] un estado irreflexivo colectivo que considera bueno en sí mismo el poseer cada vez más artículos, comprar mercaderías más variadas, comunicarse con mayor celeridad, desplazarse con más frecuencia y rapidez, sin tomar nota ni del para qué, ni de los efectos, ni del grado de satisfacción y felicidad que esas adquisiciones provocan (Bengoa, 1996, pág. 3).

El objetivo clásico de la modernidad, la libertad individual como promesa de la realización personal es un juramento olvidado en nuestros tiempos. Así nada más importa, la libertad se transforma en una palabra sin un sentido claro, siendo más una consigna para usos

políticos y la justificación de procesos de industrialización como los que ocurren en Quinchao.

Sin embargo, no todo en este escenario es un reclamo contra la pérdida de la cultura tradicional. Mansilla sostiene que el nuevo escenario ofrece una posibilidad inédita de rearticular la identidad cultural a través de la cooptación de elementos culturales exógenos que vengan a enriquecer la identidad local, y deshacerse de los elementos disfuncionales, generando una síntesis cultural que beneficie a Chiloé (Mansilla, 2012). En una línea similar, Bengoa escribe, que la modernidad en su propia naturaleza es un proceso de ruptura, de desvalorización del pasado, en donde las cosas antiguas se convierten en obsoletas a menos que exista un contrapeso firme. Es este precisamente el trabajo de los intelectuales chilotes, reformular la tradición y transformarla en un contrapeso, en un manantial de abundante conocimiento a disposición de las nuevas generaciones que, en búsqueda de sentido, se acerquen a la riquísima tradición cultural del archipiélago.

De la misma manera que ocurrió en la época de la colonia, y posteriormente durante la república, la identidad chilota se ha construido en base a la suma de distintas cosmovisiones, entonces ¿Por qué no llevar un proceso consciente y beneficioso de transformación cultural para los chilotes?

La defensa de los intelectuales y artistas locales se convierte en una férrea lucha contra el modelo capitalista y la modernización de la “cultura tradicional de Chiloé”. Atrincherados en sus posiciones, retrotraen su memoria hacia las vivencias previas al golpe de estado de 1973. Sin embargo, reconocen resignados que esos tiempos no volverán y que hay muchas cosas que ya se deben dar por perdidas para siempre. Para Mansilla, esta defensa tan irrestricta supone, finalmente, una contradicción de la que muchos de los críticos no están conscientes:

Después de todo, quienes más rechazan la modernidad neoliberal de Chiloé, sobre todo, los intelectuales chilotes de origen, no ven o se resisten a aceptar el hecho de que su crítica radical es producto sistémico de la propia modernización cultural de la sociedad chilota que ha dado paso, entre otras cosas, a la aparición de una clase intelectual y a la emergencia

de una crítica política sobre la identidad cultural chilota, algo que se ha terminado, volviéndose un componente más del paisaje cultural isleño actual (aunque se trate de un componente todavía poco visible) (Mansilla, 2012, pág. 11).

Paradójicamente, la existencia de esta defensa está condicionada por la modernidad y la apertura de Chiloé. Así mismo, la cultura tradicional chilota, que defienden los intelectuales, es en sí misma producto de una transformación cultural, de la mezcla, superposición y reemplazo cultural, herencia de la colonia.

Esta situación ha sido estudiada por la antropología en diversas partes del mundo. El surgimiento de las culturas tradicionales es propiciado por la avanzada del capitalismo y la modernidad (Sahlins, 2015). Las características del Chiloé tradicional enumeradas por Uribe se erigen en oposición al capitalismo, como críticas provenientes precisamente de un momento propiciado por la modernidad, la presión por la homogeneización cultural. Dichas características de la cultura chilota amenazada por el capitalismo encarnan críticas en cierta medida románticas al sistema al que se oponen. Esta relación, en apariencia antagónica, debe tenerse presente en todo momento, ya que es fundamental para entender desde donde proviene el levantamiento y el reclamo por la necesidad de un rescate a la cultura chilota frente a la homogeneización. Ésta tiene tras de sí un reemplazo a las características resaltadas como fundantes de la cultura tradicional, puesto que el proceso de modernización exige el reemplazo de una cosmovisión por otra, o al menos ciertas partes cruciales de la cultura local por códigos y vínculos capitalistas. En este caso, como en muchos otros, los herederos de la cultura, que se esgrime como tradicional o esencial, acompañan este manifiesto con el surgimiento de una identidad local que busca diferenciarse al manifestar su continuidad histórica. En Chiloé serían más de 400 años de historia los que se oponen a la reciente y amenazante modernidad capitalista.

El argumento anterior abre la discusión sobre la relación entre la modernidad capitalista y el Chiloé tradicional a una posibilidad de entenderla de manera dinámica y por cierto menos romántica. La dinámica social y el cambio histórico son constitutivos de la

cultura. En este sentido la “tradición inventada” no sería una fuente clara y delimitada desde donde recoger los elementos que definirían la cultura chilota tradicional. Podríamos incluso dudar de su preexistencia como discurso identitario. Las oposiciones entre la tradición en retroceso y la modernidad que avanza, le otorga sentido a la discusión de los intelectuales sobre los elementos propios de una identidad chilota.

La situación puede resumirse de la siguiente manera: la arremetida capitalista que ha puesto en entredicho la continuidad de la cultura chilota “heredada” ha encontrado resistencia a la homogeneización cultural en los intelectuales y en algunos movimientos sociales, como los surgidos durante las manifestaciones del 2016. Dicha situación de crisis cultural también ha puesto en relieve lo que significaría ser chilote, dando paso a la construcción de una identidad chilota que se contrapone de manera directa al mundo moderno. La modernización homogeneizante puso en marcha la diversificación, marcó la diferencia de las culturas. Hoy en día Chiloé es un territorio diverso habitado por williches, intelectuales, campesinos, realistas (que aún recuerdan la lealtad del archipiélago a la corona española), extranjeros (de otras nacionalidades y otras zonas del país) entre otros. Y es en este campo de alteridades que la identidad chilota aparece como una identificación unificadora: todos tienen en común ser chilotes, de nacimiento o adopción, lo que otorga sentido de comunidad. Es la construcción de una idea de nosotros en oposición a la de lo que ocurre en el continente.

Sin embargo, la intención tras estas iniciativas no es simplemente aferrarse a una imagen bucólica e idealizada de lo que era y debería ser Chiloé, sino por el contrario es rearticular el Chiloé tradicional a las maneras modernas que hoy en día intentan convertir la cultura chilota en un producto de consumo. Es la necesidad de territorializar la cultura y sostener para sí características socialmente significativas. Así las resistencias son sustentadas por las profundas raíces culturales chilotas, otorgado sentido a una sociedad que va perdiendo progresivamente su cosmovisión organizadora. Visión de mundo crucial para la vida insular.

Esta investigación se inserta en este campo de discusiones y visiones cruzadas, aportando, con la claridad que entrega la conceptualización antropológica y de las ciencias sociales, elementos para analizar las grandes y vertiginosas transformaciones que ha sufrido el archipiélago desde el discurso de la integración social y económica. En este sentido, interesa reconocer la importancia de las prácticas culturales tradicionales (la *minga*, el *lloco*,

el día prestado, etc.) para asegurar la prevalencia de la identidad chilota, además de establecer el sentido social y comunitario que subyace en estas prácticas, las que, como argumentan los intelectuales chilotes, sostuvieron a la sociedad tradicional chilota por siglos. De esta manera se podrá analizar críticamente las transformaciones que han sufrido esas formas de vinculación.

Un tanto fuera de la lógica de la construcción de un referente identitario, la interrelación de lo tradicional con lo moderno ha significado que la población chilota se ha cubierto con un manto de carencia, tanto económica como cultural. Escapa del discurso ya que ha sido la forma en que las instituciones públicas han diseñado las intervenciones en el archipiélago, restando fuerza a las estrategias económicas, sociales y culturales propias del territorio. La pérdida de estas estructuras explicativas aparece como una de las principales amenazas a la reproducción el lazo social característico del archipiélago.

Considerando que las formas tradicionales en que se establece y se estrechan los lazos sociales en Chiloé han sido puestas en entredicho y que el dinero ha comenzado a jugar un papel central en variados aspectos de la vida de los Chilotes, el ingreso al trabajo asalariado, el consumo y la producción capitalista no sólo suponen una transformación en las manifestaciones de la cultura chilota, sino en las estructuras vinculantes que sostienen toda la vida en el archipiélago causando disonancias con la vida insular. Es en este contexto de crisis y tensión del vínculo social tradicional en donde surgen las preguntas sobre su presente y su relación con el capitalismo:

¿Cuáles son las formas tradicionales que articulaban el lazo social en Chiloé y cómo han cambiado? ¿La desaparición o debilitamiento de ciertos contenidos culturales suponen necesariamente una pérdida desde el punto de vista del vínculo social? ¿Cómo afectan estas transformaciones la vida de los chilotes de Quinchao en el plano individual y comunitario? ¿Qué nuevas formas de vinculación han surgido en el archipiélago de Quinchao? ¿Qué aspectos positivos han tenido estas nuevas formas de vinculación para los habitantes de Quinchao y sus comunidades? Todas estas preguntas giran en torno de la siguiente pregunta de investigación se intentará responder a lo largo de esta tesis:

¿Cómo ha afectado el vertiginoso proceso de modernización y el desarrollo de una economía capitalista a partir de la llegada de la salmonicultura en la articulación del vínculo social en la comuna de Quinchao?

## 2.2 Objetivos:

### 2.2.1 Objetivo General

- Conocer los impactos de la modernización capitalista impulsada por la industria salmonera en las formas que adopta el vínculo social en la comuna de Quinchao, Provincia de Chiloé.

### 2.2.2 Objetivos específicos

- Caracterizar a la industria salmonera y las transformaciones que ha experimentado en los últimos diez años, en la comuna de Quinchao.
- Caracterizar la economía campesina de la comuna de Quinchao.
- Identificar las redes comerciales existentes en la comuna de Quinchao.
- Identificar las transformaciones culturales en la comuna de Quinchao.
- Identificar las principales formas de interacción social, sociabilidad y vinculación social en la comuna de Quinchao

### 2.2.3 Hipótesis de trabajo

Hasta la década de 1980 en Quinchao convivían prácticas económicas, sociales, y culturales que sostenían el complejo cultural característico de la zona. Sin embargo, las lógicas capitalistas asociadas al desarrollo de la salmonicultura, en especial la figura del asalariado, causaron la perturbación de esta coexistencia, estableciendo una nueva dinámica de interacción, lo que se traduce en la reconfiguración del vínculo social.

La llamada crisis y rearticulación del vínculo social en Chiloé reviste una amenaza para la permanencia de las poblaciones en el archipiélago, dado que la vida campesina soportada por los vínculos comunitarios se torna insolvente lo cual resulta en el abandono de las islas, así como de las prácticas campesinas.

### 2.3. Marco Metodológico

El enfoque de aproximación a los fenómenos estudiados fue de tipo cualitativo, ya que consideramos que se ajusta de manera precisa al cumplimiento de los objetivos de investigación. Así mismo, la metodología cualitativa es la que se adapta por excelencia al método etnográfico. Dicho método es la herramienta principal del antropólogo, que se entiende según Rodríguez como “el método de investigación por el que se aprende el modo de vida de una unidad concreta” (1999, pág. 44), o como dice Aguirre Baztán, es “el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma” (1995, pág. 3). Tiene que ver con la producción de datos que se relacionan directamente con la sociedad estudiada, que no pasan necesariamente por la mediación de un instrumento de encuesta o estadístico. Las metodologías cualitativas priorizan entender un fenómeno social, y no medirlo.

Es por esto que se eligió la etnografía, la clásica metodología de la antropología, para la realización del trabajo en terreno. Ésta supone una observación participante, acercarse lo más posible al grupo estudiado e intentar conocer, desde adentro, las estructuras sociales y formas culturales. Rosana Guber nos dice (con respecto a la etnografía), “la etnografía es el conjunto de actividades que se suelen designar como *trabajo de campo*, y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción. Los fundamentos y características de esta flexibilidad o apertura radican, precisamente, en que son los actores y no el investigador, los privilegiados para expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianidad, sus hechos extraordinarios y su devenir” (Guber, 2001, pág. 16).

La etnografía es una herramienta privilegiada para intentar acceder al complejo que supone ser la cultura y las interacciones sociales que ocurren al alero de esta. Ya lo decía Marcel Mauss, que todo hecho social es un “hecho social total” y no puede ser entendido en su totalidad fuera del contexto que lo creó, siendo el etnólogo francés un gran defensor de la importancia de la etnografía en el trabajo antropológico.

Dada la naturaleza de la pregunta que guía esta investigación, la medición estadística no nos proveería la visión detallada de las formas en que el vínculo social campesino está siendo afectado por la salmonicultura, en particular, y el trabajo asalariado, en general. Debíamos captar tanto las prácticas como el significado que los actores le atribuían para dar con las maneras y tipos de vínculos que sostienen la vida colectiva en Quinchao. Para estos efectos el método etnográfico fue fundamental.

El universo de nuestra investigación etnográfica fueron los habitantes de la comuna de Quinchao, con especial énfasis en los campesinos que habitan las islas de la comuna. La muestra fue no probabilística, de carácter intencionado, procediendo según diversos criterios que definieron los posibles informantes: hombres y mujeres, jóvenes, adultos y ancianos que dedicándose a labores campesinas o de pesca artesanal, cuentan en su núcleo familiar con miembros que hayan migrado y trabajen en las faenas asociadas a la industria salmonera u otros comercios y servicios surgidos como efecto del desarrollo generado a partir del establecimiento de esta industria en Chiloé, como se muestra en la siguiente tabla.

TABLA 2: LISTA DE ENTREVISTADOS

N°	Nombre	Género	Isla	Cargo	Actividades económicas
1	Ana Levillanco	F	Cahuach	Presidenta Sindicato de pescadores	Siembra papas, avena y cría animales. Recolecta algas en el verano
2	José Hugo Levill	M	Cahuach	Encargado de la escuela Rural Sector la Capilla	Su sueldo como director le permite no sembrar.
3	Gabriela Hernández	F	Cahuach	Paramédico Residente de la Posta de Cahuach	Es asalariada, no cultiva la tierra, ni participa en actividades agrícolas. Su esposo, un isleño, si cultiva.

4	Raquel Hueicha	F	Cahuach	Presidenta Asociación Adultos Mayores	Campesina y recolectora. Siembra papas, arvejas y porotos. Tiene algunos animales, principalmente aves de corral.
5	Patricio Cárcamo	M	Cahuach	Presidente Junta de Vecinos	No tiene actividades agrícolas, él se dedica de manera particular al flete en su lancha.
6	Víctor Paredes	M	Achao	Encargado del departamento de Organizaciones Comunitarias, Municipalidad de Quinchao	Tiene un pequeño invernadero en su casa en Achao, que no cuenta como actividad agropecuaria significativa.
7	Ingrid Contreras	F	Achao	Encargada Medio Ambiente Municipalidad Quinchao	Asalariada.
8	Lucy Manquilepi	F	Lin-Lin	Ex dirigente	Pensionista. Ella tiene su huerto y su papal. Trabaja para mantener el consumo de su familia, así como proveerse de papas y verduras para su negocio de pensionista.
9	Juan Guerrero	M	Lin-Lin	Agricultor	Tiene grandes cultivos de zanahorias, papas, arvejas y habas.
10	Mario Hugo Levicoi	M	Lin-Lin	Agricultor	Produce grandes volúmenes de ajo chilote. También tiene su cultivo de papas, arvejas, habas, para el consumo de la familia.
11	Henrique Retamal	M	Lin-Lin	Encargado Escuela Rural "Los Pinos" en Lin Lin.	No tiene actividades agrícolas, él es el director de la escuela de Los Pinos.
12	Ricardo Manquilepi	M	Lin-Lin	Agricultor	Él es agricultor. Cultiva papas, ajos, habas, arvejas, etc.
13	Marina Galindo	F	Alao	Presidenta Junta Vecinos	Pensionista
14	Sergio Calbuyahue	M	Alao	Profesor, presidente de la Asociación Indígena "Raíces de mi Pueblo".	Trabaja en el campo con sus familiares. Su principal ocupación es el trabajo en el colegio como monitor de matemáticas.
15	Blanca Chauquepil	F	Alao	Vecina	Luguera, agricultora

16	Salomé Millaquen	F	Alao	Vecina	Agricultora. Siembra papas y tiene animales de corral.
17	Víctor Pérez	M	Alao	Director colegio	En la actualidad no trabaja en la agricultura. Solamente se dedica a la dirección del colegio de Alao.
18	Carlos Hueicha	M	Alao	Paramédico Residente de la Posta de Alao	Asalariado
19	Rosa Alvarado	F	Chauline c	Dueña del negocio local	Pensionista. No siembra nada. La pensión es su principal fuente de ingreso
20	Iván Álvarez	M	Chauline c	Vecino	Agricultor, Constructor independiente. Ya no siembra. Se dedica a la cría de ovejas.
21	Rosa Alarcón	F	Chauline c	Presidenta Junta Vecinos "La Villa"	Siembra papas para el consumo de su casa. Tiene ovejas, y animales de corral que están destinados para la venta y el consumo.
22	Teresa Mansilla	F	Chauline c	Directora Colegio "La Villa"	
23	Eligio Frías	M	Chauline c	Presidente Junta Vecinos "Capilla Antigua"	Vive principalmente de hacer fletes dentro de la isla y trabajos ocasionales. Mantiene un pequeño papal
24	Cecilia Zúñiga	F	Chauline c	Paramédico de "Capilla Antigua"	Asalariada.
25	Erika Velázquez	F	Apiao	Vecina	Se dedica a la agricultura de subsistencia y al hospedaje.
26	Humberto "Chilo" Subiarbe	M	Apiao	Lanchero	Agricultor de autoconsumo. Su principal ocupación es la lancha de recorrido.
27	Miguel Coñoecar	M	Apiao	Presidente Junta Vecinos Metahue	Agricultor de papas y legumbres. Su principal ocupación es la carpintería: Fabrica todo tipo de muebles y yugos.
28	Esteban Colin	M	Apiao	Vecino	Agricultor, siembra papa. También cría aves de corral, vacunos y cerdos.
29	Abelardo Neun	M	Apiao	Fiscal de la iglesia	Agricultor de papas y avena.

30	Juan Bautista Mancilla	M	Llingua	"Pescador Veterano", el hombre más viejo de la isla	Ya no se dedica a la agricultura debido a su avanzada edad, pero el pasado fue agricultor como todos los isleños.
31	Adrián Rivera	M	Llingua	Vecino	Pescador
32	Juan Gastón Mancilla	M	Llingua	Presidente Sindicato "Trabajadores independientes, algueros y pescadores..."	Más agricultor que pescador. La pesca ya no les permite vivir.
33	Humberto Paredes	M	Llingua	Fiscal de la iglesia y pescador	Pescador
34	Víctor Hugo Barría	M	Quenac	Director de colegio	Trabaja como director de la escuela y no realiza actividades agrícolas.
35	Noemí Villegas	F	Quenac	Presidenta Junta Vecinos	No trabaja en el campo, es dueña de casa y se ocupa en trabajos relativos a la junta de vecinos.
36	Ernesto Mayorga	M	Quenac	Vecino	Productor de ajos y papas.
37	Eduardo Correa	M	Quenac	Carabinero de Quenac (Sargento)	Trabaja como carabinero en la isla, no se dedica a la agricultura.
38	Leo Cardenas	M	Meulin	Vecino. Hombre más viejo de la isla	Ya no trabaja debido a su edad. En el pasado fue agricultor de remolacha para IANSA.
39	Benjamín Millaquen	M	Meulin	Presidente Junta De Vecinos	Agricultor, criador de ganado y de aves de corral. Cultiva principalmente papas, arvejas y ajos.
40	Teófilo Bahamondes	M	Meulin	Vecino. Segundo hombre más viejo de la isla	Es muy viejo, por lo que hoy en día no se dedica a la agricultura. En el pasado si lo hizo, sembrando principalmente papas y trigo

El muestreo procedió según la modalidad “bola de nieve”: se le solicitó a los y las entrevistadas señalar a otro isleño o isleña que según él o ella pudiera suministrar información valiosa para la investigación. De esta manera buscamos informantes y recibimos recomendaciones de los mismos pobladores para realizar las entrevistas en las nueve islas que componen la comuna.

El trabajo de campo se dividió en tres periodos: el primero de 110 días en el año 2013 (entre los meses de octubre y diciembre), en una segunda instancia por 20 días en el año 2014 (entre los meses de mayo y abril) y una tercera visita para la fiesta del Nazareno de Caguach en 2016. En cada una de las islas de la comuna se dedicaron aproximadamente 10 días, más una estadía de 20 días en la pequeña Teuquelín el 2014, además de la última visita el 2016 a la isla de Quinchao.

El contexto archipelágico reviste un escenario de complejidades particulares a la hora de realizar una investigación en terreno. En primera instancia el transporte representa un desafío para el investigador, ya que para llegar a una de las islas es necesario navegar desde Achao. Los botes de recorrido únicamente realizan la ruta que conecta Achao con las islas. Es decir, cuando se quiere visitar otra de las islas se debe regresar a Achao para embarcarse en otra lancha que llegue a la isla en cuestión. Los viajes entre islas son muy infrecuentes, quedando reservados para situaciones particulares que no puedan resolverse con una reunión en Achao. Por lo general los isleños saben que en Achao se encontraran con sus vecinos de las otras islas, por lo que los asuntos se pueden resolver así: coordinar la compra de un animal, acordar sobre el día prestado, etc.

Lo anterior no hace el viajar entre islas imposible ya que hay isleños que son propietarios de botes que pueden ser arrendados para dicho fin. Sin embargo, esto resulta muy costoso ya que tarifa del viaje entre una isla y otra fácilmente llega a las 10 veces la del bote de recorrido. Los recorridos subvencionados estatalmente no conciben la necesidad de viajar entre islas, lo que es reflejado por los propios isleños.

Las complejidades son mayores cuando se le agregan las inclemencias del tiempo. Los resguardos que toma la Capitanía de Puerto de Achao con los viajes de recorrido entre las islas aseguran que los riesgos a la hora de trasladarse sean los mínimos, permitiendo viajes solamente cuando las condiciones del mar lo permiten. Los cierres de puerto en el invierno son muy comunes y pueden prolongarse por varios días, incluso semanas. Esto significa que se la estadía en una de las islas o en el pueblo de Achao dependerá de las condiciones climáticas.

Para la recolección de la información se realizaron 40 entrevistas etnográficas. Estas adoptaron la forma de entrevistas semi-estructuradas, entrevistas abiertas y conversaciones informales debidamente registradas en el cuaderno de campo. De esta manera pretendimos capturar y aprehender el significado de los relatos, ya que “el sentido de la vida social se expresa particularmente a través de discursos que emergen constantemente en la vida diaria, de manera informal por comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones” (Guber, 2001).

Los datos obtenidos de estas entrevistas constituyeron la información de primera fuente. Ésta se contrastó con información obtenida de segunda fuente, es decir estadísticas de los censos y otras encuestas realizadas por instituciones estatales o investigadores que recopilaron información en el territorio. Se hace necesario realizar una aclaración sobre el uso de los datos censales. El gobierno de Chile comenzó a censar a su población desde 1831. Pero no fue hasta 1865 que el censo adquirió un intervalo más o menos regular: cada 10 años. En los últimos 50 años se censó a la población en 1970, 1982, 1992, 2002 y 2012, siendo el último el más polémico. El censo del 2012 incurrió en errores críticos que significaron la omisión de un 9% de la población. Esta situación obligó a que el presidente, Sebastián Piñera, encargara a una comisión externa de revisores una auditoría del censo del 2012 de manera de poder saber si los datos podrían ser utilizados. La comisión concluyó que los errores incurridos por el INE mermaban completamente la validez del censo, recomendando realizar un censo abreviado en el corto plazo. Este nuevo censo no sería tan extenso como el realizado en el 2012, conteniendo únicamente información crucial para la planificación de las políticas públicas. Es debido a esto que algunos datos en esta investigación provienen de la medición del año 2002 y no del censo abreviado del 2017, ya que no existen esos datos en este censo.

El análisis de los datos procedió en dos fases. En primer lugar, las entrevistas fueron sometidas a un análisis de contenido simple donde, según los principios de la teoría fundamentada, se buscaron las categorías emergentes en el habla de los entrevistados. Estas categorías emergentes se contrastaron con la información etnográfica registrada en los cuadernos de campo, la información secundaria disponible en estadísticas e informaciones disponibles en otras publicaciones a la luz de las categorías teóricas presentadas en el marco

teórico de esta tesis, pudiendo así construir de manera sólida una explicación arraigada en los datos y la teoría. Este proceso proveyó amplitud explicativa para comprender los procesos de descampesinización, migraciones campo-cuidad, insularidad, aislamiento, reivindicaciones identitarias, crisis de las culturas tradicionales, entre otros procesos en curso en la comuna de Quinchao.

### 3. Marco Teórico

No puede soportar mi teoría de la esclavitud, pero me exige ser su esclavo: ¡responder sin replicar! Pues bueno, le responderé. ¿Para qué quiero el dinero? ¿Cómo para qué? El dinero lo es todo.

Dostoievski, El Jugador.

#### 3.1 El contexto geográfico Insular y el espacio

En las páginas precedentes, mencionamos que la comuna de Quinchao es un archipiélago. En las próximas páginas aprenderemos que esto debe ser tenido en suma consideración a la hora de abordar una investigación en una isla. No podemos entender las complejidades de los fenómenos acaecidos en Quinchao de no referirnos a las particularidades que devienen de su condición geográfica. Ésta no es solamente un antecedente físico o una anécdota cartográfica. Habitar un archipiélago significa participar de una configuración identitaria y cultural que responde a condicionantes propias de la geografía. Es por esto que se hace necesario que el primer paso en el desarrollo de los conceptos y teorías que guiarán nuestro trabajo sea explorando las profundidades de lo archipelágico e insular.

Desde que la antropología empezó a ser practicada, escrita, y repensada por investigadores e investigadoras fuera de la órbita europea, la mirada se ha vuelto hacia los problemas locales. Las luchas por la descolonización política, cultural y, por cierto, económica, han sido una preocupación creciente del Tercer Mundo, creando cimientos teóricos muy sólidos que sostienen estos esfuerzos de los investigadores. Ellos y ellas se preocuparon por describir y analizar los problemas propios de sus realidades, en vez de viajar a otros países en busca de sujetos de estudio como lo hicieron los primeros etnógrafos. Este movimiento hacia los problemas locales inaugura nuevas visiones para las ciencias sociales.

Es bajo este escenario que aparecen las voces de los investigadores isleños, preocupados por la invisibilización de lo que ellos reconocían como algo más que simplemente una condición geográfica.

Sería difícil establecer una fecha certera para la inauguración de los estudios insulares. Desde la antigüedad, en los registros de los primeros exploradores, las islas se nos han presentado como entidades particulares, territorios de fantasía o pesadilla (Baldacchino, 2006).

En la literatura (Robinson Crusoe), en el cine (El Náufrago, La Laguna Azul, etc.) y en la televisión (Lost, La Isla de la Fantasía, La Isla de Guilligan), las islas han sido retratadas como lugares aislados, extraviados en algún lugar del vasto océano sólo ubicable en mapas y, que si no se hubiesen encontrado por una expedición de occidente (o por accidente), probablemente seguirían perdidas sin representación cartográfica por mucho tiempo más. Esta simbolización se ha cristalizado en el sentido común y hoy abundan las referencias a las islas como lugares solitarios, de difícil acceso y, en numerosas ocasiones, deshabitados. Sin embargo, la realidad insular es muy distinta a la que impera en el sentido común. La investigadora de la Universidad de California, Elizabeth De Loughrey, sostiene que ninguna isla es una isla aislada en cuanto que siempre está relacionada con otras (De Loughrey, 2001). La autora explica que la idea de aislamiento es un elemento de fantasía. Ninguna isla es completa en sí misma, ya que siempre está relacionada con otras islas o territorios continentales. Es necesario, por lo tanto, desafiar esta idea de aislamiento para poder entender la real dimensión de la cultura archipelágica. En sintonía con De Loughrey, T. H. Eriksen (1993) escribe que el aislamiento es principalmente metafórico y que no caracteriza de por sí a las sociedades insulares. El aislamiento es, en cambio, relativo. En consecuencia, el autor desestima la condición de la isla como lugar aislado (y autosuficiente), reforzando la importancia de las relaciones e interacción (social, económica, política, etc.) como parte integral de cualquier sociedad, no importa lo aislada que ésta parezca.

Una isla, geográficamente hablando, no supone estar más aislada que una comunidad en el centro del continente, así como, de igual manera su condición insular puede suponer un impulso para el establecimiento de relaciones con otras sociedades. O, por el contrario, el

aislamiento puede ser muy real y que su único sostén sea su capacidad productiva. Es decir, el aislamiento es relativo y la metáfora tras el concepto es igualmente relativa.

Una de las dificultades que reviste el estudio de las sociedades y culturas es la creación de categorías que logren dar cuenta de la complejidad que conllevan las estructuras sociales, debido a la multiplicidad de factores que intervienen en un solo fenómeno. Por lo tanto, aparece cómo necesidad que se puedan construir categorías que contengan elementos contradictorios que reflejan de mejor manera al funcionamiento de la realidad. Así el aislamiento de las islas puede ser real y metafórico a la vez.

Lo que sí es un axioma es que las sociedades están en constante contacto con otras, y es de este contacto desde donde surgen los cambios. Estos cambios no resultan necesariamente en la eliminación de la diferencia. La evidencia histórica nos muestra que, en ciertas ocasiones, la profundizan. La “resistencia a la entropía”, a la que se refiere Thomas Eriksen, es una respuesta de las sociedades en oposición a la homogeneización (Eriksen, 1993). El resguardo y conservación de elementos culturales propios (por ejemplo, de la insularidad) frente a los intentos de la globalización y agentes de culturas externas es un elemento que podría definir a una población insular, como ocurre en Mauricio<sup>6</sup>. Hay que aclarar que no es un proceso propio de esta isla, o solamente de las islas, se da igual que en muchos grupos étnicos no insulares. La resistencia que va de la mano con la concientización de los elementos propios de las comunidades insulares, hacen que estas sociedades estén “aisladas conscientemente”.

---

<sup>6</sup> Mauricio es un pequeño Estado de origen reciente que ha estado siempre bajo el dominio externo. Desde las primeras campañas colonizadoras, se hizo de Mauricio un centro de producción de azúcar para exportación a los centros urbanos dominantes. Posterior a su independencia la condición de exportadores de azúcar se mantuvo sumando la confección de textiles, y otros productos, y sumando una gran industria del turismo. Es por esta estrecha relación con el “afuera” que sufren, quizás más agudamente, los vaivenes de la economía capitalista. Su vinculación con la “tierra firme” va incluso más allá de esto, siendo destino de estudios universitarios o el lugar elegido para encontrar esposa. Como se ve en el ejemplo de Mauricio, las islas están apuntando constantemente hacia afuera de su sociedad, como anunciando su voluntad de estar en contacto con los otros.

Las islas (en plural) a pesar de su diversidad comparten ciertas características que se manifiestan debido a su condición. Se funda, por ende, una perspectiva crítica, que sostiene que lo insular es particular y que una isla no es sólo una isla. Es decir una isla no es sólo un fragmento de tierra rodeado de mar. Existen fenómenos culturales y problemáticas propias que permiten reconocer y construir una disciplina diferenciada llamada “estudios insulares” (Hay, 2006).

Entonces, un archipiélago constituiría un conjunto de islas conectadas entre sí. La conexión entre las islas y los distintos espacios, cercanos o lejanos, que componen el territorio vital de los isleños, es quizá una de las características fundamentales de lo que podría ser llamado una isleidad o isleñidad. Gillian Beer nos recuerda, “las islas nunca son solamente enclaves (*enclosures*): ellas son intersecciones, mercados para el intercambio... (Pero) las islas son (también) enclaves en los cuales las relaciones ecológicas íntimas prevalecen” (Beer, 2003 pág. 33 en Baldacchino, 2007, pág. 4). Las islas son, por lo tanto, lugares siempre inmersos en una bimodalidad: espacios fuertemente anclados a lo local y a lo global, entre las rutas y las raíces, entre la clausura y la apertura (Brinklow, Ledwell, & Ledwell, 2000). Las islas y los archipiélagos son, entonces, lugares de dinamismo, de actividad hacia afuera, pero también de conservación de las estructuras propias.

Nos permitimos, por lo tanto, reconocer en un archipiélago un territorio particular y no solamente un agregado de islas. Esta unión también está representada en el mar que une a las islas. Éste es un espacio habitado y significado culturalmente por los habitantes del archipiélago, y no solamente una frontera que separa y aísla a los unos de los otros. Su extensión como complejo cultural íntimamente relacionado con el mar pone en entredicho la noción continental de territorio y de administración y planificación<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Chile permanentemente ha llevado a delante una estrategia que busca unificar ignorando las expresiones de diversidad que emanan de la multiétnicidad. Así, la posibilidad de reconocer a un archipiélago como un territorio particular (con necesidades particulares que devienen de su condición), se decide ignorar, en un juego de paciencia, casi como el asalto a una fortaleza, en donde quién pudiera pasar mayor cantidad de tiempo en la situación de sitio se levantaba como victorioso.

Lo insular es, por lo tanto, una condición cultural y física. Se puede referir a un territorio físico o a uno conceptual, así como a aspectos de la vida de los isleños en su relación con el ambiente en que viven, desde donde definen cosmovisiones propias.

Junto con la idea de aislamiento, las islas han sido relacionadas insistentemente con la idea de carencia o pobreza. Lo pobre, dice Epeli Hau'ofa, forma parte del imaginario insular (Hau'ofa, 1993). Las vinculaciones de lo insular con ciertos supuestos de subdesarrollo son temas tratados por varios autores (Briguglio, 1995; Briguglio, Codina, Farrugia, & Vella, 2008). DeLoughrey, nos dice que las islas por lo general son polos de muy baja industrialización, situación que contrasta con las naciones que las colonizaron. La dualidad centro/periferia define a los archipiélagos, haciendo de estos opuestos a los centros de desarrollo económico o cultural (2001).

Tanto Epeli Hau'ofa, Elizabeth DeLoughrey y Phillip Hayward se refieren a la relación de lo cartográfico con la identidad insular (De Loughrey, 2001; Hau'ofa, 1993; Hayward, 2012). Es Hau'ofa quien separa la idea de mapa y frontera, muy relacionada con el tamaño, con lo archipelágico. Dice que lo pequeño no tiene correlación con lo insular y sería, más bien, una definición ligada al colonialismo occidental.

El espacio del archipiélago es vasto, tanto como la navegación lo permita. Es precisamente por esto que está sub-representado en la cartografía. Sin embargo, no debemos menospreciar la influencia que ha tenido lo cartográfico a la hora de analizar el presente insular. Estas formas de relacionarse con occidente en sus mismos términos son enormemente beneficiarias para los “grandes” y destructivas para los “pequeños”. Tanto es así, que DeLoughrey afirma que lo pequeño, geográfica y cartográficamente hablando, tiene una historia invisible, que no está relacionada con su pueblo. Es una historia de lo colonial que se esconde en lo grande y pequeño (2001).

Las transformaciones de los conceptos y de las aproximaciones en cuanto a la discusión de lo insular se articulan hacia los límites y fronteras. ¿Por qué? Debido al desafío que propone lo archipelágico para repensar la discusión estas definiciones cuando se pone en juego la vastedad de lo oceánico. Tanto Hau'ofa (1993), DeLoughrey (2001) y Hayward (2012), amplían los análisis sobre las culturas insulares y su relación con el mar, enfrentándose a las ideas occidentales y cartográficas. Los tres autores sostienen que esta

dialéctica entre el mar y la tierra existía transversalmente en las culturas archipelágicas, y constituye un elemento fundante de la cultura insular.

Los avances de las fuerzas coloniales (desde Colón hasta nuestros días) dislocaron de manera muy efectiva estos territorios marítimos y las vastas redes de relaciones, que tenían al mar como medio, causa y condición de una relación en común. La historia actual de estos territorios está marcada por los intentos de rescatar lo tradicional, la vida antes de la colonización. Intentos no solo de independencia política, si no cultural.

El estar vinculados por el mar, las mareas, flujos y corrientes, el moverse a través de este facilitador, que supone ser el mar, es parte integral de las estrategias culturales de la sociedad insular. Esto se puede ver claramente en los largos viajes que hacen en el *kula* trobriandes o en la migración tan característica de los chilotes a la cordillera. Esta, tiene que ver con una dispersión sobre el territorio que se considera como integrado a las relaciones interculturales. El archipiélago, en sus propiedades intrínsecas, no puede contar con límites claros, cartográficamente hablando. El mapeo que hacen los habitantes de los archipiélagos no habla de territorios medidos y cuadrículados, sujetos a planificación. Son mapas dinámicos y vivos que son soportados por el mar.

La noción “oceánica” de vastedad del territorio transforma la manera de entender lo insular (Hau’ofa, 1993; Hayward P. , 2012). Esta idea se contradice con los límites cartográficos y, sin embargo, a pesar de la vastedad de lo oceánico, y de las posibilidades de explotación económica de las riquezas archipelágicas, hoy los territorios insulares sufren suertes dispares. Las dificultades de lo insular predominan a la hora de participar del mercado mundial, convirtiéndose en desventajas en algunos casos. La dispersión de sus poblaciones y atomización de la fuerza de trabajo, la dificultad para movilizarse con los productos, así como el acceso a los centros industriales presentan, a las economías archipelágicas, barreras adicionales. En el caso de Quinchao éstas se aprecian día a día, por ejemplo, en el hecho de no contar aún con conexión al suministro eléctrico del Sistema Interconectado Central (SIC). Sin embargo, algunas economías insulares han sabido revertir su suerte y beneficiarse de la participación en la economía globalizada. Sus énfasis han estado en la transformación productiva a servicios de turismo y financieros (paraísos fiscales) y un detrimento en la agricultura (Castro, 2016).

Quinchao se posiciona desde la periferia de la economía nacional. Sus actividades económicas locales revisten importancia únicamente para los residentes, ya que la comercialización de sus productos es casi inexistente. Únicamente el mercado de las algas se ha insertado en la economía globalizada y ha traído beneficios a las familias de Quinchao, trayendo consigo consecuencias: hoy Quinchao es menos una “isla” que antes. La economía capitalista, la globalización que ella supone, conecta al archipiélago con el resto del mundo, inaugurando una relación nueva. Veremos, sin embargo, que esta hiperconectividad (inmersos en la economía mundo) puede ser más aislante.

### 3.2 La influencia capitalista

El mundo moderno está dominado por el capitalismo, los espacios de producción como la producción de los espacios. Es una realidad global que se sostiene mediante la interconexión de lo local. El capitalismo es, como lo define Immanuel Wallerstein, un sistema social histórico (2012). Esto quiere decir que es un modo de vida que responde a contextos de desarrollo particulares. Es un sistema económico-social resultante de procesos determinados y que tal como los otros sistemas que lo precedieron responden a la historia de su desarrollo. En la actualidad el capitalismo no solamente regula la vida económica de los individuos y las colectividades si no que ordena y construye marcos de interacción social de acuerdo con los requerimientos propios del sistema. Estas interacciones funcionales al sistema se oponen, muchas veces, a los vínculos sociales que dan coherencia al mismo, que, a falta de un mejor concepto, llamaremos precapitalistas. En sociedades como las de Quinchao, profundamente ligadas a una actividad productiva, la economía está orientada hacia la sociedad, es decir apunta a la satisfacción de las necesidades humanas.

El capitalismo, en cambio, como sistema organizador de la vida social y económica persigue una finalidad que, paradójicamente, se revela abiertamente contraria a lo social, es decir a la satisfacción de las necesidades humanas. Este fin antisocial puede definirse cómo

la acumulación de capital solo con el fin de acumular capital<sup>8</sup>. Las ganancias obtenidas por empresarios son acumuladas de manera individual, aumentando su poder para obtener más capital, evitando, así, un fin social. Para cumplir este objetivo se requiere que toda la mercancía, que es vendida y comprada en el mercado, sea producida por los empresarios capitalistas y que con este movimiento se genere riqueza. Todo queda sujeto, entonces, a ser mercancía, desembocando en una mercantilización de todas las cosas. Esto no sólo se aplica a las faenas relacionadas con la producción, sino que es un fenómeno transversal que se puede reconocer, por ejemplo, en la compra del suelo de donde se extrae la materia prima necesaria para dicho proceso productivo.

El funcionamiento antisocial del capitalismo debería derivar en fricciones y tensiones evidentes, y no en el aparente funcionamiento coherente y fluido. Immanuel Wallerstein revela que estas contradicciones fundamentales, que a simple vista podrían representar una amenaza inmediata, no son más que la base sobre la que se construye el capitalismo voraz. A pesar de lo que se podría pensar, estas no constituyen condición necesaria para su colapso inmediato. Mientras exista la posibilidad de generar capital y así satisfacer a los empresarios capitalistas, estas contradicciones se mantendrán bajo control. De todas maneras, es importante revisarlas. Una de estas, quizás la que más directamente atañe a nuestra investigación, dice relación con la interacción entre el trabajador y el capitalista. Esta aparece en el papel como un intercambio justo entre un obrero libre y quien posee los medios productivos. Sin embargo, es una relación desigual, en la que se refleja el poder del empleador por sobre el empleado. La fuerza de trabajo y la producción capitalista son las dos caras de la misma moneda, sometidas a las fuerzas del capital y, en consiguiente, funcionales a las necesidades de los acumuladores de capital. En esta relación se descubren nuevas tensiones, nuevas contradicciones. El contrato entre el dueño de los medios de producción y el obrero libre supone un intercambio, en donde el segundo obtiene un salario a cambio de su trabajo. Con esto el empleado se convierte en un costo para el productor capitalista que repercute en la generación de ganancia, y para maximizar la ganancia hay que reducir los costos. Así opera, entonces, una constante búsqueda por mantener las remuneraciones lo más

---

<sup>8</sup> Wallerstein dice: “Los capitalistas son como ratones en una rueda, que corren cada vez más de prisa a fin de correr aún más de prisa” (2012, pág. 34).

bajas posibles. De Perogrullo resulta el reconocer en esto un problema en la mayoría de los países capitalistas<sup>9</sup>: Se intentará pagar lo mínimo posible. Sin embargo, la relación de la remuneración con la ganancia del capital debe alcanzar un equilibrio (muchas veces simulado) y no puede extremarse, ya que los mismos asalariados son quienes conforman la fuerza de consumo de los productos que se transan en el mercado. Por lo tanto, la reducción de los costos debe hacerse en la medida justa como para maximizar la ganancia, pero no tanto como para que se elimine la fuerza de compra, o buscar formas alternativas de financiar el consumo de los asalariados, manteniendo los sueldos bajos<sup>10</sup>. Sobre este punto los poseedores de capital han encontrado una solución que no solo les permite mantener los salarios bajos, sino que, al mismo tiempo, aumentar la capacidad de consumo: el crédito (así como el “dinero plástico” que permite gastar lo que no se tiene), que significó el auge del sistema bancario. El endeudamiento ha significado una nueva posibilidad para el aumento exponencial de la demanda y directamente de la ganancia. Estos argumentos también evidencian contradicciones que se comienzan a revelar en las crisis de los sistemas de endeudamiento<sup>11</sup>.

Otra arista del problema sobreviene de la consideración del trabajo como una mercancía tal como un celular o un zapato, y es por lo tanto la piedra angular (del mito) del intercambio justo entre salario y trabajo. M. Taussig recoge esta polémica en su trabajo sobre “El diablo y fetichismo de la mercancía en América del Sur” (1993). En este trabajo retoma lo escrito por Karl Polanyi en su “Gran Transformación” (1968), para referirse a la naturaleza del trabajo. Polanyi sostiene que el trabajo no es más que otro nombre para referirse a una actividad que va de la mano con la vida misma, y que no puede verse como algo separado de

---

<sup>9</sup> En Chile, es de larga data la discusión por un salario mínimo “ético” y la negativa de los empresarios a las alzas de éste.

<sup>10</sup> Bien conocida en la historia del capitalismo es la intención de Henry Ford, que hace más de 100 años instaló la idea de sueldo mínimo ético, 5 dólares por hora, para así mantener con vida a la fuerza de consumo y mejorar la productividad de sus trabajadores.

<sup>11</sup> En el afán por aumentar constantemente su ganancia las casas de *retail* han visto un nicho en los deudores más riesgosos. Cuando ya todos los posibles deudores rentables estaban fuera de su alcance se optó por bajar la mirada hacia sectores de la población ávidos por endeudarse, pero que en contrapunto a su entusiasmo carecían de solvencia. A pesar de esto se les permite endeudarse a cambio de intereses usureros en el caso de fallar en un pago, situaciones que han llevado a la desestabilización de muchas economías familiares.

la actividad humana, es decir no puede convertirse en una mercancía simplemente por el hecho de haberle puesto precio (1968). En los sistemas económicos no capitalistas el trabajo es una actividad que tiene como objetivo la producción de valores de uso, en donde cada productor se representa en sus productos, resultados de procesos vinculados con la identidad individual y comunitaria. La agricultura no es únicamente una actividad económica es parte de la definición identitaria, no es simplemente una labor la cual puede reemplazar por otra.

El sistema capitalista asegura la existencia de instituciones sociales que permitan al hombre libre vender su fuerza de trabajo a los capitalistas como mercancía. Así estos pueden establecer salarios para los distintos trabajos, y hacer de esto un intercambio equivalente (Marx, 2010). Sin embargo, el trabajo no equivale en la riqueza producida al salario. Es decir, el trabajador hace una jornada mucho más larga de lo que necesita, ya que el negocio del capitalista es que el trabajador le done horas de trabajo. En una jornada laboral estándar la mitad de ella estaría destinada para generar mi salario, el resto del trabajo es ganancia plena del empresario. El trabajo como valor de uso es fuente de valor. Lo importante, y que se suele perder de vista, es que el trabajo como valor de uso y no como valor de cambio es lo que le importa al capitalista. A pesar de esto vemos que se considera el trabajo como un simple valor de cambio, una mercancía que se paga equivalentemente con un salario. “Al comprar el artículo de consumo de la fuerza laboral, el capitalista incorpora el trabajo en calidad de valor de uso a los componentes sin vida de los bienes de consumo producidos” (Taussig, 1993, pág. 47). El intercambio es desigual, el trabajo es más valioso que el salario. Así los productos de consumo aparecen como la fuente del valor y lucro, y no el trabajo humano, ocultando así la base humana creativa y social del valor. La sensación de pulverización y servidumbre es fugaz, ya que se toma como natural este orden social. Los productores están alienados, esto es, separados de su producto, divididos en cuanto seres humanos y productores. Se los alejan unos de los otros, y del producto. En las cadenas productivas cada uno de los trabajadores invierte su esfuerzo en hacer una parte.

Es por esto que el cambio en la ética tras el objetivo del trabajo aparece, en un comienzo, disonante para el trabajador. Cuando su esfuerzo se compra y vende como un valor de cambio, es decir se trata como a una mercancía como cualquier otra, y por lo tanto sujeta a las directrices del mercado. La compra de trabajo se disfraza como una transacción justa de

valores en tanto estos son juzgados como bienes de consumo. Es aquí donde la valía del trabajo se distorsiona, ya que lo que se adquiere cuando se compra trabajo no es una mercancía más, es, en cambio, la capacidad creativa del trabajador (la generación de mercancías y por lo tanto riqueza), un valor de uso, que él luego transforma en mercancía. Esta es la formulación marxista, y es importante que comprendamos con claridad los planos en que funciona este argumento (Marx, 2010).

La transformación en las relaciones de intercambio que promete la monetarización de la vida es la de asegurar esta desvinculación. Ser libre significa escapar de las obligaciones de la tradición. Michael Taussig sostiene que hoy día la idea de incorporar algo del productor, parte de sí, en la mercancía es ridícula y hasta ofensiva (Taussig, 1993). El producto debe quedar completamente desvinculado del productor, ya que quién compra no desea establecer relaciones con el productor. Para ejemplificar, M. Taussig, rescata un fragmento de una novela de Ramón Sender (*Las Tres Sorores*) que cuenta la historia de un albañil sindicalista quién, apresado por sus actividades, fue condenado a prisión. Al salir de la cárcel, decide visitar la construcción en la que trabajó antes de ser privado de libertad. Cuando llega al edificio en cuestión, entonces un teatro, el gerente le cierra el paso diciéndole que se debe retirar, ya que no tiene nada que hacer ahí. El albañil reclama, y sostiene que él desea ver la obra finalizada ya que su trabajo está en el edificio. El gerente le responde que si él tuvo algo que ver en la construcción de la obra ya se le pagó su salario y que no tiene nada que hacer aquí, su vínculo con el edificio es negado. El obrero le responde que no se irá hasta ver todo el edificio y que incluso si quiere se quedará, ya que el edificio le pertenece más a él que al gerente (Taussig, 1993).

El capitalismo tiene sus propias formas de ocultar el carácter desigual de los intercambios. Wallerstein (2012) ubica el origen de esta capacidad en la aparente separación entre la política y la economía. El sistema político aparece, en la actualidad, separado de hecho del funcionamiento de la economía. Pareciera que el estado, en los países desarrollados, es sólo un mero espectador de los funcionamientos impersonales de la economía. Sin embargo, esto no es así. La notable acumulación de recursos por parte de los empresarios y países de los “centros” políticos y económicos en el pasado reciente permitió establecer una base fiscal fuerte, así como voluntades políticas para legislar en favor de las

empresas y de los capitalistas del “centro”. De esta manera se buscó mantener el sentido en la transmisión de los excedentes. Es más, con estos centros, política y económicamente fuertes, se pudo presionar a los estados periféricos, a través de todo tipo de convenios y tratados, a legislar para permitir que este flujo de excedentes fuese aún más eficiente. A pesar de estos mecanismos manejados desde lo político, la creencia común es que el sistema económico se ha regulado a sí mismo, de manera enteramente técnica, y basada en los conocimientos objetivos que provee la ciencia de la economía (Wallerstein, 2012). Bajo esta idea, la política ocuparía un puesto de espectador, y en algunas ocasiones de protector del equilibrio natural de las leyes económicas.

La relación de la visión científica del mundo se traspasó a la economía. El dominio de la razón en el S XIX permitió que el mundo pudiera ser visto como la suma de partes, o fuerzas observables cada una por separado. La realidad pasa a definirse bajo cánones epistemológicos de un materialismo atomístico (Taussig, 1993). El hombre, y todo su mundo, se atomiza y se abren los cuerpos a ser entendidos como un material orgánico. Así Galileo, Descartes y Newton, quizás sin quererlo aportan las bases científicas al discurso del capitalismo, bases con las que se sostiene hasta ahora su fachada objetiva. Taussig se pregunta, a propósito del fetichismo que crean los campesinos y mineros, si los capitalistas (y nosotros) ¿no estaremos creando un tipo propio de fetichismo? Dice que en la sección financiera del New York Times podemos encontrar frases como “clima económico”, “desplome del dólar”, “confianza del mercado”, etc. Se habla del capital y de sus productos como objetos animados, como seres vivos. Es el dinero el que se presta con mayor facilidad a esta asociación cuando se ve como capital. Aparenta una capacidad innata de autoexpandirse, y como es el mediador de todo lo que se hace en el sistema capitalista, también lo es entre las personas (Taussig, 1993). El sistema se presenta frente a nuestra conciencia como algo distinto de lo que es. El fetichismo imbuye de vida, autonomía y poder a objetos, de otra manera, inanimados. Así las relaciones entre personas parecen verse desmembradas y suplantadas por relaciones entre simples cosas. El positivismo consiste en la epistemología del fetichismo de la mercancía, la separación entre sujeto y objeto sostiene científicamente el discurso fetichista. De esta manera, al ver la cosa como animada, se oculta que el valor de ella no es una característica intrínseca, sino que proviene de la plusvalía. Es

el fetichismo el que oculta las relaciones sociales de producción, oculta la plusvalía, por eso parece que las cosas parecieran tener valor por sí mismo

La jerarquía ha cambiado, la producción es el objetivo del hombre y la riqueza el objetivo de la producción, y por lo tanto la ecuación queda desbalanceada. La riqueza sólo puede ser acumulada por unos pocos, pero obtenida a través del trabajo de muchos, un trabajo alienado y sometido a las implacables reglas del mercado capitalista. O sea ¿el objetivo de la producción, y por consiguiente del trabajo, es la acumulación de riqueza para unos pocos?<sup>12</sup>

Al estar frente a un sistema mundo, cómo lo llama Wallerstein, el capitalismo y los capitalistas encontraron la manera definitiva de traspasar los recortes en los costos de producción sin afectar el movimiento del capital. Este movimiento se ha materializado en una expansión física del capitalismo. De manera similar a la llegada del capitalismo a Quinchao, éste se ha propagado buscando externalizar la producción de ciertos bienes, así como la extracción de materias primas. Así se ordena el escenario actual en donde Asia se transformó en el principal manufacturador de productos tecnológicos y textiles que se consumen en occidente. Como ejemplo podemos mencionar a Foxconn, empresa asiática que se ha posicionado cómo el mayor fabricante de productos electrónicos en el mundo. En consecuencia, a las contradicciones del capitalismo vistas anteriormente, esta empresa ha hecho noticia por sus prácticas asociadas con el esclavismo moderno (salarios miserables y condiciones laborales paupérrimas), las cuales han permitido ofrecer costos bajísimos a sus clientes (Grant, 2012). O de las fábricas de textiles de Benetton cuyos edificios se derrumbaron en el 2013 en Bangladesh, falleciendo más de mil trabajadores (EFE/Economía, 2013).

Tomaremos como ejemplo de aquellas contradicciones que mencionábamos hace algunos momentos, los casos de las fábricas de Benetton y Foxconn, para graficar el problema de la relación del proletariado con el empresario capitalista: La lucha por reducir los costos por parte de uno, y por parte del otro la necesidad de salario que cubra sus

---

<sup>12</sup> Como observa Thorstein Veblen la gente hoy pregunta ¿qué es bueno para los negocios? En vez de decir ¿para qué sirven los negocios? El dinero ahora es un fetiche, aparenta tener vida propia y voluntad de crecer, solamente hay que saber cómo hacerlo (Veblen, 1963 citado en Taussig, 1993).

necesidades. El sistema publicita que la proletarización, es decir la aparición cada vez mayor de asalariados, es parte integrante y necesaria de la construcción, difusión y mantención del sistema capitalista. Para Wallerstein esto no sería más que otra de las mentiras esgrimidas por los dueños del capital. La figura del asalariado solamente existe en un número reducido de países y generalmente está vinculado a los centros y no a las periferias. El autor sostiene, en cambio, que el capitalismo ha tendido a “semi-proletarizar” a los trabajadores que incluye desde la periferia. Éste semi-asalariado es un trabajador cuyo sustento se divide entre el trabajo asalariado y su capacidad para producir recursos a través de una economía campesina familiar. Es, en definitiva, su trabajo fuera de la empresa el que le permite obtener lo que no puede comprar con el salario. Se construye, entonces, un trabajador que es capaz de sostenerse con un salario menor al que dictan sus necesidades. A veces dramáticamente menor. Estos trabajadores generalmente habitan zonas rurales que pertenecen a la periferia, en donde la presencia del Estado es débil, y donde la llegada de una empresa tiende a ser vista positivamente.

Por lo tanto, los proletarios a medio tiempo compensan lo que no obtienen de las remuneraciones por sus jornadas laborales (muchas de ellas a tiempo completo) con trabajos agrícolas. Esto es la reparación que se hace a la semi-proletarización. Resarcimiento bastante beneficioso para el capital, ya que la remuneración de los trabajadores semi-asalariados es mucho más baja, “...aunque desde el punto de vista de la zona a la que se desplazaba la industria, la nueva industria implicase habitualmente un incremento del nivel salarial para algunos sectores de la fuerza de trabajo”, la precariedad de la economía de las zonas que reciben a las industrias puede hacer ver esta semi-proletarización o la proletarización como algo positivo (Wallerstein, 2012, pág. 29). Esto es usado a menudo como argumento por los gobiernos locales, que reciben a estas empresas, para justificar sus acciones, así como defender la llegada de estos “promotores del desarrollo”. La industria salmonera en Quinchao representa un promotor de la semi proletarización. Sus operarios, que representan la gran mayoría de los empleados por las salmoneras, reciben el sueldo mínimo. Estos deben mezclar su trabajo asalariado con labores agrícolas o de recolección de orilla. Sabemos que la mayoría de las veces las personas optan por lo que consideran mejor, y los niveles de proletarización que el capitalismo y trae consigo son una mejora de la condición inmediata de existencia.

Como vimos anteriormente, una de las claves del capitalismo es su capacidad de transformar todo en mercancía (Wallerstein, 2012). Las mercancías son objetos de valor económico, nos dice Arjun Appadurai (Appadurai, 1991). Desde la perspectiva marxista, la mercancía no posee otra definición que la de objeto de valor económico. Según Appadurai, ésta es producida en el capitalismo y para ser transada en los mercados capitalistas (Appadurai, 1991). Por consiguiente, la transformación de los productos en mercancías es una consecuencia del capitalismo y no una condición de todos los productos transados en los mercados precapitalistas.

### 3.2.1 El Fetichismo de la Mercancía

En el primer tomo de *El Capital*, Carlos Marx plantea que existen dos tipos de valores asociados a la mercancía; el valor de cambio y el valor de uso (Marx, 2010). El segundo describe las relaciones de consumo o uso de un producto, es decir cuando éste se pone en juego por su calidad de satisfactor de una o más necesidades específicas. El valor de cambio, por su parte, le suma una nueva característica al objeto intercambiado, lo transforma en una mercancía con valor económico y le otorga una magnitud de valor. Ahora no solo es importante por su valor de uso, sino que también por su intercambiabilidad y equivalencia, es decir, que una mercancía “X” es equivalente a “Y” cantidad de la mercancía “Z”. Esta relación de equivalencia sólo es factible en cuanto a valor de cambio, ya que como valor de uso son irreductibles en sí mismas debido a que son productos de trabajos específicos para necesidades específicas, siendo por lo tanto resultados específicos, distintos uno del otro. Sin embargo, la cualidad particular de la mercancía capitalista es la de ser equivalente. Es decir, cualquier cosa puede ser equivalente a otra, ambas son traducibles a un valor que las representa. Para Marx este valor está determinado por la cantidad de trabajo invertido en su producción. Pero no cualquier trabajo, si no trabajo social equivalente. Este tipo de trabajo es inespecífico, lo que quiere decir que un productor puede ocupar varios puestos en la cadena productiva a lo largo de su vida laboral, sin afectar el valor del producto. La cantidad equivalente de este trabajo social permite que se establezca, en un primer momento, el valor de una mercancía. Ya que, si para fabricar “X” se necesitan dos días, y para fabricar “Y” solo uno, tendremos que “X” equivale a 2Y. La mercancía es la abstracción del trabajo humano

específico, es la neutralización de la cualidad del producto de ese trabajo, o sea, la transformación de este producto en una cosa. Debido a que en el momento de ser mercancía los productos del trabajo humano se transforman en cosas, las relaciones de estos productores al intercambiar sus mercancías se representan como relaciones entre cosas. El que se les otorgue características especiales a estas cosas reviste un carácter fetichista. La mercancía aparece frente a nosotros con características propias, tiene valor y se sostiene como un producto objetivo. Ésta puede “crecer” o “perder valor”, puede ejercer influencia real en las personas, como si de algo vivo se tratase. Marx sostiene que el fetichismo vuelve a “todo producto del trabajo en un jeroglífico social” (Marx, 2010, pág. 86). El problema principal es que las mercancías se relacionan con las personas por lo cual, ahora, se trata de una relación entre mercancías y no entre personas. El trabajador hoy debe contar con dinero, que obtiene como pago por su trabajo (mercancía), para obtener algún objeto o servicio producido por otros asalariados que no tienen ninguna vinculación con su producto.

De acuerdo con la teoría, el mercado (y por qué no, la sociedad) se organiza bajo las reglas naturales del intercambio capitalista, guardadas celosamente por los economistas y empresarios, que bajo el frío escrutinio evalúan las posibilidades de obtener ganancias de manera egoísta por sobre otros, dentro de un contexto organizado por la fluctuación de precios y márgenes de ganancia. Esto se traduce en una competencia entre individuos que luchan por hacerse con una parte de los recursos circulantes. La competencia individual termina por separar al ser humano de los lazos sociales que lo mantenían antes como parte de una comunidad vinculante como las que predominan en Chiloé y, por cierto, en Quinchao. Las relaciones de solidaridad, deuda y obligación fueron reemplazadas por la libertad. Arrojadados al mundo, desposeídos, los hombres y mujeres modernos iniciaron una lucha inédita en donde el hombre es el lobo del hombre. Este estado de competencia y rivalidad se construye como la naturaleza del humano en donde “el mito del estado natural otorga a la competencia, a la desconfianza, a la afirmación arrogante de la gloria solitaria, el papel de fundación y de origen; en esta guerra de todos contra todos sólo el miedo a la muerte violenta reinaría” (Ricoeur, *Volverse capaz, ser reconocido*, 2005, pág. 2). Sin embargo, es conocido que esto es resistido en diferentes niveles, y las comunidades generan respuestas que contrarrestan la alienación, involucrando la historia y la tradición como ejes de vinculación.

Así la sociedad capitalista queda ordenada en torno a la acción individual y las relaciones sociales entre productores y consumidores son reemplazadas por relaciones entre cosas, entre los artículos de consumo. Y así las relaciones sociales entre personas pasan a ser relaciones sociales entre cosas. La gente no se relaciona entre sí realmente, sus relaciones están mediadas por el mercado y los artículos de consumo. Aún más profundo es el dominio del mercado en las personas, debido a la fluctuación constante de precios que escapan a las previsiones de los hombres y mujeres. La base de la supervivencia pasa a ser el acto de relacionarse correctamente con la mercancía, apareciendo ante los ojos como algo absolutamente normal, natural y coherente (Taussig, 1993).

### 3.2.2 La Economía del Don

Contrario a lo que considera el capitalismo que es la relación entre las personas y el producto de su trabajo, las sociedades precapitalistas los ven como entrelazados. Los productos también pueden convertirse en fetiches, pero por razones completamente distintas. El valor, en esos casos, no está definido por una idea de consumo o de mercancía. Los productos parecen tener vida propia ya que son la manifestación física de la sociedad de la que vienen.

El caso de los maoríes estudiado por Marcel Mauss es claro (1969). Ellos creen que los productos tienen un espíritu, el *hau*, y que se transmite en los objetos cuando estos se intercambian en la forma de dones equivalentes. Los objetos son considerados vivos y animados, ya que tienen parte del *hau* de quien lo poseyó anteriormente. El *hau* obliga al intercambio. Paul Radin señala la existencia de múltiples dimensiones del ego en estas sociedades, pudiendo disociarse el espíritu temporalmente y entrar en relación con elementos disociados de otras personas o de la naturaleza. Así el ego es únicamente inteligible cuando está en contacto con otros egos y con la naturaleza (Radin, 1957, citado en Taussig, 1993). Mauss se centrará en un rasgo profundo: el carácter voluntario, por así decirlo, en apariencia libre y gratuita y, sin embargo, forzado en interesado de esas prestaciones. Éstas casi siempre han adoptado la forma del presente, un gesto generoso, que realmente es ficcional, una mentira social. Detrás de él hay obligación e interés (Mauss, 2009).

Los intercambios descritos por Mauss son de carácter social, nunca individuales. A pesar de ser protagonizados por individuos, ellos representan a un clan, a una tribu, o a una aldea, y por lo tanto involucran a una colectividad. Los intercambios no son de objetos cualesquiera, éstos son valiosos y su valor se construye en torno al espíritu presente en los objetos, que tiene directa relación con el prestigio y la posición social. Donar o destruir bienes muy valiosos otorga una posición social de privilegio, ya que se establece una deuda. Mauss lo ejemplifica así: si tú me das un objeto valioso, yo se lo doy a un tercero; éste me devuelve otro, pues se ve empujado por el *hau* de mi regalo; yo estoy obligado darte esa cosa, pues tengo que darte lo que en realidad es producto del *hau* de tu primer regalo (Mauss, 2009). Es decir, es el *alma* de las cosas la que obliga a dar y devolver. Toda la sociedad se articula en torno a estos actos obligatorios de dar, recibir el regalo y devolver en igual magnitud o superior. Es por esto que es tan importante entender cómo se regulan estos intercambios, qué estructura social subyace y los impulsa.

Está claro, por ahora, que el vínculo del derecho es un vínculo entre almas, pues la cosa misma tiene una. Así comprendemos que devolver al otro es parte de la naturaleza y sustancia de la cosa, ya que cuando uno acepta algo está aceptando su esencia y alma. Conservar esa cosa sería peligroso y mortal, no sólo por ser ilícito, sino porque la esencia de la cosa, proveniente del propietario anterior, otorga poder mágico y religioso. La cosa está animada e individualizada, intenta volver a su lugar de origen o producir algo que la reemplace. Se establecen, de esta manera, obligaciones jurídicas, sociales y culturales que ordenan el flujo de bienes, así como la interacción entre las colectividades, generando lazos entre los individuos. De este modo, el *hau* es una figura simbólica que sostiene los vínculos sociales. Es la construcción social, la explicación mitológica de los vínculos sociales, de las obligaciones culturales que mantienen cohesionada a la sociedad.

Esto es precisamente lo que oculta el fetichismo de la mercancía, el vínculo social generado por el intercambio social, la invisible pero poderosa atadura que nos obliga con el otro. Esta característica de las mercancías capitalistas descrita por Marx es un proceso que tiene dos componentes: el carácter fetichista y el fetichismo en sí. Como bien explica Marx, el fetichismo de la mercancía es tanto real como parte de la consciencia de los individuos que lo experimentan. La unidad de ambas constituye el fetichismo. Así, las relaciones de

intercambio quedan sometidas al ocultamiento de su real carácter, relaciones entre personas. Se figuran, ahora, como relaciones entre una mercancía y una persona o incluso entre mercancías. Así, las mercancías obtienen características propias que en realidad no poseen, como el valor, que permiten que sean vistas como entidades independientes.

Para Marx, el fetichismo de la mercancía no es solamente la “falsa conciencia” que hace que las mercancías parezcan como objetos con características propias como el valor. Es más bien una unión entre el carácter fetichista de las mercancías y la conciencia fetichista de los hombres y mujeres que participan del intercambio capitalista. Esto quiere decir que existe, bajo la primera apariencia del fetichismo, una profundidad subjetiva, en donde el individuo incorpora en su comportamiento y pensamiento el fetichismo, normalizando lo que en un primer momento parecía destructivo y dañino.

Las relaciones que hasta ahora nos ocupan son de carácter fetichista, es decir ocultan las relaciones sociales subyacentes; por un lado, el fetichismo de la mercancía descrito por Marx, y por otro lado el fetichismo del don. Ambos fenómenos velan las interacciones e intercambios entre individuos dándoles caracteres sobrenaturales en una, y funcionamientos objetivos y reificados en el otro. Esta última forma es propia del capitalismo moderno, y en su avance por el mundo reemplaza el fetichismo premoderno o del *hau*.

El trabajo de M. Taussig nos puede ayudar a aclarar este punto. En “El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica” (1993) se toman como ejemplo dos poblaciones distintas. A pesar de esta diferencia reaccionan de manera similar a la llegada del capitalismo a su vida, siendo el diablo el mediador con el cual se simboliza el reemplazo de estos nuevos sistemas<sup>13</sup>. El diablo no es solamente la figura del dolor y el desgarrar que produce el sistema sino de la distorsión que sufre el principio de reciprocidad, el que está presente en todas las sociedades premodernas, y fuertemente apuntalado con sanciones místicas.

---

<sup>13</sup> El peligro de la mercantilización de todas las cosas y el fetichismo de la mercancía reviste importancia para quienes nos dedicamos a las ciencias sociales, y tiene particular interés para este trabajo. Ya que es cuando se transforman en mercancía elementos vitales en la vida de un grupo de personas, es cuando el capital pone en entredicho la continuidad cultural de la población.

Michael Taussig (1993) dice que, en dos lugares de América del Sur muy alejados entre sí, cuando los campesinos se ven forzados a proletarizarse, invocan al diablo como responsable del proceso por el cuál algunos hombres y mujeres aumentan su producción y por ende su riqueza. En el libro de Taussig, no aparecen humanos en un estado prístino de premodernidad, no son campesinos que trabajen la tierra bajo sus costumbres, ya han sido intervenidos por el capitalismo. Mientras en su modo tradicional de producción Dios y las fuerzas de la naturaleza dominan su espiritualidad, hoy los proletarios se enfrentan a potencias maléficas que condimentan la metafísica del modo de producción capitalista naciente de estas regiones.

En el caso de los campesinos afroamericanos desplazados, que trabajan en las plantaciones de caña de azúcar en el valle del Cauca en Colombia, las mecánicas “objetivas” del funcionamiento capitalista son revestidas con la metafísica tradicional. Frente al enriquecimiento de alguno de los miembros de la comunidad, la explicación es que ellos hacen tratos con el diablo para aumentar su producción y consiguientemente su salario. Sin embargo, este dinero está maldito. La creencia de los campesinos colombianos dice que es inútil gastar este salario mal habido ya que los productos serán infructuosos: es decir la tierra se volverá estéril, el ganado morirá y la caña de azúcar se marchitara si lo corta alguien que pactó con el diablo. Sin embargo, la ganancia a corto plazo está más que compensada, en este nuevo escenario, con las fatales consecuencias a largo plazo.

De igual manera, los campesinos indios bolivianos que trabajan en las minas de estaño de las tierras altas han creado rituales para el Diablo, el dueño real de las minas y del mineral. Se dice que hacen esto para encontrar vetas ricas de material, para mantener la producción y la seguridad en la mina. Si bien Mefísto es quien controla la producción y la mantiene, es un espíritu codicioso y empañado en la muerte. De esta manera, quién se enriquezca de manera rápida y fácil, está pactando con el diablo. La fortuna obtenida así está maldita, ya que se debe entregar el alma al diablo a cambio de beneficios económicos.

Las creencias que ocupan a Taussig aparecen en el momento en que se pone en conflicto un modo de vida de una cultura que lucha creativamente para organizar nuevas experiencias de organizar el mundo. La magia es un eco poético de la guía del mundo.

Las creencias en el diablo forman parte de una ética igualitaria que quita legitimidad a quien gana más dinero y por ende más éxito que el resto del grupo social, al imputarle una alianza con satanás, bloqueando a los emprendedores en potencia. Así mismo ocurre con el *hau* que obliga a devolver, a respetar las estructuras comunitarias que vinculan a los humanos entre sí.

Las explicaciones “mágicas” no suponen que quienes las sostienen no tengan conocimiento de cómo funciona la sociedad o la economía en la que se ven inmersos. Los campesinos tienen plena conciencia del funcionamiento general de la economía. Las objeciones son más a las formas de obtener más recursos y no a su crecimiento en sí. Es, en última instancia, el modo en cómo crece la economía el importante para el bien social y no tanto su tasa de crecimiento. En una economía de “valores de uso” el crecimiento también es importante ya que se apunta a la satisfacción de los deseos y necesidades de una población cada vez mayor.

¿Se pueden ver las creencias de los campesinos en Satanás como una reacción frente a una forma percibida como negativa de ordenar la vida económica? Es la representación del proceso de pérdida de control de los medios de producción, para posteriormente ser controlados por estos. Se representa dramáticamente la pérdida, la alienación. “Al hacerlo el diablo no sólo representa los cambios profundos de las condiciones materiales de vida, sino también los criterios para el cambio con todo su alboroto dialéctico de verdad y de ser, con el que se asocian tales cambios” (Taussig, 1993, pág. 35). Taussig sostiene que las creencias en el diablo son una mediación de oposiciones que surgen en un momento dado de la historia. Estas creencias mediatizan dos maneras radicalmente opuestas de entender o evaluar las cosas: Los valores de uso y de cambio. Formas opuestas que, sin embargo, conviven durante el proceso de reemplazo. Las reacciones acá reseñadas no significan la expulsión de la vida moderna y del mercado capitalista. Marcan el reconocimiento por parte de los campesinos y mineros de las distorsiones y tensiones que trae consigo el capitalismo. A modo de despedida, las generaciones en cuya vida adulta se produce el cambio, nos grafican lo que los nacidos bajo las normas del capitalismo no pueden ver.

El diablo aparece, entonces, como la figura que impulsa los cambios y maquinaciones capitalistas, las potencias infernales de las que habla Marx. Taussig dice que el capitalismo

se ha instalado como una figura atemporal, como el funcionamiento natural y objetivo del mundo. La perspectiva histórica se pierde, y ésta es crucial para entender a que nos enfrentamos<sup>14</sup>. Marshall Berman coincide con Taussig en insistir en la importancia de mirar hacia el pasado para entender lo que ocurre hoy:

“los modernismos del pasado pueden devolvernos el sentido de nuestras propias raíces modernas, raíces que se remontan a doscientos años atrás [...] apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez una crítica de las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades –y en los hombres y mujeres modernos– de mañana y pasado mañana” (Berman, 2004, pp. 26 - 27).

De este modo, podemos entender qué es lo que se articula tras el fetichismo de la mercancía. El “fetichismo del don” expresa y recrea un lazo comunitario que se vive a través de estas obligaciones sociales recíprocas, en donde el *hau* es la expresión del vínculo social. El otro tipo de fetichismo, el de la mercancía, niega estas relaciones vinculantes, oculta la idea de que el productor está orgánicamente conectado con sus productos, así como con el resto de la sociedad mientras participe de los intercambios. La nueva experiencia de la producción de artículos de consumo fragmenta y desafía esa interrelación orgánica, provocando la dislocación de las estructuras tradicionales.

### 3.3 El dinero y la libertad humana

Hoy, la consolidación del capitalismo y la del mercado establece en todos los ámbitos económicos un valor de cambio unificado. Éste es capaz de ser un medio de intercambio válido para toda mercancía o servicio disponible. Vimos a través de Marx que en la economía capitalista todas las mercancías debían ser equivalentes. La necesidad de que todo pueda ser comprado y vendido obliga a que exista tal equivalencia. Obliga también, a que esta equivalencia se traduzca a una expresión en común, bajo la cual todas las mercancías puedan ser agrupadas. Así el dinero se ha convertido en símbolo del cambio universal.

---

<sup>14</sup> He aquí la importancia de establecer la condición histórica del capitalismo, como dice Wallerstein.

Para que algo opere como valor de cambio toda mercancía disponible debe contener valor en sí. Como hemos visto, para Marx ese valor se traduce en el trabajo y tiempo social necesario para producir dicho producto. En este sentido, el dinero carece de valor social, puesto que el valor no es algo que se encuentre como propiedad del dinero, o de ningún objeto. Esta es una propiedad culturalmente añadida a los bienes, dependiendo de las características socialmente apreciadas que posean, como el oro o los diamantes. El valor de un objeto no es otra cosa que una categorización que escapa a la naturaleza, ya que en este orden no existen jerarquías por valor, ni mucho menos cuidados particulares por objetos que son considerados valiosos. Pero los objetos no agotan su valor en la cantidad de trabajo que requieren para ser producidos. Este valor supone una estimación objetiva, relacionada directamente con el tiempo. Sin embargo, esta estimación objetiva no alcanza a comprender la totalidad de la categoría de valor. Así surge la necesidad de una explicación alternativa a la de Marx. Esta explicación es proveída por Georg Simmel en su “Filosofía del Dinero”. Para él, el acto de otorgar valor es intersubjetivo, donde la apreciación común de muchas subjetividades aparece como la forma de operar de una idea de valor en común. Esta idea es significativa ya que para Simmel el individuo es muy importante en su análisis. Para él, el proceso de valoración surge desde la mente de los sujetos. Son estos, mediante un proceso tanto subjetivo como objetivo, los que le otorgan el valor a las cosas. En su línea de pensamiento inaugural, Simmel funde, sin mucho problema, las dos acepciones del concepto “valor”: “el significado “duro”, derivado de la economía clásica, incluido el marxismo, y el significado “blando”, central en el discurso filosófico de fines del siglo XIX” (Poggi, 2006, pág. 79). En la teoría simmeliana el valor se analiza como la consecuencia del proceso general de valoración. El valor económico pasa necesariamente por la construcción de la subjetividad y de la separación de esta con los objetos del mundo, estableciendo así una distancia que se intenta superar a través del deseo por el objeto. Éste supone el acortamiento de la brecha entre sujeto y objeto. Sin embargo, no es un deseo que absorba al sujeto en la desesperación de lo incontrolable. Más bien se basa en la tensión que existe entre el objeto de deseo y el sujeto, quién es resistido por el objeto, no al punto de ser inalcanzable, pero sí lo suficiente como para establecer la mencionada distancia necesaria para construir deseo. Así el proceso de valoración debe atravesar una distancia objetiva que, a su vez, construye deseo y le confiere objetividad al objeto y subjetividad al sujeto. Hay una paradoja que Simmel expone

en este proceso de valoración que tiene que ver con la percepción de dónde proviene el deseo. Si bien esto es subjetivo, no se percibe como tal, y se asocia a una emanación propia de los objetos.

Todo proceso de valoración es objetivo, pero hay algunos que son más objetivos que otros, no en el sentido de tener mayor validez subjetiva, sino porque los objetos se posicionan a una mayor distancia respecto del sujeto, haciéndose más inalcanzables. A eso se refiere Simmel con objetivo: la separación de la subjetividad y las emociones no elaboradas con el objeto<sup>15</sup>.

Entonces está la pregunta por el valor del dinero ¿cómo se resuelve, si el dinero no posee características propias?

El valor no queda adherido al objeto como la pintura u otro barniz, es independiente de él, pero a la vez profundamente ligado por la subjetividad humana. Esta es la clave para entender por qué le atribuimos valor a ciertos objetos y a otros no. El reino de la subjetividad es el valor. Éste reside en la mente de las personas y en ningún caso se convierte en un atributo de las cosas, si no que queda como el juicio de los seres humanos en cuanto participan de la sociedad. Sin embargo, esta explicación por sí sola no permite entender cómo se percibe el valor como algo concreto y objetivo. Esto ocurre por la asociación que se hace de él a objetos concretos de la realidad, es decir, no nos percatamos de la arbitraria asociación que tiene el valor con los objetos sobre los cuales define valor, ya que el intercambio entre objetos concretos se presenta como una medición objetiva, dice Simmel (2013). Es la ya conocida reificación de los elementos propios de la sociedad, en donde estos ya no nos pertenecen y se nos imponen actuando con fuerza propia sobre nosotros. La actitud fetichista explica que el valor se adhiera a las cosas y la manera en que estas operan posteriormente en el intercambio. En Simmel esta fórmula toma un cariz particular. Él se refiere a la objetividad

---

<sup>15</sup> El proceso de valoración que Simmel trabaja de manera más extensa, junto con lo económico, es el estético. Para el autor este proceso de puesta en valor es el resultado de un trabajo evolutivo (progreso) en el cual el humano aprendió a posponer su estimulación, el goce, inmediato, y se concentró en la experiencia de la contemplación culta. Supo subvertir el goce sensual de lo inmediato a lo contemplativo; el hombre culto sabe distinguir entre el goce que le produce la belleza femenina y la belleza estética. Así lo importante es el proceso de separación entre subjetividad y objeto.

de las evaluaciones subjetivas como “espíritu objetivo”. Dicho concepto, heredado de Hegel y la tradición filosófica alemana (Poggi, 2006), ocupa el lugar que tiene la cultura en antropología: se refiere a las estructuras sociales, a las instituciones humanas y a las costumbres. Sin embargo, sus ramificaciones van más allá de la mera condensación de las actividades no biológicas del ser humano. Su composición gramática (espíritu y objetivo) nos refieren a la relación del individuo (espíritu) con el mundo que lo precede y se le presenta con existencia innegable (objetivo). La objetividad de las instituciones, estructuras, y costumbres permite incorporar una idea que no está presente en el concepto de cultura, y que refiere a la posibilidad de que una parte de la sociedad se apodere del funcionamiento de alguna institución para su beneficio.

La objetividad, es decir la existencia objetiva, se manifiesta como la distancia entre el individuo y el objeto. Es esta manifestación, tanto objetiva como subjetiva, la que aparece como esencial en la construcción del deseo<sup>16</sup>. El impulso de obtener lo que se desea y, por lo tanto, en la determinación de su valor (que no necesariamente es equivalente a su costo monetario). “De este modo, no es difícil conseguir las cosas porque sean valiosas, sino que llamamos valiosas a aquellas que ponen obstáculos a nuestro deseo de conseguir las” (Simmel, 2013, pág. 51). Es decir, el sacrificio, la paciencia, la renuncia y lo costoso de obtener un objeto lo vuelven escaso, ya que puede que realmente haya suficientes para satisfacer las necesidades de muchos, sin embargo, se hacen difíciles de conseguir. Por lo tanto, no son las características particulares de un objeto las que determinan su valor. Por el contrario, existe un componente psicológico: el deseo. El disfrute y el deseo son potenciadores del valor, como también el sacrificio. Lo que se sacrifica en última instancia no es más que la renuncia a realizar otro trabajo que nos parezca más atractivo o menos estresante. Es decir, lo que estoy sacrificando realmente es mi tiempo para hacer cualquier otra tarea que pueda ser o no remunerada. La relación entre el valor y el sacrificio no tiene que ver con lo valioso que es “en sí” el objeto que se intercambia, puesto que es la situación, el contexto del intercambio, el que define el valor. De otra manera, la frase de la obra de Shakespeare sobre

---

<sup>16</sup> El deseo y el sacrificio están cruzados por las distancias de los objetos. Mientras más lejos está un objeto el deseo por obtenerlo es mayor. Pero este alejamiento es también un acercamiento. Que hoy en día nos importe lo que ocurre a 100.000 km., significa que ese suceso está cerca, a pesar de existir la distancia.

la vida de Ricardo III, “mi reino por un caballo” no tendría la relevancia que tiene. También habría que preguntar a un hambriento qué es lo que está dispuesto a cambiar por alimento. El valor real termina atado al reino de lo subjetivo, lo que no significa que no sea compartido. Las sociedades tienen como característica clave que, a pesar de estar formadas por individuos que han ido aumentando su participación en cuanto tales, deben funcionar como grupo. La sociedad tiene mecanismos propios para sancionar (podemos discutir sobre su real efectividad) a quienes busquen un beneficio personal en detrimento del bienestar de la sociedad. En nuestra sociedad esto va desde la cárcel hasta las multas o servicios comunitarios. En el caso del valor de un objeto y de su equivalente en dinero, la sociedad en su conjunto se encarga de ratificar ese valor y de sostener su validez. Es el intercambio social, como hecho constitutivo de la relación con el otro, el que hace del valor y el dinero instituciones socialmente aceptadas por todos. Existen, claro está, ejemplos locales de vivir en condiciones alternativas (mercados de trueque, grupos de productores independientes). Sin embargo, estos no tienen la fuerza necesaria para construir, aún, un modelo alternativo viable para todos quienes buscamos reducir (y porque no) eliminar nuestra dependencia al dinero.

Entonces, no es sólo el deseo propio del individuo el que lleva a valorar los objetos, si no más fundamentalmente el deseo compartido. “Lo decisivo, dice Simmel, en relación con la objetividad del valor económico, que delimita la esfera económica como esfera autónoma, es el hecho de que su validez trasciende, en principio, al sujeto individual” (Simmel, 2013, pág. 48). Pero, si la subjetividad es lo que sostiene el valor, para el filósofo alemán, finalmente éste se vincula con el sacrificio. El sacrificio en sí mismo no tiene medida, y no puede establecerse como medida objetiva, ya que todo puede llegar a ser un sacrificio, así como algo que no requiere sacrificio también puede ser visto como un valor. A pesar de esto, el sacrificio es parte integral de la significación del valor de un objeto, debido a que mientras más sacrificio, más valioso es considerado el objeto. Esta forma de establecer valor resulta muy relativa, porque los sacrificios son tan personales como la mente, y sin embargo los valores son sociales.

A pesar de las complejas relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo, hoy en día el valor se mide desde lo monetario. El valor tiene que poder ser expresado en función de otra

cosa, tal como el 1 necesita al 2, ya que el 2 es más antiguo que el uno, porque para decir que una cosa es sólo una, deben haber visto dos de aquellas. Es entonces donde el dinero permite otorgar una estabilidad social al valor. Si este se traduce en otra cosa (en un otro) la relación se convierte en objetiva, y como dice Simmel, sin el precio no hay valor alguno. Es por esto que el dinero se aparece con la importancia que tiene, es la materialización del valor.

Sin embargo, y muy a pesar de lo que parezca, no hay una correlación determinada o necesaria entre dinero y mercancía. Esta varía en el tiempo, y no hay valores equivalentes absolutos. Es más, la suma de todo el dinero del mundo no tiene relación con la cantidad completa de mercancías existentes. Es decir, el dinero no nace con la idea de mercancía, es una evolución histórica de ciertos elementos considerados como “monedas de cambio” generalizadas, aceptadas por el conjunto del grupo.

En Simmel, como en muchos otros autores, hay una clara preocupación por un problema que se manifiesta de múltiples maneras en la vida social, y que se ha trabajado de las mismas variadas maneras y, sin embargo, se puede resumir como: el paso de la comunidad a la sociedad (*Gemeinschaft* y *Gesellschaft*), de la colectividad al individuo. Esta compleja discusión aparece en Simmel de manera muy clara. Él se cuestiona sobre este individuo inmerso en las preocupaciones de los problemas propios, devenidos de su ser individual, desconocidos hasta ahora, y que tiene que lidiar con la sociedad libre, compuesta por otros individuos que construyen un nuevo y distinto “nosotros”. Este dilema por sí mismo presenta notable complejidad en su resolución en la vida cotidiana, ya que se reformuló la forma de generar vínculo en las sociedades influenciadas por el capitalismo. En la mayoría de las transformaciones sociales vividas en la historia de la humanidad se ha sido testigo del cambio de un amalgamante por otro. En el pasado fue la religión, la que “dio paso” a la sociedad laica y desvinculada de lo divino. El estudio de las formas pasadas, de lo premoderno nos permite entender el funcionamiento de lo moderno, nos dice el filósofo Marshall Berman (2004). Ya advertimos cómo nos presentaba la necesidad de no perder de vista la historia y las llaves que ésta nos puede entregar a la hora de abrir las interrogantes presentes. Berman sostiene en numerosas ocasiones lo crucial de entender cuáles son las renunciadas modernas, cómo el hombre moderno quedó libre y arrojado a una vorágine de desesperación y renovación constante (Berman, 2004). El mundo evanescente se contrapone a lo sólido del

mundo premoderno. La revolución burguesa en el siglo XVIII, que dio forma al mundo moderno, logró desarrollar la fuerza de trabajo más grande en toda la historia, así como el potencial de seguir transformando la sociedad. El hombre queda liberado para ejercer sus plenas capacidades, sin embargo, hoy en día queda aplastado por una sociedad que no le permite desarrollar sus capacidades. La burguesía evitó su herencia de revolución, y se ocupó de acumular riquezas y hacer de las crisis sociales una manera de hacerse más ricos, en vez de permitir un cambio beneficioso para el común de la sociedad.

El individuo libre e independiente nació como hijo de las revoluciones políticas y, nutrido por la sociedad económica, creció fuerte. Lo que antes lo unía hoy está reservado para el mundo privado, quedando vinculado por el dinero. Ya no nos relacionamos entre nosotros, sino a través del dinero. Así el reclamo, histórico a esta altura, por la pérdida de los valores comunitarios se ve justificado por las relaciones “prostitutas” (en palabras de Simmel) que se construyen con el dinero.

La libertad individual del asalariado es también una condición positiva en el análisis simmeliano. Él describe en su “Filosofía del Dinero” tres estadios de libertad (Simmel, 2013). Estadios que acompañan el desarrollo de la sociedad (que podrían asemejarse a los saltos cualitativos marxistas). En el primero hay una relación de esclavitud, es decir el trabajador es propiedad de quién controla los medios de producción (el señor feudal), y este puede disponer de todos los ámbitos de la vida de su peón o esclavo. Qué labores debe realizar, cuáles deben ser los productos de esa producción, si puede contraer matrimonio o no, son todas decisiones que toma el señor sin importar las consideraciones del peón Esta primera etapa es homologable a lo que ocurría en Chiloé durante la Colonia con la institución de la encomienda. En un segundo estadio esta relación cambia ya que el dinero entra a reordenar la ecuación. Ahora el señor puede aceptar el pago de una suma de dinero a cambio de la producción del peón. Sin embargo, esta opción no es elegida por el vasallo, sino por el amo. Aún en estas condiciones, es una mejora en la condición. Una vez pagado esto, el resto del trabajo del peón (o inquilino) puede ser destinado para cualquier labor que el labrador estime conveniente, y que esté autorizada por el señor feudal, o dueño de las tierras. Ahora el dinero comienza a tomar importancia, otorgando grandes libertades a quien lo posee. Es por esto que las ventas de la producción de los siervos campesinos están cuidadosamente supervisadas

por el señor. Así ningún siervo puede vender sin autorización. El dinero otorga libertad. Aquí la relación cambia esencialmente y la libertad del siervo es posible, siempre que este tenga el dinero necesario para comprarla. En el tercer estadio, el dinero es lo principal en la ecuación. El señor feudal ahora es un empresario capitalista y el peón o siervo es un asalariado libre. El empresario requiere (tal como el señor feudal) trabajadores que trabajen para él, a cambio de un sueldo en dinero. Ahora la relación es de libertad, tanto del empresario como del trabajador, pudiendo emplear y emplearse según su conveniencia y cambiando a sus empleados o empleadores cuando se estime conveniente. La condición de asalariado puede verse como una nueva forma de esclavitud, pero, como ocurre, en su desarrollo se puede considerar también como un paso definitivo hacia la liberación. Desde el punto de vista subjetivo es vista como una relación más flexible y ventajosa. El asalariado puede en todo momento cambiar su trabajo y a su empleador. La valoración subjetiva, y por lo tanto la intersubjetiva, evalúa de manera distinta esta esclavitud moderna.

En un movimiento equivalente, la libertad del asalariado es también la libertad del empresario (Simmel, 2013). Ahora este último no debe preocuparse por lo que le suceda a su trabajador en los momentos en donde éste deje de pertenecer a su empresa, o lo que haga en su vida privada. Así, los nuevos asalariados (ex campesinos) quedan libres, a merced de los beneficios o perjuicios que traiga consigo el mercado capitalista. Podemos estar de acuerdo o no con que este tercer estadio representa una mejora significativa con respecto a la condición de los campesinos independientes de Quinchao. Ellos son dueños de su tierra y de todo su esfuerzo, pero las nuevas generaciones están abandonando las obligaciones campesinas por la libertad del asalariado. Y es precisamente esta libertad la que pone en jaque al sistema social y económico tradicional de la zona. Con la libertad individual se produce una transformación de la percepción de la naturaleza, su cosificación mediante el despojo de sus cualidades y características vitales como mitos y leyendas. Su objetivación va de la mano con un proceso similar en la estructura económica. El quiebre de los vínculos sociales tradicionales, de las redes de apoyo y de solidaridad es la consecuencia culturalmente más profunda de la transformación sufrida en Quinchao. Los destinos de los nuevos asalariados pasan por desvincularse de las ataduras tradicionales que imponía el campesinado, para vestirse con grilletes de otros colores y, aparentemente, más livianos.

El individuo libre es quien llevará adelante el nuevo mundo. La metamorfosis es completa, no podía ser únicamente económica, necesitaba una renovación valórica. Es entonces, cuando los ideales de la revolución francesa se traspasan rápidamente al quehacer económico, desembocando en un mercado libre, sin ataduras de la tradición económica. El pasado premoderno es visto como estancado, con poco dinamismo, que no permite ni concibe la innovación o el cambio constante que, discursivamente, propone la modernidad. El capitalismo, como sistema social, recoge y hace propio este dinamismo. Su avance por el globo establece normas básicas para el funcionamiento: la libertad individual para el comercio e intercambio<sup>17</sup>. La modernidad, de la mano del capitalismo, avanza destruyendo las ataduras tradicionales de la humanidad. La libertad que nos ofrece es, sin embargo, paradójica, ya que se nos revela como una vorágine, dejando al humano libre a merced de sí mismo con infinitas posibilidades.

Se hace necesario, entonces, la superación completa de las limitantes de la tradición, mediante la destrucción de los puentes culturales. La nueva sociedad deberá quemar todos los barcos, para que sea imposible volver atrás. Esto no se traduce solamente en que la destrucción física de los rastros de la sociedad antigua haga imposible volver, sino que el precio del cambio es, también, mental. Todos vamos convirtiéndonos en pequeños liberales, en modernistas, y una vez que eso ocurre es imposible volver atrás.

Para Simmel es de vital importancia la relación entre libertad e individuo. Es sólo en la libertad que nos da la vida moderna que podemos disfrutar de las bondades de la sociedad y de la ciudad. El dinero, como bien de cambio universal, ha permitido el canje de obligaciones por libertad. Por ejemplo, una condena carcelaria puede ser reducida o darse por cumplida mediante un pago en dinero (el grado más elevado del proceso de liberación personal). En cuanto que su disfrute es exclusivamente individual, no se puede hablar de una sola forma de libertad, pero sí se pueden establecer parámetros. Así, en la relación entre dinero y libertad, el individuo aparece como pieza fundamental para el funcionamiento de la sociedad. Éste es quién imprime vida y movimiento a las instituciones sociales. Así el individuo se transforma en prisionero y arquitecto de su propia libertad, en donde esta se le

---

<sup>17</sup> Como ejemplo de esto podemos tomar la “guerra de las harinas” en la Francia prerrevolucionaria, las que terminaron con la regulación tradicional del intercambio de granos.

otorga como nunca la había vivido, restringiéndole, sin embargo, la posibilidad de usarla para relacionarse significativamente con otros humanos. En la sociedad moderna, el dinero se asoma como la medida de todo y se recibe a cambio de cualquier cosa. Es el sostenedor de todas estas nuevas relaciones, en tanto es el aval de su continuidad. Y el dinero se sustenta, a su vez, en la fe que tenemos todos en su valor, su capacidad de comprar, y de medir. Esta fe que se deposita sobre el dinero lo hace ser agente crediticio, dando la certeza que en el futuro esto se mantendrá igual. Es decir “el sentimiento de seguridad personal que ocasiona la posesión del dinero es seguramente la forma y expresión más concentradas y aguzadas de la confianza en la organización y el orden estatales y sociales” (Simmel, 2013, pág. 190). Entonces el dinero es confianza, y a la vez garante de la continuidad de la sociedad que ayudó a consolidar.

El intercambio es la forma más elevada de interacción humana, ya que implica una valoración objetiva, un reconocimiento y reserva del deseo subjetivo (Simmel, 2013). Por lo tanto, es una relación entre hombres libres que se posicionan como iguales uno frente al otro. Esta equivalencia de poderes se rompe en otras formas de apropiación de lo que se desea, como el regalo o el robo. El intercambio es la única forma de vincular la justicia al cambio de propiedad, ya que se rompe la unilateralidad de beneficios (Simmel, 2013). Así, todo lo que obliga en el regalo y en el don es reemplazado por el dinero. Es importante señalar que Simmel reconoce implícitamente la existencia de un elemento diferente en la donación o el regalo. La importancia que le otorga al equilibrio entre las partes y a la equidad de poderes revela una consideración de la idea de obligación recíproca. Sabemos que Simmel es un modernista, convencido plenamente de los beneficios que trae consigo la libertad de esta época. Es por esto que el reemplazo (o rearticulación en otros casos) del vínculo social comunitario por la libertad moderna es bienvenida, ya que promete una época nueva para la humanidad. Simmel sostiene que la libertad “...carecería de sentido y de valor si la desaparición del vínculo no se completara, al mismo tiempo, con un aumento de la posesión o del poder: igual que es libertad frente a algo, también es libertad para algo” (2013, pág. 475). Es importante entender este último punto. En definitiva, la libertad es relacional. Ésta no es absoluta, y por lo tanto depende de ser sentida y vivida en relación. Por ejemplo, los campesinos de Quinchao están más libres de obligaciones que los asalariados de la ciudad, tienen acceso a mayores y mejores extensiones de tierra, se alimentan saludablemente y de

manera autónoma, viven en ambientes, por lo general, más limpios y disfrutan de una vida más tranquila. Pero esta libertad no es sentida así, ya que no pueden participar de los beneficios derivados de la vida urbana. Entonces, “la libertad es una forma vacía en sí misma que únicamente puede ser eficaz, viva y valiosa con una intensificación de los otros contenidos vitales” (2013, pág. 476).

Para Simmel no es desconocido el vacío que supone la libertad que otorga el mundo moderno y el dinero. Sostiene que el hecho de eliminar la opresión a través del dinero con ese único fin puede desencadenar un profundo sentido de vacío. Sensación que proviene directamente de la transformación que se desencadena con la modernidad cuando el vínculo social se tensiona y modifica, llevando inevitablemente a una reestructuración de la forma de vida, es decir de la manera en que las personas se vinculan entre ellas.

Hemos intentado exponer de manera teórica qué sucede con el don y el vínculo social cuando se enfrentan a la ética capitalista y al dinero como elemento de intercambio. Explicamos cómo la ética del don ordena y articula los vínculos comunitarios y sostiene las estructuras de intercambio asociadas. También vimos qué ocurre cuando estos vínculos intentan ser expresados en una sociedad capitalista. El fetichismo de la mercancía oculta la conexión entre el objeto y la persona, así como las relaciones entre personas a través del intercambio. Opera, por lo tanto, una reformulación de la manera en que el vínculo se manifiesta. Los individuos, bajo una lógica capitalista, no interactúan entre ellos, sino entre cosas, afectando la relación y la generación de lazos comunitarios.

La mutualidad del intercambio de dones, por el contrario, operaría como una relación entre dos o más individuos que se reconocen entre sí como objeto de generosidad. La generosidad en cuanto gesto permite una interacción que no está ubicada en el mismo ordenamiento que el intercambio de mercancías en la modernidad capitalista. Este intercambio supone una equivalencia, es decir, una mercancía es equivalente a la otra, sea en el trueque o la compraventa. En cambio, en el regalo la equivalencia no siempre se cumple.

La compraventa, forma moderna de intercambio, presume una competencia entre las partes. Cada uno de los que están involucrados en el intercambio buscará obtener beneficios para sí, que podrían resultar en perjuicios para el otro. Paul Ricoeur sostiene que esta tensión

y oposición entre las partes se constituye en un estado permanente de lucha entre las partes a través de la cual se establece, o al menos se busca, vincularse con los otros (Ricoeur, *Volverse capaz, ser reconocido*, 2005). Acto seguido se pregunta si existirá una alternativa pacífica a lo que él llama “lucha por el reconocimiento” (Ricoeur, *Volverse capaz, ser reconocido*, 2005). El intercambio ritualizado convive con el intercambio mercantil y no se confunde con este. El espacio del regalo, de la donación, es en donde se puede encontrar la generación de un vínculo pacífico.

En efecto, se puede decir que, en una relación de regalo, de intercambio, de favor, tenemos una experiencia viva de reconocimiento, no estamos más demandando lo insaciable, pero tenemos de alguna manera la pequeña felicidad de estar reconociendo y ser reconocidos. Subrayamos el hecho que en francés la palabra reconocimiento significa dos cosas, ser reconocido por quien se es, reconocido en su identidad, pero también probar la gratitud - existe, se puede decir, un intercambio de gratitud en el regalo (Ricoeur, 2007, N°21, pág. 24).

El regalo (el don) sería (podría ser), por consecuencia, el antídoto para el fetichismo de la mercancía. La existencia del reconocimiento pacífico construye una alternativa para la generación de vínculos sociales, en donde las mercancías no serían simplemente mercancías. Cuando algo se regala se le cancela su condición de mercancía y se convierte en algo que no se puede vender. Así, toda forma de donación estaría destinada a generar vínculo, y no un mero intercambio de mercancías. Es el gesto de dar lo que reaviva el vínculo. Esta es la problemática que está al centro de este estudio.

## **4. Resultados y análisis**

## 4.1 Historia cultural de Chiloé

El archipiélago de Chiloé está separado del continente por el Canal de Chacao. Con 2,5 km de ancho, el canal es recorrido actualmente por barcazas que mantienen un continuo flujo de buses, camiones y autos. Para quienes hacen el viaje por primera vez, el cruce en el transbordador por el Canal de Chacao es una experiencia nueva en sí misma: la estabilidad del viaje terrestre se cambia por el vaivén de la navegación. Actualmente esta ruta está en peligro debido a la construcción de un puente que amenaza con quebrar la insularidad de Chiloé, inaugurando un inédito paso libre<sup>18 19</sup>, así como una conexión directa con tierra firme.

A pesar de la cercanía con el continente, la geografía habla por sí sola estableciendo un contexto determinado el cual no se puede pasar por alto: Chiloé es un archipiélago. Declaración evidente, quizás. Sin embargo, no basta con reconocer la condición de aislamiento físico (reconocimiento muy frecuente en todas las publicaciones sobre Chiloé). Es necesario identificar cuáles son las diferencias que aporta la condición de isla a su cultura, sociedad, política, economía, religión, etc., y cómo estos elementos se articulan entre sí.

El imaginario que en el presente envuelve a Chiloé armoniza a la perfección con lo que Françoise Péron denomina el “encanto de las islas” (*the lure of islands*) (Péron, 2004). Las islas son extrañas, nos dice Péron, su diferencia es indiscutible, pues son territorios distintos para el visitante del continente (Péron, 2004). Chiloé posee características culturales, geográficas y sociales ampliamente conocidas y que definen la relación con el resto de Chile, el mundo y con sí mismos. Hoy, su geografía, su cultura, su mitología y su gastronomía son elementos identitarios que configuran el “ser chilote”. Estos se presentan en los medios de comunicación masiva, publicaciones turísticas o reportajes periodísticos, cómo una imagen floclorizada y simplificada de la mitología y cultura del archipiélago que, trivializando el peso cultural que sostiene las identidades tradicionales, oculta la profundidad de los problemas que desde hace siglos caracterizan la vida en las islas. En este capítulo

---

<sup>18</sup> En la administración del Presidente Sebastián Piñera, se aprobó un presupuesto para la construcción del puente (Tercera, 2013).

<sup>19</sup> En palabras del ex Presidente Ricardo Lagos en una entrevista para Canal 13, “Es una concepción de cómo hacemos que Chile continental termine en Quellón y no en Puerto Montt...” (Lagos, 2013)

estableceremos los procesos históricos que conformaron las características socioculturales tradicionales de Chiloé, mismas que a partir de la década de 1980 comienza a transformarse abrupta y radicalmente con la llegada de la industria acuícola y el desarrollo urbano que trajo aparejado.

#### 4.1.1 Los primeros pobladores de Chiloé y Quinchao:

Es muy difícil tener certezas históricas o arqueológicas sobre las condiciones de vida de los grupos humanos que habitaron antes de la llegada de los españoles (chonos<sup>20</sup>, veliches, cuncos y williches), ya que los registros materiales son escasos y las crónicas de los misioneros y conquistadores españoles de la época resultan poco minuciosas. Esto no significa que los investigadores carezcan de claridad a la hora de establecer la presencia humana prehispánica en este archipiélago. Alberto Trivero sostiene que la primera presencia humana en el archipiélago debió darse entre el 14.000 aP. y el 8.000 aP (Trivero, 2005). Por lo general estos poblamientos se atribuyen a pequeñas tribus de cazadores recolectores avocados principalmente a la recolección y caza de criaturas marinas dada la abundancia de estas en esos periodos y la progresiva reducción de las especies herbívoras en la zona. La alimentación basada en recursos marinos fue clave en la expansión de los asentamientos humanos por la costa del archipiélago, “la naturaleza geográfica del archipiélago, así como la distribución de la disponibilidad de recursos, favorecen un asentamiento humano sobre todo en las costas oceánicas, y de hecho, los sitios arqueológicos más significativos de la X Región son conchales” (Trivero, 2003, pág. 10). Estos, como señala el autor, son clave a la hora de determinar la presencia humana en el archipiélago, pero no permiten individualizar a los “pueblos de los conchales”. Simplemente no hay evidencias suficientes para realizar dicha tarea. Se desconoce si pertenecían a un mismo pueblo, o eran varios grupos que se reconocían culturalmente distintos unos de otros. Los estudios arqueológicos aportan un poco

---

<sup>20</sup> Hay tantas hipótesis y conjeturas sobre el significado del nombre “chono” como estudiosos que abordan el tema. Es muy complejo determinar qué significa y de dónde viene esta palabra. Puede ser quichua, kaweshqar y significar “hombre” o ser denominaciones para las etnias canoeras. A pesar de ello, los autores se refieren a un horizonte cultural chono a partir de las crónicas de los misioneros jesuitas (Trivero, 2005).

más de claridad en su forma de vida. Se sabe que estaban adaptados a una vida de tipo costera, recolectaban mariscos, pescaban, cazaban, y tenían capacidad trashumante, lo que les permitía llevar una vida marina a pesar de continuar vinculados con el continente.

En el “horizonte canoero”, se encuentra mayor claridad sobre los asentamientos cercano a los 5.000 aP. Se desconoce si estos tenían continuidad histórica-étnica con los “pueblos de los conchales”. Puede que estos sean quienes más tarde se conozca como “*kaweshqar*” (Trivero, 2005), o que, por el contrario, sean pueblos o etnias completamente distintas, provenientes de otros lugares. Lo que se sabe es que desde un comienzo los pueblos que habitaban el archipiélago de Chiloé tuvieron una fuerte vinculación con el mar y con la producción de artes de pesca para la explotación de recursos marinos.

Los canoeros, como pueblos nómadas, fueron los primeros en poblar el archipiélago de Chiloé. Su condición de movilidad permanente los impulsaba a lanzarse hacia nuevos destinos. Trivero sostiene que “la curiosidad por descubrir”<sup>21</sup> juega un papel fundamental en la mantención del estilo de vida austero propio de este pueblo canoero (Trivero, 2005). Definir con exactitud quienes eran, como vivían y hacia donde se desplazaban es tarea compleja. Existe una gran variedad de hipótesis sobre las características de estos pueblos y sobre cómo llegaron. Es cierto que, cuando llegaron los españoles había más de un pueblo habitando estos lugares. Urbina también sitúa a los chonos y cuncos como los posibles primeros pobladores de los canales del mar interior de Chiloé (Urbina, 2007). Los cuncos eran culturalmente mapuche, pero seguían un modo de vida canoero, lo que permitió una relación más fluida con los chonos. Estos últimos, sin embargo, no eran agricultores como sus “mapuchizados” cohabitantes. De esta manera, explica Trivero, se pudo tender un puente cultural entre estos canoeros y los williches que llegaron posteriormente. Asimismo, concuerda en la imposibilidad de establecer una línea de desarrollo entre estos pueblos y los que encontraron los españoles a su llegada.

---

<sup>21</sup> Una idea similar a la del “ímpetu migrador” que sostienen Gómez y Montiel cuando se refieren a las migraciones chilotas.

Se sabe que había por lo menos tres pueblos que compartían el estilo de vida canoero, que eran etnias distintas, que habitaban lugares distintos y que hablaban lenguas distintas. De todos ellos solamente los chonos llegaron a habitar Chiloé.

El territorio de los chonos, su espacio vital, comprendía la mayoría de los canales de Chiloé hasta Magallanes. Estos canoeros circulaban con gran comodidad por los mares, prefiriendo frecuentar las islas por sobre el continente o masas de tierras mayores. Para Urbina, los chonos se vieron obligados a adentrarse de manera más permanente hacia las Guaitecas y más al sur, empujados por los españoles y jesuitas, que los capturaban para llevarlos a las misiones de las islas de Chiloé (Urbina, 2007). Mientras tanto los williches, quienes no poseían las mismas capacidades de movilidad de los canoeros, quedaron en el archipiélago junto a los jesuitas, habitando principalmente la isla de Quinchao.

El proceso de aculturación de este pueblo nómada fue paulatino. A través de cientos de años, las relaciones entre los misioneros, los chilotes y los chonos pavimentaron la incorporación cultural de los canoeros a Chiloé. En los primeros años de contacto con los misioneros, los chonos resistieron todos los intentos por ser dominados, lanzándose hacia las islas más australes, el conocido Archipiélago de los Chonos.

#### 4.1.2 Colonización, evangelización e hibridación cultural en Chiloé

Este escape hacia el sur no fue suficiente para evitar el contacto con los colonizadores. Los chonos atraídos por la cultura material de los chilotes y españoles se aventuraban frecuentemente hacia islas pobladas, saqueando a los habitantes. Urbina sostiene que estas incursiones marcan el inicio de una particular dependencia de la cultura material de los chilotes (Urbina, 1988). Los españoles, más como reafirmación de su presencia y represalia a las incursiones chonas que como forma efectiva de dominación, se adentraban

*maloqueando*<sup>22</sup> a los “gentiles” que habitaban esa zona, marcando el comienzo de una época caracterizada por la tensión bélica.

La encomienda, principal institución de la época colonial, ponía bajo el control de un español encomendero un territorio con indios asociados que eran la mano de obra para la explotación de las riquezas de la zona, así como para el trabajo agrícola, bajo la condición de que fueran adoctrinados en la fe. La presión de la evangelización ejercida a todos los pueblos indígenas significó la progresiva homogeneización de las culturas, sin que esto implicase la indiferenciación étnica.

Alberto Trivero Rivera indica que los indios sufrieron a manos de los encomenderos penurias de todo tipo, provocando constantes intentos de rebelión entre los williches, chonos y otros indígenas de la zona sometidos a la encomienda (Trivero, 2003). Se estableció una política de “mano de hierro” por parte de los castellanos de la zona, reprimiendo las prácticas tradicionales de los williches en las reducciones. En el caso de la “gente del sur”, esto explica la desaparición de los rastros de este pueblo de la historiografía nacional, a pesar de su permanencia a través de la historia. La represión y el asedio de la cultura indígena fue seguida de una invisibilización consciente (Pandolfi, 2016).

Los conquistadores y cronistas de la época colonial construyeron una historia en donde se intentaba omitir de la presencia cotidiana del williche como actor relevante en la vida política de Chiloé. Sin embargo, la permanente resistencia de estos en contra de los españoles no permitía sostener este discurso. Los constantes alzamientos requerían que se solicitaran refuerzos o permisos especiales al trato con ellos, quedando registros de la fiereza con que los williche defendían su territorio.

Lo anterior acabó consolidando un discurso dual: por un lado, la docilidad de los nativos sometidos, contrapuesta a los constantes alzamientos de los indígenas organizados. A través de esta docilidad se explicaría la “tranquila convivencia” de los colonizadores con

---

<sup>22</sup> La “maloca” es una expedición armada que tiene por objetivo capturar indígenas para esclavizarlos o venderlos a los encomenderos.

los williche, que se describe en la mayoría de los discursos oficiales (Pandolfi, 2016). La realidad fue otra y

[...] la pacífica y sumisa población de Chiloé, que a diferencia de la Araucanía cae en manos españolas ya a fines del 1500, en realidad intenta continuamente levantarse y destruir el poder colonial. Poco estudiada hasta fines del 1900, reducida a algunos relatos más o menos legendarios, la historia de la población indígena chilota es una historia de lucha, a veces violenta, a veces marcada por formas pioneras de huelga y de negociación colectiva (Pandolfi, 2016, pág. 77).

El alzamiento de Curalaba en 1598, liderado por el *toki* Pelantaro, da paso a un cambio en las relaciones entre los españoles y los mapuches, inaugurando lo que se conocerá como la “guerra defensiva”. Para asegurar que los mapuches no avanzaran hacia el norte, se fortificó la frontera del Bio Bio, estableciendo la frontera entre el territorio mapuche y el español. Así se establece casi de manera definitiva una nueva relación entre Chiloé con el mundo exterior y con la corona española. En consecuencia, la administración colonial de Chiloé queda aún más aislada del Virreinato. Desde el Fuerte Valdivia hacia el sur, todo el territorio se encontraba bajo el control mapuche, dejando a los españoles en el archipiélago encerrados entre los williche y los mapuche. Esto, según Pandolfi, permitió el desarrollo de dinámicas especiales en la encomienda, estructurando una estrecha colaboración entre los habitantes. Pandolfi y Urbina, sostienen que este aislamiento y la condición de horizontalidad causaron que las relaciones fueran siempre muy compactas, aunque asimétricas y conflictivas (Urbina, 2004, 1983, Pandolfi, 2016). Mientras en el resto del territorio colonial se extiende una cierta calma política y prosperidad económica, para los chilotes (españoles, williches, chonos y otros pueblos y naciones indígenas) la supervivencia dependía de una cooperación obligatoria. A pesar de la encomienda, y la actitud de los españoles con los indios se instala el “miedo al indio” según Trivero (Trivero, 2003), como consecuencia de la “herida abierta” que representa la pérdida de las ciudades españolas a manos de las fuerzas de Pelantaro. El paso de los años en esta situación de autarquía permitió una integración muy particular entre los dos mundos.

Los antecedentes anteriores son importantes para contextualizar lo que sucedió posteriormente en el archipiélago de Quinchao. Al ser tierras más pobres y de difícil acceso, las encomiendas tomaron un carácter menos violento (que no debe confundirse con pacífico), lo que permitió una mayor cohesión de la población. Así, los chonos, chilotes, veliches, williches, etc., que habitaron las islas fueron “instalados” bajo el cuidado y supervisión de los misioneros. Alberto Trivero resalta este punto como de vital importancia para el desarrollo de la sociedad quinchaina actual (Trivero, 2003). La llegada de los Jesuitas y sus misiones circulares, a diferencia de las otras misiones, buscaban establecer cultos permanentes en las islas donde residían los nativos mediante la construcción de una pequeña capilla y la elección de un fiscal, quien hacía de sacerdote mientras los jesuitas se encontraban viajando por las otras islas o en Castro. Esto es crucial para comprender la consolidación de los asentamientos y el presente cultural de esta comunidad. Los indígenas de las islas de Quinchao respondieron sorprendentemente bien a las enseñanzas de los religiosos, adoptando rápidamente el catolicismo. Esto, sumado a la ya mencionada forzosa cooperación, significó la forja de sociedades muy cercanas entre los indios y españoles. Se celebraban alianzas entre encomenderos y líderes del mundo williche, lo que tuvo como consecuencia la mantención de las estructuras jerárquicas tradicionales. Los *tokis* y *lonkos* de Quinchao conservaron su importancia en la nueva organización política, frenando, en algún grado, la violencia española y sirviendo de interlocutores entre ambos mundos (Trivero, 2003).

El caso de los canoeros fue paradigmático. Ellos sufrieron no solo la violencia de los españoles y la influencia de los jesuitas, si no que fueron profundamente afectados por su cultura material europea. Mencionamos anteriormente que ésta los sedujo, llevándolos incluso a realizar malocas a las islas habitadas por españoles e indios evangelizados. Estas tenían como objetivo robar mujeres, herramientas y animales, destruyendo todo lo que no podían llevarse. Esta práctica se mantuvo por aproximadamente 70 años, hasta que en 1710 un gran número de chonos se entregó voluntariamente a los españoles, para que los lleven a las misiones<sup>23</sup> (Urbina, 2007). Finalmente, fueron 166 individuos de todas las edades que se

---

<sup>23</sup> Puede que la dura vida de los canoeros haya sido causa suficiente para entregarse voluntariamente. Pero sin duda sea lo que haya pasado, el contacto con los españoles y misioneros causó un efecto irreversible en los canoeros, quienes adoptaron inmediatamente ciertas herramientas para la pesca.

entregaron. Urbina sostiene que en esa época esta cantidad debía representar cerca del 20% de la población total de esta nación:

Curiosos e impresionables como todos los naturales del Nuevo Mundo. Sintieron la necesidad de asomarse a las tierras de esos españoles, que de vez en cuando veían pasar por sus islas navegando en grandes goletas y piraguas. La presencia de una cultura más compleja, aunque haya sido a la distancia, actuaba desarticulando el mundo más simple de la cultura chona (Urbina, 1988, pág. 35).

Antes de esta entrega voluntaria existieron numerosos esfuerzos por evangelizarlos, estableciendo misiones y asentamientos de las poblaciones locales en las islas de Quinchao. Los intentos de los jesuitas para establecer una misión en las islas del mar interior fracasaron rotundamente. Posterior a esto, se instaló un asentamiento en la isla Güar, en donde se intentó enseñar la vida campesina y sedentaria a los chonos. Sin embargo, poco tiempo después escaparon de la misión de isla Güar y se lanzaron al mar, navegando nuevamente hacia el sur. Los jesuitas los siguieron por varios años, empeñados en lograr lo que hasta ahora parecía imposible: transformar a estos nómades en campesinos sedentarios. A través de los años se fueron dando las condiciones para la progresiva sedentarización de los chonos. El acoger técnicas de cultivo, la construcción de viviendas, así como el uso de vestimentas chilotas, fueron los primeros pasos a la erradicación de la vida nómada. A pesar de lo anterior, las costumbres nomádicas de los chonos no desaparecieron por completo. Los chonos continuaban ausentándose por largo tiempo de sus nuevos hogares para salir a la caza de ballenas y lobos marinos, convirtiéndose, así, en loberos y balleneros reconocidos en Chiloé.

De esta manera se configuró la cultura tradicional chilota, resultado de una mixtura de españoles, williches y chonos. Como veremos, chilotes tienen una forma particular de vincularse entre ellos y con el territorio, que los diferencia del resto de la población de Chile (Pandolfi, 2016).

La dinámica y las características culturales de Chiloé son el resultado histórico de procesos de aculturación acontecidos durante el dominio español, que en algunos casos no presentaron los mismos elementos que en el resto del Chile colonial. Luca Pandolfi sostiene que la colonización de Chiloé fue en algunos casos menos violenta que la del resto de Chile

(Pandolfi, 2016). No queremos proponer la imagen de una colonización “no violenta” en Chiloé. Todo proceso colonial es profundamente violento, y supone la destrucción de una cultura por otra y Chiloé no fue la excepción en este respecto. Lo que sí se constituye como elemento característico del periodo colonial chilote es la horizontalidad social y material inusitada con la que tuvieron que lidiar los colonizadores en el archipiélago.

Por lo tanto, podemos concluir que la ocupación española en Chiloé tuvo diferencias específicas a la de Chile continental, que no radican en *quién* habitó el archipiélago, sino en *cómo* lo habitaron. Tal y como en el resto de la Capitanía General de Chile, el archipiélago resultó cohabitado por poblaciones muy diferentes. Por una parte, los españoles y por otra, los indígenas. Al igual que en toda América, los primeros instalaron su dominio por la fuerza, obligando a la población nativa a someterse a las directrices provenientes de la corona. Sin embargo, las características geográficas del territorio (su condición de archipiélago) no permitieron a los españoles desarrollar el mismo estilo de vida que en las otras zonas de la Capitanía, en donde gozaban de los privilegios de su clase, ostentando lujos y riquezas que los diferenciaban cultural y materialmente de las poblaciones dominada. Esto los hacía sentirse muy lejos de la civilización, aislados en este archipiélago pobre, obligados a vivir en una situación material muy similar a la de los nativos de la zona. Es por esto que la economía de la encomienda chilota se basó fuertemente en el comercio de personas, la extracción de madera y la explotación agrícola (Fundación Superación de la Pobreza, 2016).

Los pueblos indígenas, por su parte, acostumbrados a la vida en las islas, mantenían una vinculación cultural muy poderosa con el territorio, otorgándole de esta manera sentido a todas las prácticas económicas, sociales y religiosas. La relación de los indígenas con el archipiélago era profunda y continuó siéndolo durante la colonia, traspasando (cómo veremos) esta relación a la identidad chilota.

Rodolfo Urbina, en un trabajo enfocado en las características del Chiloé del siglo XVIII (Urbina, 1983), recoge las visiones de los habitantes occidentales de Chiloé, españoles y encomenderos, quienes testimonian estar viviendo en una zona extremadamente periférica y pobre. Estas consideraciones construyen un imaginario de aislamiento que se cristaliza en el tiempo. Esta manera de ver la vida en el archipiélago se cimenta en los herederos de la cultura española y mestiza, presentándose como una identidad alterna a la cultura campesina

indígena, poderosamente vinculada al archipiélago. Sin embargo, en el presente ambas forman parte integral de la idea de Chiloé, formando en consecuencia una dualidad en la manera de entender el archipiélago: una desde el aislamiento y la otra desde la vinculación.

El antropólogo italiano Luca Pandolfi suscribe también a esta dualidad desde la tesis de un poblamiento diferenciado. Él sostiene que tras los procesos que consolidaron lo que hoy entendemos culturalmente por Chiloé, se cimentó una lógica norte-sur, en dónde el norte, específicamente Ancud, sería el lugar más ligado a lo chilote, entendido como continuación de los asentamientos españoles, y Quellón constituiría el núcleo *williche*<sup>24</sup> más consciente de su identidad indígena y de su vínculo con el territorio, y organizado en torno a aquello (Pandolfi, 2016). Esta tesis, que no rastrea fronteras físicas sino más bien culturales, busca explicar qué ocurrió en Quinchao y cómo las dinámicas socioculturales desembocaron en un estilo de vida tan característico.

En este contexto, el poblamiento del archipiélago resultó en la separación de Chiloé en dos las formas vivir. La primera, desde la sensación de aislamiento y lejanía, la segunda, desde la articulación cultural y la vinculación con el archipiélago. Ricardo Álvarez y Francisco Ther se refieren a este momento de la historia chilota, como la consolidación de la idea de aislamiento (Álvarez & Ther, 2016). Además, describen igualmente una dualidad en la cosmovisión chilota. Por un lado, está la visión “católica”; que proviene de la evangelización, que se sustenta a través de la capilla y las estructuras religiosas externas. Por otro lado está la visión indígena, principalmente huilliche, en donde predomina la

---

<sup>24</sup> Pandolfi justifica el uso de la voz *williche* por sobre *huilliche*. Citaré en extenso su nota al pie: “En la lengua *mapuche*, el *mapudungun*, *williche* significa literalmente “gente del Sur” (*willi*=Sud e *che*=gente) así como *mapuche* significa “gente de la tierra” (lit.: *mapu*=tierra, *che*=gente), y *mapudungun* significa “el habla de la tierra” (lit.: *mapu*=tierra, *dungun*=hablar). Con la palabra *mapuche* comúnmente se hace referencia a los pueblos que habitaban y habitan la zona centro meridional de lo que hoy son Chile y Argentina, en correspondencia de la cordillera Andina. Con la palabra *williche* o *huilliche*, “gente del sur” se hace referencia a los pueblos de la parte más meridional en el área de influencia mapuche, continental, costera o de las islas. Se encuentra también en plural como *williches* o más frecuentemente *huilliches*, agregando la “s” final así como para la palabra *mapuches*. Si trata de una forma españolizada de indicar el plural, ausente en el *mapudungun*: por tanto no la usaré. Usaré la palabra *williche*, en la grafía usada por el Consejo de las autoridades tradicionales indígenas de la Isla de Chiloé, omitiendo la cursiva” (Pandolfi, 2016, pág. 30).

horizontalidad en las relaciones sociales, que articulan una red de intercambios y vínculos que atraviesan el archipiélago (Álvarez & Ther, 2016).

A pesar de la separación cultural que resultó de la colonización, la similitud de condiciones materiales entre los habitantes del archipiélago fue crucial para la constitución de lo que hoy conocemos como Chiloé. Esta era muy evidente para quién llegaba a conocer el archipiélago, como por ejemplo para Darwin<sup>25</sup>, o para los historiadores e investigadores del presente (Urbina, 1983; Pandolfi, 2016).

La sociedad del dieciocho, sostiene Urbina, muestra la misma composición que se observa en el medio rural del Reino y en otras regiones de las Indias; esto es, los beneméritos o *nobles*... viven dispersos en pequeñas estancias y solo van a la ciudad en ciertas ocasiones del año... Sin embargo, no muestran notable diferencia en lo material al resto de la población... no poseen dinero ni practican comercio significativo, excepto casos aislados... (Urbina, 1983, pág. 103).

Es decir, y como mencionamos anteriormente, los españoles que vivían en Chiloé lo hacían en una condición similar a la del resto de los pobladores (españoles o indígenas), en situación de pobreza comparada a los encomenderos de otras zonas de la Capitanía. Los nobles incluso se vieron forzados a emplearse en labores manuales, trabajando en sus campos. Trabajar, para los nobles, era visto como una actividad que estaba por debajo de su rango. Generalmente las labores manuales las realizaban sus esclavos o sirvientes. En este caso podemos ver que lo único que los separa del resto de la población es la calidad de encomenderos o *nobles*.

Cuando las encomiendas fueron abolidas, el archipiélago se uniforma en la pobreza. “La paulatina pérdida del prestigio social se pone en evidencia en la familiaridad con que se relacionan con los indios; de modo que *vienen a ser precisamente compañeros los que antes*

---

<sup>25</sup> Entre 1834 y 1835 el célebre naturalista inglés, Charles Darwin, visitó el archipiélago como un puerto más en sus viajes alrededor del mundo. Las notas tomadas por él lo describen como un lugar inhóspito, aislado y pobre, pero que, sin embargo, presentaba una cualidad única: la población originaria y los españoles o mestizos que detentaban posiciones de privilegio social, vivían en condiciones materiales muy similares.

*fuieron criados*” (Urbina, 1983, pág. 104). Sin embargo, los nobles nunca se mezclaron homogéneamente con la población originaria, y se mantuvieron socialmente alejados. A pesar de su condición de carencia, seguían contando con sirvientes y esclavos, lo que los diferenciaba de los otros españoles o mestizos, que vivían en relativa armonía con los indios. Los nobles chilotes estaban muy alejados de lo que se consideraba propio de la nobleza en otras partes de Chile. Su vestimenta, así como su educación estaba descuidada. Sin embargo, seguían sosteniendo la diferencia social entre ellos y el resto de los pobladores.

La *plebe* en cambio, mantenía relaciones de mucha cercanía cultural con los indígenas, dedicándose a las mismas actividades económicas, cohabitando el territorio. Esta contigüidad cultural fue clave para configurar la identidad chilota, así como el poblamiento diferenciado que, sin embargo, estaba unido por lo chilote. Esta identidad que se vivía de dos maneras. Por una parte, los chilotes españoles y sus descendientes desarrollaron una identidad sacrificial afín, es decir, para ellos vivir en Chiloé era un sacrificio, actitud muy lejana a la vinculación territorial/cultural de los otros pobladores.

Los mestizos y españoles pobres que componían la *plebe* vivían en igualdad de condiciones con los indios del archipiélago, construyendo una relación horizontal entre los conquistadores y los conquistados. Esta relación y posterior mestizaje cultural sostuvo la progresiva aparición de una cultura tradicional chilota. Las relaciones culturales y económicas estaban muy extendidas entre ellos, intercambiando y creando vínculos duraderos. Sergio Mansilla expone que la ausencia de una burguesía nacionalista, comercial o financiera evitó el conflicto de intereses con la corona española, ya que siempre los medios de producción estuvieron en mano de pequeños propietarios que se orientaron a una economía de satisfacción de las necesidades (Mansilla, 2007).

Por lo tanto, podemos referirnos a un grupo de la población fuertemente ligado a su pasado noble, con costumbres españolas y católicas, caído en desgracia en esta tierra, que percibe su vida allí como un castigo, pero que a pesar de eso comienza a “indianizar sus costumbres” (Urbina, 1983). No obstante, y a pesar de percibirse condenados en Chiloé, los descendientes de la nobleza chilota hicieron su propia identidad chilota, ligada al pasado español y al orgullo de haber sido el último bastión leal a la corona en Chile. Así, su escisión a la cultura chilote/indígena se marcó de manera más clara.

La cultura chilota no limitaba su interacción horizontal a la establecida entre humanos. El territorio estaba poblado de criaturas metafísicas que también participaban de este intercambio. Álvarez y Ther recuerdan las épocas en donde los chilotes ofrendaban al mar hierbas aromáticas, frutos de la tierra u otros objetos especiales para que éste les retribuyera en abundancia (Álvarez & Ther, 2016). El mar era una entidad con propiedades humanas que afectaba positiva o negativamente, a los habitantes de la zona dependiendo del respeto a las normas establecidas para relacionarse con estas potencias metafísicas (como por ejemplo la relación entre la *pincoya* y la pesca). Tal como lo describiera Marcel Mauss (2009), los intercambios también tienen como destinatarios a las potencias espirituales, a los dioses o a las representaciones de la naturaleza. El establecer relaciones de intercambio con estos seres sostenía culturalmente la interpretación del territorio como un espacio abierto y vivo. La mitología chilota se relacionaba directamente con los humanos e incidía en su vida (y en parte aún lo hace).

Se desarrolla, en consecuencia, una vinculación con la geografía chilota sustentada por la cultura tradicional. Esta geografía también contiene un doble significado: para unos representa un modo de vida, para otros la causa del aislamiento y la privación de los beneficios (reales o imaginarios) del continente. Esta última visión se separó fuertemente de las cosmovisiones basadas en lo consuetudinario que se consolidaron en las zonas interiores de Chiloé (como Quinchao), reforzando la distinción entre “adentro y afuera”. Esto opera tanto para el interior del archipiélago, por ejemplo, de las islas de Quinchao con Castro, como para la relación de Chiloé con el continente.

El poblamiento de las zonas interiores del archipiélago se alejó culturalmente de las ideas de aislamiento y carencia, estableciendo por el contrario una gran red de intercambios entre diversos puntos dentro y fuera de Chiloé. La vocación “hacia afuera” de los isleños caracterizaría, hasta el día de hoy, las estrategias económicas de una población que lucha contra el aislamiento -para utilizar la expresión de Eriksen (Eriksen, 1993).

Según Carlos Gómez y Dante Montiel, esto se sostendría por una “fuerza migradora” que urgía a la población chilota. Esta fuerza fue la que movilizó a los chilotes hacia el sur,

quienes establecieron una gran colonia en Punta Arenas<sup>26</sup> (Gómez & Montiel, 1992). El investigador Francisco de la Calle propone que es precisamente este ímpetu, esta fuerza vital que impulsaba a los chilotes hacia otros territorios a establecer relaciones fuera de los límites del archipiélago. La migración sería la única explicación para las cifras de crecimiento de la población de Chiloé: en los últimos 150 años la población chilota se ha duplicado en contraste a la de Chile, la que ha aumentado 8 veces (Gómez & Montiel, 1992).

Esta economía construida sobre los cimientos de homogeneidad material y de continuidad cultural, trazó el camino para el desenvolvimiento de las relaciones con los poderes dominantes. Primero con la corona española y posteriormente con el Estado de Chile. La vinculación de Chiloé con la corona española fue muy fuerte. Debido a los continuos vejámenes que reportaban los caciques chilotes por parte de los encomenderos, los reyes españoles decidieron que Chiloé dependiera del Virreinato del Perú y no de la Capitanía de Chile. Así se inicia una historia de lealtad en donde el más austral de los territorios españoles resistió permaneciendo fiel a la corona a pesar de la derrota de los españoles en el resto del territorio<sup>27</sup>.

Una vez establecido el nuevo gobierno republicano e independiente en Chile, Chiloé continuó bajo el dominio español. La población local (*mapuches-williches*, españoles y mestizos) defendieron los intereses de los reyes borbones, erigiéndose como el último bastión colonial en Chile. Desde 1810 Chiloé resistió los ataques de las fuerzas chilenas por casi 16 años, rindiéndose finalmente a comienzos de 1826. Los chilotes e indígenas esperaban los refuerzos españoles para sostener la defensa del archipiélago, los cuales nunca arribaron y las islas cayeron bajo el control del Estado chileno. Mediante la firma del Tratado de

---

<sup>26</sup> Los autores sostienen que esto puede ser verificado ya que puede rastrearse genealógicamente hacia Chiloé a más de la mitad de la población de Punta Arenas.

<sup>27</sup> “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, en Mansilla 2007: 151).

Tantauco se anexó Chiloé a la República de Chile. Posiblemente la “rebelión” realista de los chilotos motivó que el gobierno chileno los dejó abandonados. La ausencia del Estado los obligó y les permitió valerse por sí mismos con los recursos y estrategias locales, consolidando aún más el estilo de vida chilote.

En este periodo Chiloé ya presentaba un sistema cultural diferenciado, consolidado por el aislamiento y basado en la agricultura y la pesca. La ausencia del gobierno chileno permitió continuar con el modelo histórico y mantenerlo hasta entrado el siglo XX. Esta situación cambió drásticamente tras el terremoto ocurrido en 1960. Como consecuencia de los daños producidos, el Estado despliega con fuerza sus planes de contingencia (Álvarez & Ther, 2016; Mansilla, 2012; Pandolfi, 2016). Esta creciente presencia estatal se encuentra ya más o menos consolidada una vez llegada la salmonicultura veinte años después.

Posterior al terremoto, el gobierno de Jorge Alessandri comienza un catastro material y cultural. La evaluación negativa que hace el estado de las condiciones de vida en Chiloé termina por definirlo como un polo de sub desarrollo, y por lo tanto objeto de políticas especiales. Varias décadas más tarde, en 1999 la Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo (SUBDERE) junto a la Universidad Católica de Chile realizaron un trabajo de diagnóstico que buscaba identificar territorios aislados dentro del espacio nacional (SUBDERE, 1999). Éste se tituló “Diagnósticos y propuestas para la integración de territorios aislados” y analizaba las condiciones geográficas, económicas, educacionales y de conectividad de distintas comunas de Chile. Este estudio -sobre el que volveremos más adelante) inauguró una nueva relación entre el estado y el archipiélago, sobre todo con Quinchao y las islas del mar interior.

Las instituciones del gobierno local impulsaron planes de desarrollo que por primera vez asocian de manera directa e institucional las características propias de la población chilota con pobreza y la carencia. Álvarez y Ther sostienen que en

“[...] la medida que los habitantes evidenciaban carencias, el Estado los premiaba con beneficios sociales. Esto hizo que se invisibilizaran los recursos propios, guardados en las memorias isleñas. Ello se debe a varios factores: por un lado, a que el modo de construir estas focalizaciones privilegia precisamente

la carencia pero no reconoce los recursos propios, por tanto no facilita su visibilización. En respuesta a ello, surge el “no tengo” que espera un beneficio por ello” (Álvarez & Ther, 2016, pág. 316).

De este modo se comienza a ocultar la inmensa riqueza cultural que sostuvo en alguna medida y aún sostiene la vida de los quinchinos y de los chilotos.

Desde 1826, y por lo menos hasta el periodo entre 1960 y 1980, Chiloé conformó un *cluster* cultural con estrategias económico-culturales heredadas de la fusión entre la población originaria (williches, veliches, chonos, cuncos, etc.) y los nuevos habitantes europeos. Según Mansilla, 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 a 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 e 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 (Mansilla, 2007). Esta configuración histórica y social es la que se enfrenta a la modernización capitalista de la mano de la industria del salmón a partir de la década de 1980.

## 4.2 Quinchao en el Mar Interior de Chiloé

La comuna de Quinchao es una de las más emblemáticas del mar interior de Chiloé. Su composición como archipiélago dentro de un archipiélago la hace especial. Las islas que componen la comuna son las únicas que no están asociadas a una comuna en la Isla Grande (como Laitec, el archipiélago Butachauque, Coldita, etc.), siendo consideradas una de las zonas más representativas de la identidad chilota. Según el investigador italo-chileno Alberto Trivero Rivera:

La isla de Quinchao y su archipiélago son el verdadero corazón del Chiloé tradicional e indígena: lo es hoy, en cuanto en las islas que lo componen, sobre todos las menores, es donde mejor se conserva el patrimonio cultural chilote, mapuche e hispánico a la vez; lo fue antaño, en cuanto representaba la cabecera de la sociedad indígena al momento de la conquista castellana, una sociedad ya entonces mestiza en cuanto resultado del encuentro y mezcla entre los *cunco* del norte, etnia de origen canoera pero de lengua y cultura mapuche y los preexistentes *chono*, nómadas del mar, tal vez los primeros pobladores del archipiélago chilote” (Trivero, 2003).

Quinchao cuenta hoy con dos colegios que contemplan desde educación básica hasta educación media científico-humanista y técnica, con carreras asociadas a las industrias activas en la zona. En el Liceo Insular de Achao se imparten especialidades relacionadas con la agricultura, acuicultura, así como manipulación y manufactura de alimentos. La especialidad relacionada con la acuicultura data del año 1993 y fomenta la inserción laboral de los jóvenes egresados en las industrias de acuicultura en cualquiera de sus formas, es decir tanto el cultivo de moluscos como el de salmones.

En el área de la salud, Quinchao cuenta con un Hospital tipo 4<sup>28</sup> en Achao, 9 postas de salud rural y un Centro Comunitario de Salud Familiar (CECOF)<sup>29</sup> en la isla de Apiao. El centro más cercano de alta complejidad se encuentra en Castro. En situaciones que se necesite, el paciente puede ser trasladado en menos de una hora al hospital de la ciudad de Castro, todo esto gracias a los esfuerzos realizados para mejorar la conectividad mediante la construcción de caminos.

---

<sup>28</sup> Establecimiento de baja complejidad con menos de 100 camas de dotación, ubicado en localidades urbano-rurales de más de 10.000 habitantes con un área de influencia no superior a 30.000 habitantes.

<sup>29</sup> Presenta una base comunitaria en su origen y desarrollo y atiende a una población bastante pequeña, de entre 3.500 y 5.000 habitantes. Esta baja cobertura poblacional responde al objetivo de lograr una mayor focalización de los servicios del Sistema Nacional de Servicios de Salud (SNSS), incrementando la capacidad de respuesta de la atención primaria a través de un contacto más cercano y participativo con los pacientes y sus familias.

## ILUSTRACIÓN 2: EMBARCADERO DE ACHAO



Fuente: Diego Planells, 2013

En Achaio se encuentra la gran mayoría de los establecimientos de expendio de comidas y bebidas, así como los almacenes, mercados particulares y supermercados. Estos últimos reciben gran demanda en los días de recorrido, atendiendo las necesidades de los isleños. Estos buscan comprar productos al por mayor, para así no quedar desabastecidos por un eventual temporal. Sacos de harina, afrecho, afrechillo, bebidas, abarrotos, azúcar y mate son los más demandados. Los supermercados cuentan con un servicio de flete que lleva los productos hacia la rampa, en donde los esperan los propietarios. En el muelle hay, también, hombres que ayudan a transportar la pesada carga los últimos metros. Como se puede ver en la fotografía, los botes se ubican en paralelo, por lo que para llegar que está más lejano a la rampa, hay que atravesar caminando los otros botes.

TABLA 3: SERVICIOS BÁSICOS (HASTA EL 2015)

Islas	Servicios					
	Colegio	Posta Rural	CECOF	Carabineros	Agua Potable	Suministro eléctrico (No conectados al Sistema Interconectado Central)
Llingua	X	X				X
Lin-Lin	X	X				X
Cahuach	X	X				X
Quenac	X	X		X		X
Meulín	X	X				X
Teuquelín						X
Alao	X	X				X
Apiao	X	X	X			X
Chaulinec	X	X				X

TABLA 4: ACTIVIDADES PRODUCTIVAS

Isla	Actividades productivas				
	Ganadería	Cultivo papas	Recolección	Pesca	Salmonicultura
Llingua	X	X	X	X	
Lin-Lin	X	X	X		X
Cahuach	X	X	X		
Quenac	X	X	X		
Meulín	X	X	X		
Teuquelín	X	X	X		X
Alao	X	X	X		
Apiao	X	X	X		X
Chaulinec	X	X	X		

La población de las islas de Quinchao es eminentemente campesina, presentando diferencias de una isla a otra en cuanto a su composición étnica, población y actividades económicas. A continuación, veremos las principales transformaciones ocurridas en estas comunidades a raíz de la modernización capitalista ocurrida luego de la llegada de la salmonicultura al archipiélago.

### 4.3 La modernización capitalista y la presencia de la salmonicultura en Chiloé

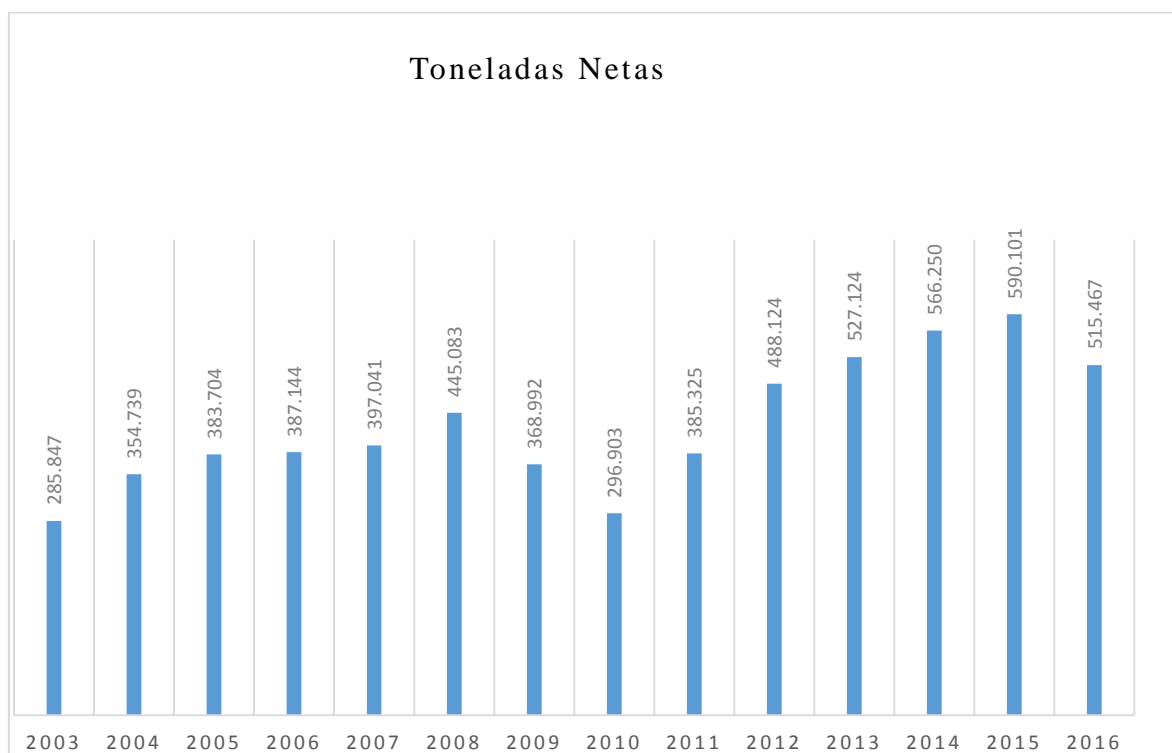
La modernización del archipiélago de Chiloé cobró un renovado impulso con el desarrollo de la producción industrializada de salmón destinado a la exportación. Con esta industria vino aparejada una creciente migración, desarrollo del comercio, de redes viales e infraestructura, así como del turismo y una mayor presencia del Estado en el territorio.

La salmonicultura entra en la escena chilena por primera vez en 1969<sup>30</sup>, en un esfuerzo mancomunado del gobierno de Eduardo Frei Montalva y el Estado japonés buscando industrializar el proceso de cultivo para la comercialización de ese pez (Amtmann & Blanco, 2001). Éste va a ser el único intento estatal para participar en la industria. Todos los emprendimientos posteriores tienen como protagonistas a inversionistas privados, apoyados fuertemente por el Estado chileno. En el año 1979 se instalan las primeras empresas para la producción industrial de salmónes en Chiloé. De esta manera se comienzan a solicitar concesiones marítimas en los privilegiados canales del archipiélago de Chiloé. Pero es solamente hasta 1986 que la industria toma fuerza y se instalan numerosos productores y centros de cultivo.

---

<sup>30</sup> SalmónChile describe un intento anterior para establecer un cultivo de salmónes en Chile. Entre los años 1850 y 1920 se trajeron ovas desde Hamburgo hacia Rio Bueno, en la Quinta región. Intento infructuoso, que no produjo las rentabilidades necesarias y que tuvo recién sus primeras réplicas en 1969. También se menciona: “en 1914 se creó la segunda piscicultura en la localidad de Lautaro (650 kilómetros al sur de Santiago), que tuvo como objetivo introducir diferentes especies de salmonídeas entre los 30° y 42° de latitud sur. En 1946, en dicha piscicultura se desarrollaron las primeras ovas de salmón del Atlántico (*Salmo salar*), y de la trucha café (*Salmo trutta*). Los ejemplares provenientes de esta piscicultura constituyeron la base de la introducción de especies salmonídeas en los ríos y lagos del sur de Chile y de la Patagonia” (SalmonChile, 2014)

GRÁFICO 1: EXPORTACIONES CHILENAS DE SALMÓN Y TRUCHA



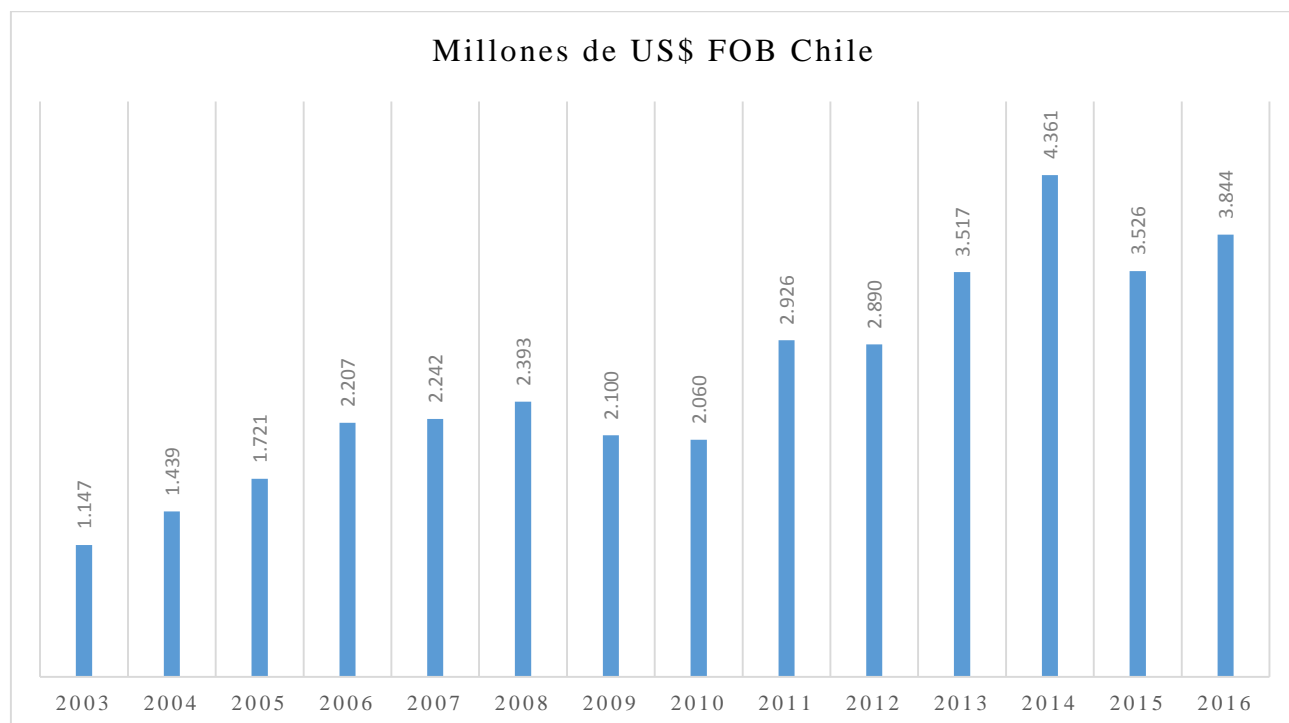
Fuente: Salmonchile

A partir de 1986 la industria salmonera creció, aprovechando las condiciones que presenta el territorio nacional desde Puerto Montt hacia el sur, más de 1.500 kilómetros de islas, resguardado por canales y bahías con aguas limpias y fértiles en una zona que carecía de una industria importante. Condiciones geográficas que, sumadas al incentivo a la inversión en industrias extractivas, permitieron a Chile posicionarse como el segundo productor de salmón del mundo, después de Noruega.

La salmonicultura chilena se presenta a sí misma con cifras de éxito rotundo, principalmente por el crecimiento sostenido en la producción y en las ventas que ha experimentado. La participación de la producción nacional en el mercado mundial ha crecido hasta posicionarse como el segundo país productor de salmónes, con un 40% para Noruega y del 38% para Chile, según cifras de SalmonChile (SalmonChile, 2014). Las progresiones en las toneladas de exportación y de los millones de dólares en ganancias sostienen la posición chilena como potencia salmonícola. Esto ha llevado a que, como sostiene Beatriz

Bustos, la industria se perciba a sí misma como la salvadora de una región condenada a la pobreza, cómo el conquistador de la última frontera que lleva progreso y civilización a este lugar olvidado (Bustos, 2012). En la cena anual de SalmonChile en el año 2008, César Barros, el presidente de esta agrupación de productores, comparó a la industria con Pedro de Valdivia. La labor de los españoles en la conquista del Nuevo Mundo funciona como la primera “influencia civilizadora” y la de los salmoneros en la Xª Región, específicamente en Chiloé, la segunda (o por lo menos así ocurre en su imaginario).

GRÁFICO 2: EXPORTACIONES CHILENAS DE SALMÓN Y TRUCHA



Fuente: Salmonchile

La industria se abastece de una gran cantidad de capital privado, generando considerables ganancias para los empresarios involucrados. A pesar de esto, la riqueza de las empresas no ha significado una mejora para la totalidad de la región. Por ejemplo, si comparamos los niveles de pobreza de la Región de los Lagos con la de Los Ríos, veremos la sectorizada influencia de la salmonicultura. La Región de Los Ríos tiene un índice del 20% de pobreza, superior al 15% nacional, y la Región de los Lagos tiene un 14%. Para entender esta comparación hay que considerar que la Región de los Ríos formó parte de la Región de

los Lagos durante las mejores décadas de auge salmonero, hasta el 2007. Esto no se reflejó en el desarrollo de esta zona, si no que se quedó en la zona de influencia directa de la salmonicultura que es, principalmente, el archipiélago de Chiloé y la capital regional, Puerto Montt.

De este modo, el Estado de Chile ha potenciado a las industrias establecidas en el archipiélago mediante una estrategia económica que impulsa la exportación de materias primas, entendiendo que el motor de la economía es la inversión privada. Durante la crisis del virus ISA, el Estado chileno, mediando a través del subsecretario de pesca, Felipe Sandoval<sup>31</sup>, prestó a las salmoneras 450 millones de dólares para evitar la posible desintegración de la industria. Esta crisis, que en su mayoría fue causada por el descuidado manejo sanitario, entre otras acciones irresponsables (Bustos, 2012), fue superada con ayuda del Estado. Las empresas salmoneras establecieron así, un estrecho lazo con el Estado chileno que les dio otro envite al modificar, en el año 2009, el estatuto jurídico de las concesiones de acuicultura. A partir de ese momento, dichas concesiones podían ser hipotecadas por los propietarios para saldar sus deudas con la banca, es decir las transformaron las concesiones marinas en una mercancía.

A pesar de la influencia en el desarrollo y el impulso modernizador, la salmonicultura chilena ha probado ser sorprendentemente frágil en su funcionamiento, requiriendo de importantes apoyos estatales, financieros, y de políticas públicas para consolidarse y hacer frente a las crisis de la industria<sup>32</sup>. Como sea, tanto la economía como la política y los

---

<sup>31</sup> Hoy, Sandoval es el presidente de SalmonChile, agrupación de carácter privado que reúne a los productores más importantes.

<sup>32</sup> Muy recordados son los tres años que desde el 2007 hasta el 2009 tuvieron pendientes a todos los chilenos de los destinos de la industria. Más recientemente, Chiloé y sus habitantes atravesaron una catástrofe ambiental en donde la salmonicultura fue sindicada como una de las principales causas por los movimientos sociales involucrados. Entre el 10 y el 26 de marzo de 2016, previa autorización de la Dirección General de Territorio Marítimo y Marina Mercante (DIRECTEMAR), se arrojaron al mar más de 4.500 toneladas de salmones muertos a 138 kilómetros de las costas de Ancud. Las voces de los expertos, sin embargo, sugieren que la marea roja responde a una multiplicidad de factores, y no a la responsabilidad directa de la industria salmonera. El Colegio de Biólogos de Chile, sostiene que no existe evidencia científica para soportar la hipótesis sobre la directa responsabilidad del vertimiento de salmones con la marea roja que afectó al archipiélago. Sin embargo,

procesos culturales del Chiloé contemporáneo son directamente dependientes de los vaivenes de la industria salmonera, ya sea por los puestos de trabajo que se crean con su auge y se destruyen con sus crisis, por la migración, la urbanización y las políticas públicas (en obras públicas, conectividad, salud, educación, etc.) asociadas a este desarrollo.

---

esto no ha sido recogido por los movimientos sociales, políticos y ciudadanos que mantuvieron vivas las protestas durante el 2016. Estos reciben con recelo los argumentos provenientes de estas comunidades científicas, así como del Estado, aduciendo que mientras no existan estudios serios e independientes sobre la ponderación de cada uno de los factores involucrados, no se podrá descartar con certeza la magnitud de la influencia de la salmonicultura en la marea roja (Urquieta, 2016). Sin embargo, y muy a pesar de que existieran certezas científicas e inequívocas que exonerara de toda responsabilidad a la industria salmonera de la crisis del 2016, el historial de los productores está manchado. Las denuncias realizadas a lo largo de los más de 30 años de funcionamiento de la salmonicultura, sustentada en numerosos informes sobre los perniciosos efectos de la contaminación derivada del funcionamiento de los centros de cultivo en el mar interior de Chiloé, se han cristalizado como parte importante de la evaluación presente que se hace del funcionamiento de la industria, y por lo tanto, parte de la visión de los chilotes de la salmonicultura y su aporte al archipiélago.



ILUSTRACIÓN 4: VISTA SATÉLITE DE LAS JAULAS DE ENGORDA, QUINCHAO.



Fuente: Google Maps.

La salmonicultura no tiene la misma presencia en todos los rincones del archipiélago. Quinchao no es la comuna con mayor desarrollo salmonícola de la provincia, pero de igual modo su presencia es palpable. Como podemos ver en la imagen 2, el mar entre las islas de la comuna de Quinchao está ocupado por numerosas concesiones acuícolas de todo tipo, no sólo de salmonicultura. Las aguas del Golfo de Ancud son muy ricas en nutrientes, así como lo suficientemente calmas para un proceso delicado como lo es la salmonicultura o la mitylicultura. Sin embargo, la importancia de la salmonicultura hace que estas concesiones revistan mayor importancia que los de la industria de los mitylidos.

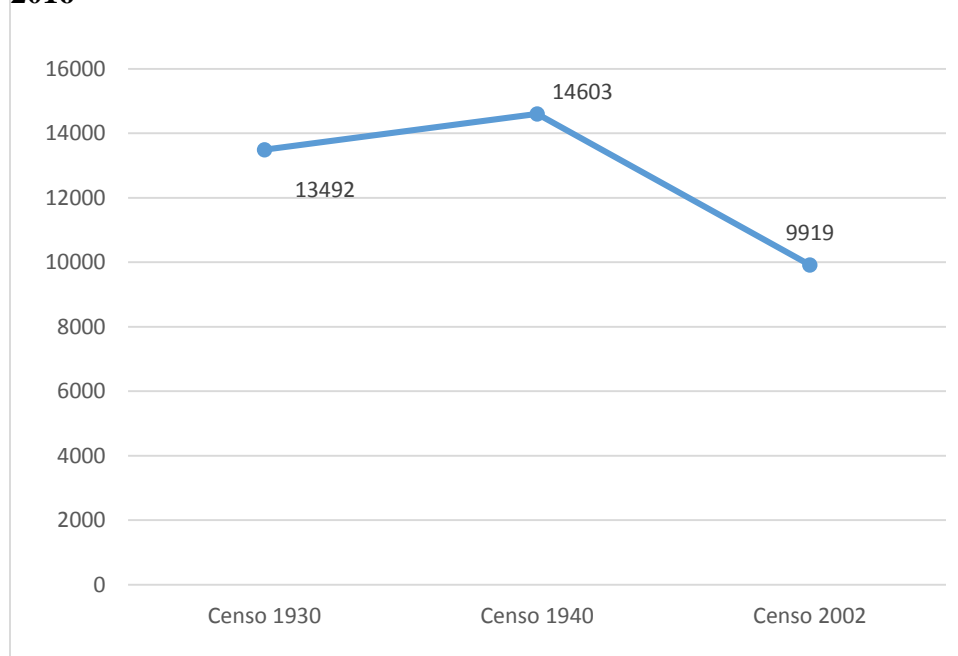
Las relaciones de la industria salmonera con su entorno cultural e institucional son complejas. El diseño de la tributación en Chile les permite tener sus oficinas centrales en otras ciudades (como Puerto Montt o Santiago) en dónde realizan los pagos de los impuestos. Es decir, Quinchao no percibe beneficios tributarios de estas industrias, y los habitantes que no trabajan para las salmoneras tampoco se ven beneficiados directamente por el desarrollo de ésta. Aún así, la salmonicultura impacta de una manera global en el territorio de diversas maneras. Tal vez el impacto más evidente de este proceso de modernización sea la creciente migración desde las islas del mar interior de Chiloé a los centros urbanos de la Isla Grande, la cual obliga a la recomposición de la economía campesina local.

#### 4.3.1 La salmonicultura y el trabajo asalariado en Chiloé

Como hemos visto, la migración ha sido un elemento presente desde larga data en la sociedad chilota. Tradicionalmente, la migración en Chiloé era de carácter circular, teniendo como componente el retorno al archipiélago (Fundación Superación de la Pobreza, 2016). Algunos chilotes regresaban a sus islas y construían su vida en ellas con lo ganado en las estancias o trabajos de temporada. Salían buscando obtener recursos que no se podían conseguir mediante el trabajo agrícola ocupándose como asalariados, mientras las esposas y los hijos mantenían los otros elementos de la economía tradicional. El dinero servía para construir, comprar terrenos, animales, semillas, abarrotes, etc., constituyendo la mayor fuente de dinero para la familia en el año. Sin embargo, año a año, esta práctica se va haciendo

menos común. En la actualidad, quienes salen rara vez vuelven a las islas. Los jóvenes migran de las islas para estudiar, accediendo a un conocimiento que les permite obtener empleos asalariados más allá de sus islas o del archipiélago.

**GRÁFICO 3: POBLACIÓN DE LAS ISLAS DEL MAR INTERIOR DE CHILOÉ, 2016**



Fuente: Fundación Superación de la Pobreza, 2016

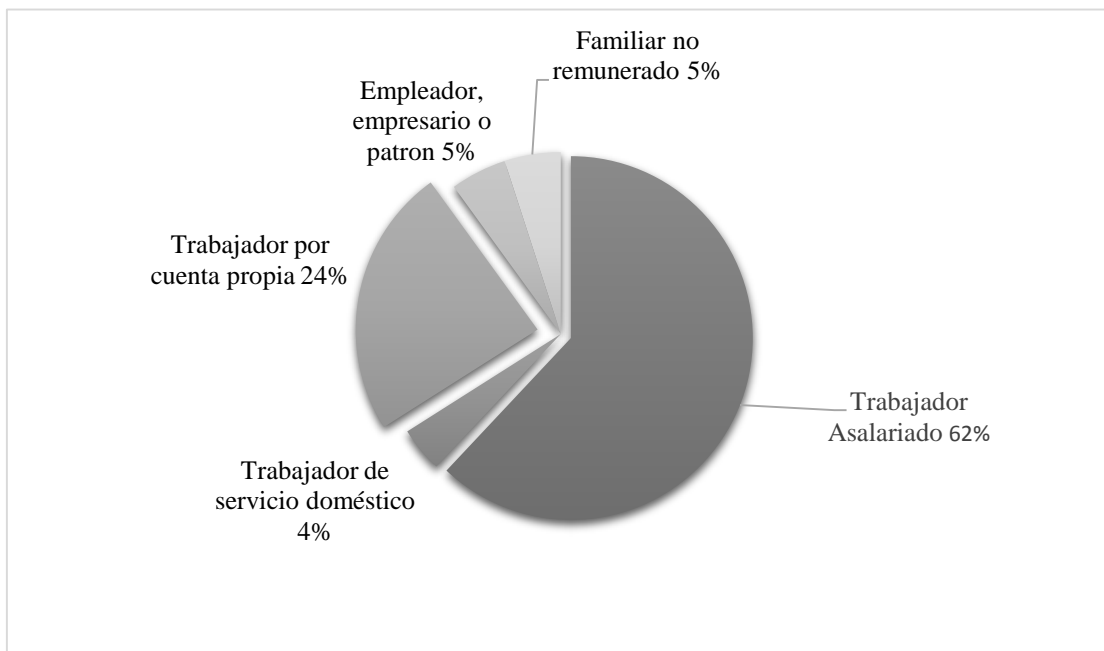
La población está migrando progresivamente desde las islas del mar interior del archipiélago, situación reconocida por el INE que registra este fenómeno en un instructivo que entrega a las municipalidades para manejar los datos del Censo. Este informe señala que “la migración de las islas del Archipiélago es debido a la crisis salmonera que afectó la región”, agregando que “la población joven se traslada por Estudios Superiores” y que hay “aproximadamente 12.000 viviendas desocupadas”<sup>33</sup>. La Fundación para la Superación de la Pobreza describe la misma situación. La migración se presenta como un problema para las

<sup>33</sup> El instructivo analiza las cifras preliminares del censo 2012 en la Región de los Lagos. Éste carece de fecha y está firmado por Marcelo Álvarez Curimilla, Director Regional del INE de Los Lagos. Si bien ese censo está invalidado, no dejan de ser llamativos los datos que acá se exhiben. Se dice que la migración es un proceso fuerte, y que es producido por la crisis de la salmonicultura, así como por la búsqueda de educación superior, desconociendo que el proceso migratorio es constitutivo de la Provincia de Chiloé.

islas, dado que la pérdida de la fuerza de trabajo desencadena una crisis en la economía campesina.

En la actualidad, la migración laboral es evidente y responde a las influencias de la salmonicultura y los demás trabajos asalariados que se han puesto a disposición de los quinchainos y chilotes. Según los datos del Censo del 2002, la población económicamente activa de Quinchao está compuesta mayoritariamente por trabajadores asalariados, quedando un 24% de la población activa dedicada a trabajo por cuenta propia. Esta cifra contiene cierto sesgo ya que toma en consideración a la población de la isla grande de Quinchao, y por lo tanto al núcleo urbano de Achao. Cuando miramos más de cerca las ocupaciones de las islas del mar interior, los porcentajes varían significativamente.

GRÁFICO 4: ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN LA COMUNA DE QUINCHAO

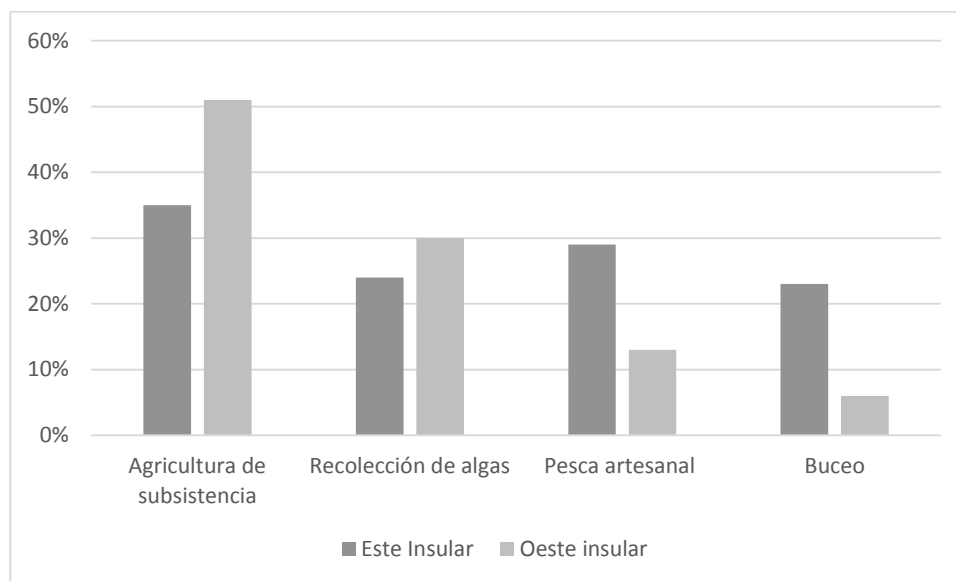


Elaboración propia en base a datos del Censo 2002

La Fundación Superación de la Pobreza (2016) realiza un estudio centrado en las islas del mar interior: Lin Lin, Llingua, Meulín, Alao, Apiao, Quenac, Cahuach, Chaulinec y Teuquelín fueron parte de la muestra. Los autores reconocen dos grupos de islas, agrupadas

en el eje Oeste y el eje Este. Aquellas pertenecientes al primer eje están ubicadas más cerca de la isla grande de Chiloé y las otras más cercanas a la Cordillera de los Andes. Las islas de Quinchao son parte del eje Oeste y presentan una vocación claramente campesina.

GRÁFICO 5: IMPORTANCIA DE LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN LA ECONOMÍA DEL MAR INTERIOR DE CHILOÉ



Fuente: (Fundación Superación de la Pobreza, 2016)

Como podemos apreciar en el gráfico, las islas de Quinchao siguen dependiendo mayoritariamente de las estrategias tradicionales. La agricultura, la recolección de algas, por ejemplo, aún sostienen a la población de las islas de Quinchao, contrastando con lo que ocurre en Achao y en los territorios urbanos de la comuna. El hecho de que más de la mitad de la población declare trabajar asalariadamente significa que una parte importante de la fuerza de trabajo está ubicada en los centros urbanos, dejando a los campesinos en las islas menores.

Las consecuencias de lo anterior tienen como primera manifestación la reducción de la fuerza de trabajo familiar en el mundo campesino de Quinchao. Esta se ha visto fuertemente afectada debido a que la mayoría de los empleados asalariados son principalmente personas jóvenes o de mediana edad, dejando a los más viejos a cargo de las labores agrícolas. Así, “la Región de Los Lagos pasó en 11 años, a partir de 1985, de ser una región silvoagropecuaria a una región preponderantemente acuícola”, resultando en una

reconversión productiva que apartó al trabajador del campo (Amtmann & Blanco, 2001). Los campesinos jóvenes comenzaron a participar de la economía asalariada (principalmente ligada a la salmonicultura), migrando hacia las zonas en desarrollo, como Quellón. Como ejemplo, se estima que el año 2008, 50 mil personas (35mil directos y 15mil indirectos) dependían económicamente de la salmonicultura (Carreño, 2010). Por su parte, SalmonChile sostiene que, en el año 2015, 71.178 personas dependían directa o indirectamente de la salmonicultura (SalmonChile, 2015). Este escenario reviste consecuencias económicas y socioculturales de gran importancia en la población de Quinchao.

No necesariamente incompatible con la actividad campesina, el trabajo asalariado se transforma hoy en día en la ocupación exclusiva, tal y como ocurre en otros centros urbanos de Chile. Esta sustitución también va acompañada de una migración hacia la ciudad o los pueblos cercanos a las islas de Quinchao. Las tasas migratorias cada vez mayores, van reduciendo la cantidad de habitantes en las islas de Quinchao, haciendo más difícil la mantención de una economía agrícola. Las nuevas generaciones optan por insertarse en el mercado laboral y migrar a la ciudad antes que mantenerse en las bucólicas islas de donde provienen. De manera que el primer gran impacto de la modernización capitalista en Quinchao ha sido la atracción de mano de obra a los centros urbanos y otras zonas del archipiélago donde hay oferta de trabajo asalariado y acceso a servicios y bienes de consumo propios de la vida moderna. Esta migración ha implicado un distanciamiento y la reconfiguración de los lazos afectivos con los parientes, las comunidades de origen y el territorio de pertenencia. En este mismo sentido, el segundo impacto de este proceso modernizador es la transformación en los modos de habitar y circular por los espacios terrestres y marítimos, los cuales también significan una modificación radical de la sociabilidad y los vínculos sociales considerados tradicionales.

## 4.4 Las transformaciones de la economía campesina de Quinchao

La economía insular, basada en la agricultura de subsistencia, la pesca, la recolección de orilla y la migración estacional, fuertemente influida por una cosmovisión sincrética y una cultura indígena que modeló las mentes de los chilotes, derivó en un modo de vida fácilmente reconocible que se mantuvo por los 200 años de historia de la república hasta la llegada de la salmonicultura. En la actualidad, la agricultura y la ganadería continúan representando gran parte de la economía local destinada principalmente al consumo doméstico. Hoy el comercio de los productos agrícolas producidos en Quinchao es menos frecuente que hace 20 años, sin embargo, genera dividendos significativos, aunque pequeños, para el presupuesto familiar rural. La agricultura es la práctica más extendida dentro de las islas, seguida muy de cerca por la ganadería, actividades que, como mencionamos arriba, están destinadas principalmente al autoconsumo. Si observamos la línea que grafica la actividad pesquera, veremos que es especialmente significativa la baja participación de ésta en la economía local de una población que habita un archipiélago. Sin embargo, esto no debería sorprendernos. Como hemos visto, la economía de Quinchao responde al legado de la actividad evangelizadora en los tiempos de la colonización. De esta manera, se puede ver la herencia jesuita y franciscana, las cuales consolidaron la agricultura chilota absorbiendo de manera completa la actividad económica chona, ligada a la pesca. En el pasado, los quinchainos estaban ligados a una economía de bordemar<sup>34</sup> (Pandolfi, 2016; Trivero, 2003; Urbina, 1983; Hayward, 2011). La pesca se realizaba mayoritariamente con corrales, que requerían de un espacio de bordemar particular así como de la técnica constructiva. Esto no era posible en todas las islas o en todas las playas, por lo que la recolección de orilla se presentaba como una práctica más masiva.

El éxito de las misiones se ve hoy en día. Las misiones jesuítas y posteriormente las franciscanas cimentaron a una población culturalmente alejada de la pesca, centrando sus esfuerzos en que la población de gentiles adoptara la agricultura como ocupación principal. Los chonos que alguna vez ocuparon las islas de Chaulinec y Apiao no dejaron rastros visibles de su economía pesquera y nómada, fundiéndose con la cultura chilota. Por lo tanto,

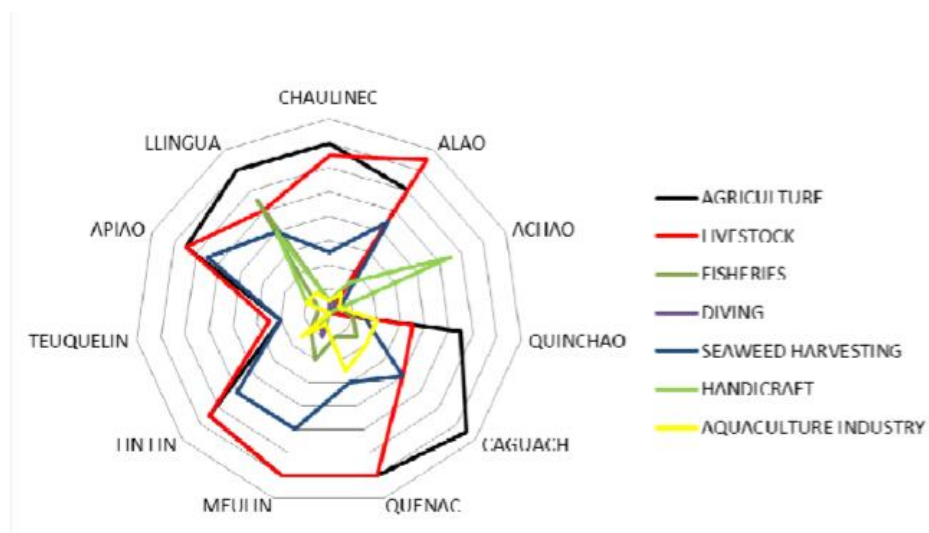
---

<sup>34</sup> Es ese espacio que no es ni mar ni tierra, que está en constante cambio con las mareas.

la relación de los quinchainos con la pesca en mar abierto, como lo hicieron los chonos, no resistió las presiones misioneras y quedó desterrada de sus prácticas económicas. Mas bien el mar se vivía como un medio por dónde los antiguos se aventuraban para llevar el fruto de la tierra y del bordemar a otras zonas del archipiélago, estableciendo amplias redes de intercambio. Para los misioneros, el sedentarismo y la agricultura representaban las características de una población civilizada. Los jesuítas en un primer momento y los franciscanos, en un segundo momento, se propusieron eliminar el estilo de vida nómade. El nomadismo y en consecuencia la pesca, eran percibidos como obstaculos para las misiones. Vimos más arriba que los esfuerzos de los misioneros cimientaron la construcción de una población sedentaria y ligada a la agricultura y a la recolección de orilla.

Como hemos visto, los viajes marítimos de intercambio se han ido perdiendo a través de los años, quedando hoy únicamente quienes pueden costearse la compra y mantención de una embarcación. La agricultura y el ganado son mantenidos principalmente para el consumo personal y no para el mercado. A pesar de que hoy en día la salmonicultura representa un pequeño porcentaje del trabajo de los residentes de la comuna de Quinchao, su importancia en la transformación histórica del archipiélago ha sido profunda.

GRÁFICO 6: ACTIVIDADES PRODUCTIVAS DE LAS ISLAS DE QUINCHAO



Fuente: Hidalgo, Ther, Saavedra & Díaz (2015). Fig. 1

Como podemos ver en el gráfico 2, la agricultura y la ganadería son las principales actividades productivas de las islas. Estos datos representan la persistencia del estilo de vida agrícola que se consolidó en Quinchao y Chiloé. El trabajo agrícola en Quinchao se compone principalmente de cultivo de papas, avena y trigo, y la crianza de ovinos, bovinos y porcinos. La recolección de algas se suma con fuerza desde hace 20 años y se transforma en un ingreso que, en muchos casos, representa casi el total del dinero que maneja el núcleo familiar durante el año. El pelillo (*Gracilaria chilensis*), la luga negra (*Sarcothalia crispata*) y la luga roja (*Gigartina skottsbergii*) son las principales especies explotadas. Iván, un isleño de Chaulinec, nos relataba que, en un principio, cuando aparecieron los compradores para las algas, los campesinos veían con malos ojos a quienes dedicaban su tiempo a esto (principalmente ancianos a quienes se les hacía muy pesada la cosecha y jóvenes que no estaban interesados en ellas) y se referían a la recolección como el trabajo de los flojos. De hecho, la llegada de los compradores de algas fue recibida con escepticismo. ¿Quién habría pensado que algo considerado sin ningún valor por muchos años tendría el día de mañana a una gran cantidad de isleños recogiéndola de la playa? El “chilote de verdad”, decía Iván, debía tener su papal para que el fruto de su trabajo llegara a la mesa de su familia todos los días (Entrevista, 17/9/2012, Isla Chaulinec).

La idea del “chilote de verdad” está ligada a la oposición que se presenta hoy con la modernidad. El pueblo se vislumbraría como un espacio en donde el papal y el trabajo familiar no tendrían cabida. Estos dos elementos se traducen a un tipo de trabajo que a su vez sería el sostén de la identidad chilota. También aparecen como las instancias de interacción que generarían el vínculo social, el lazo social chilote. La familia y el trabajo familiar giran en torno a las etapas del trabajo agrícola, como de igual manera lo hacen los lazos de solidaridad construidos entre los vecinos.

Para los agricultores más antiguos, el trabajo en el campo es fundamental. Es una actividad fuertemente ligada a la identidad local, marcando una frontera con los “del pueblo”. Entendemos entonces por qué la recolección de algas generó resistencia en los primeros años: significaba reemplazar el trabajo agrícola. Sin embargo, la recolección de algas tuvo una rápida expansión e igualmente veloces consecuencias. El dinero obtenido a través de la venta

de las algas permitió a algunas familias dejar la agricultura de subsistencia como principal ocupación, pasando a ser compradores de productos agrícolas. Según una entrevistada, un buzo alguero podría llegar a reunir \$6.000.000 de pesos en una temporada. Y cómo vimos más arriba, esta suma de dinero sobrepasa con creces el presupuesto de las familias del Mar Interior de Chiloé. Sin duda, esto significa un gran cambio en las dinámicas productivas y sociales, de las cuales surgen nuevas lógicas económicas y culturales.

Sin embargo, como el campesino es primero negociante y después folklorista, al darse cuenta de que se podía equilibrar ambas ocupaciones (lo nuevo con lo tradicional), y ya que el alga suministraba grandes cantidades significativas, algunos agricultores dejaron sus prejuicios y se los vio agachados en la playa al amanecer recogiendo las algas. En muchos casos el papal se mantuvo, pero redujo su tamaño. Después de todo, gracias al dinero de las algas, se podía comprar si faltaba.

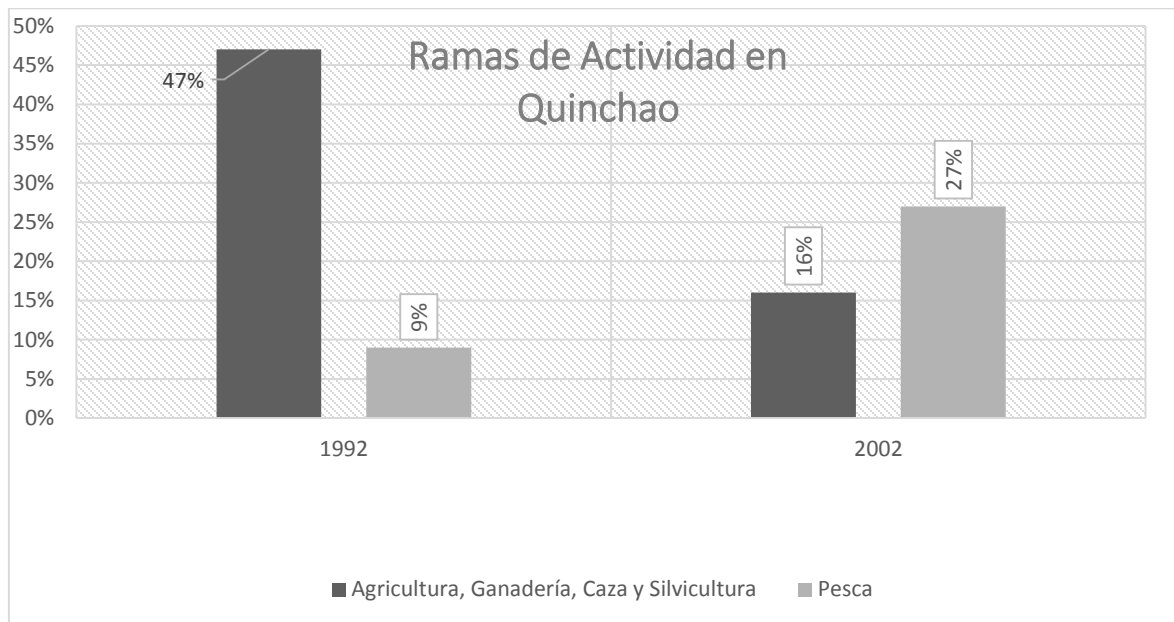
A sus 55 años, Iván ya no siembra papas. A pesar de tener la fuerza necesaria, las herramientas indicadas (todas las que se necesitan para las tareas agrícolas, forjadas por él mismo en su fragua), entre 40 y 50 has. de tierra cultivable y los recursos para hacerlo (herencia de su padre), prefiere recoger algas, criar ovejas y pasar el tiempo libre alejado del güalato<sup>35</sup>, buscando trabajo en construcción o reparación de los cercos para el ganado.

Las consecuencias del aumento del trabajo asalariado, es decir el hecho de que la población de la comuna se haya reconvertido económicamente hablando, ha traído consigo numerosos efectos. Por un lado ha ido acompañado de una disminución de la cantidad de personas dedicadas a la agricultura y ganadería, a pesar de la presencia del Instituto del Desarrollo Agropecuario (INDAP), institución estatal que busca apoyar y fomentar la producción campesina.

---

<sup>35</sup> Herramienta agrícola con dos puntas opuestas (una de ellas similar a una lanza) que sirve para abrir surcos, remover la tierra y cosechar los tubérculos. En Chiloé es la herramienta por excelencia en la cosecha de las papas.

GRÁFICO 7: RAMAS DE ACTIVIDAD EN QUINCHAO



Fuente: Elaboración propia en base a datos del INE (1992-2002).

Debido al aumento de los trabajadores asalariados y de la consecuente disminución de los trabajadores por cuenta propia, el esfuerzo dedicado a la labor agrícola ha decaído drásticamente. La progresiva proletarización del campesinado en Quinchao es una realidad. La explosiva e invasiva aparición de otras fuentes laborales como la salmonicultura, las plantas de conservas, las faenas de la construcción, etc., están reemplazando al sistema agrícola. La actual agricultura de subsistencia con poco o nulo excedente es un producto reciente. Se origina hace unos treinta años atrás, coincidiendo con el proceso de globalización, y se expande como la forma más común de trabajo agrícola en las islas de Quinchao.

La ganadería, por otro lado, se fue convirtiendo en una actividad destinada a generar recursos. La cría de ovinos es una práctica muy extendida por el archipiélago de Quinchao, siendo parte de las tareas de casi todas las familias de las islas. Ya en el mes de noviembre los más *crecidos* son *carneados* (como se dice en la zona) y destinados a la venta, hasta por 50 mil pesos cada uno. La mayoría de estas ventas se realizan en el mercado informal, ya que

los productores no cuentan con las certificaciones necesarias para vender a los mercados formales.

El mercado ganadero no se queda únicamente en los ovinos y caprinos, los bovinos también tienen importancia. Estos son más caros que los corderos y requieren mayores cantidades de alimento, así como en espacio disponible para su correcto desarrollo. Siendo alimentado con pasto de pradera se dice que un bovino necesita alrededor de 1 ha para mantenerse. Es por esto que al momento de decidir qué animal criar, la mayoría se inclina por los caprinos y ovinos. Éstos son los animales que se tienen pastando en praderas, generalmente lejos del hogar. Una práctica muy común en las islas de Quinchao es mantener en las cercanías de la residencia aves de corral y cerdos. Las primeras son utilizadas para obtener huevos, así como para el consumo de su carne. El cerdo, por su parte, tiene otro propósito que convive con su estatus de animal para alimento o venta. Los porcinos son utilizados para la eliminación de desechos orgánicos. Todas las sobras de comida, las cascaras de papas, de zanahorias, cebollas, etc., son separadas para la comida del cerdo.

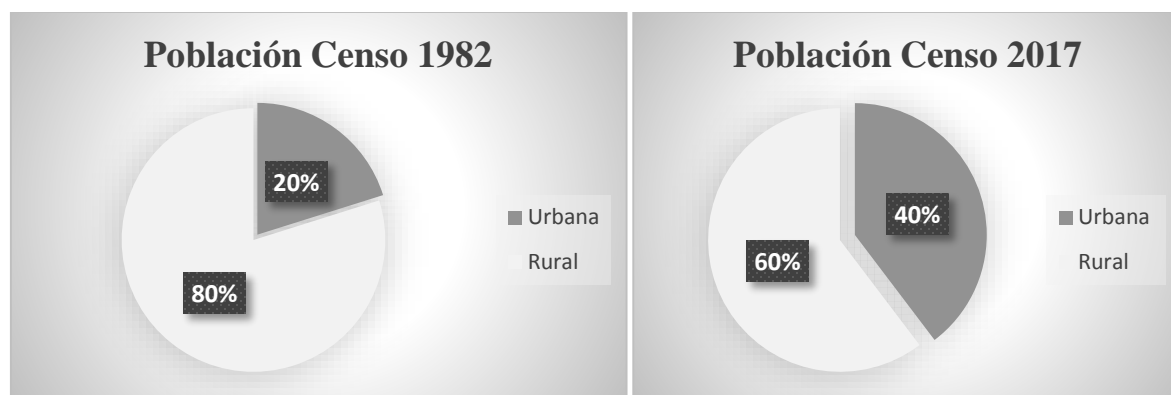
De manera que la economía de las islas del archipiélago de Quinchao es eminentemente agropecuaria. A pesar de ello, la agricultura, principal actividad económica campesina, está en franco retroceso.

#### 4.4.1 La agricultura; ¿Rumbo a la desaparición?

La antes mencionada disminución de la población de Quinchao está íntimamente relacionada con el declive de la actividad agrícola. Si analizamos un poco más profundamente la cifra de variación intercensal, 1982 – 2017, podemos observar que la principal disminución está en población rural, la que cae un 32% llevando a una inevitable reducción del esfuerzo agrícola. En contraste, la población urbana de Quinchao aumenta un 75%. Estas variaciones son alimentadas por la modernidad capitalista. Ésta impulsa la migración hacia los centros urbanos y hacia las labores asalariadas. Esto conlleva la disminución de la población y la rearticulación de los circuitos de relaciones económicas y vínculos sociales que caracterizaban a Chiloé, viéndose en la obligación de adaptar las

labores al nuevo escenario de falta de mano de obra, de escasez de mercados y de monetización de la vida. No es únicamente un fenómeno demográfico o económico, tiene importantes repercusiones a nivel sociocultural.

GRÁFICO 8: POBLACIÓN DE QUINCHAO COMPARADA.



Fuente: Elaboración propia en base datos INE, Censo 1982 y 2017.

No obstante, la fuerte vinculación actual del quinchaino con el trabajo asalariado, hay un pequeño núcleo campesino que ha permanecido (no sabemos si por obligación o por decisión) a través de las décadas de influencia de la salmonicultura. A pesar de esto, podemos estar seguros de que los años venideros serán difíciles. Los campesinos de Quinchao han intentado adaptarse a las nuevas dinámicas tras la llegada de la salmonicultura, pretendiendo obtener beneficios en algún proceso de la industria. No todos han logrado integrarse al engranaje del cultivo del salmón, por lo que este grupo ha tenido que vérselas por sí mismo. Sin embargo, en poco más de tres décadas, elementos tradicionales importantes han sufrido modificaciones muy veloces, alterando permanentemente un sistema que se mantuvo estable durante cientos de años (Salières, Le Grix, Vera, & Billaz, 2005; Amtmann & Blanco, 2001; Mansilla, 2007 y 2012). Como lo ha indicado Eric Wolf (Wolf, 1971) el campesinado tiene una capacidad reducida para adaptarse a los vaivenes de la economía mundial. Condenados a la producción de subsistencia y con predios cada vez menos explotados, los campesinos de Quinchao intentaron usar sus conocimientos tradicionales para desempeñarse en una variedad de

rubros, evitando la especialización (Salières, Le Grix, Vera, & Billaz, 2005), tal y como lo hicieron sus padres y abuelos en el pasado. Los chilotes históricamente se han dedicado a numerosas actividades. Se dedicaban a la agricultura, a la recolección de orilla; a la construcción de viviendas, bodegas o cualquier otro edificio que pudiese serles útil; son carpinteros de ribera, confeccionando sus botes, lanchas, chalupas o *dalcas*; se empleaban en labores asalariadas de temporada como la esquila, la ganadería, construcción, cosechas e incluso labores mineras en el norte del país. La novedad radicó en otro aspecto del proceso.

La llegada de la industria del salmón coincidió con un momento particularmente sensible en la economía de la zona. Los agricultores chilotes estaban enfrentando bajos precios de venta de los productos, así como también escasas ofertas para transar sus productos en los mercados locales: se trataba de una “crisis en la agricultura regional” (Amtmann & Blanco, 2001). En el gobierno del presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000) la economía de mercado y su visión de Chile como un país exportador, continuaron asentándose fuertemente en todos los rubros, incluyendo la agricultura. La idea central consistía en aprovechar las ventajas comparativas de los distintos sectores productivos, buscando reconvertir la producción, orientándola a la exportación hacia mercados internacionales. Al mismo tiempo, las fronteras chilenas se abrirían con aranceles preferenciales para productos extranjeros que competirían directamente con los productos chilenos. La idea era que los productores chilenos usaran las ventajas comparativas que ofrece la agricultura local para competir con los productos de otros países que llegarían con exenciones tributarias. Para esto el gobierno de la época diseñó un plan que buscaba la “reconversión productiva”, transformando a los productores (quienes no participaban en el mercado) en exportadores de productos con ventajas comparativas (Amtmann & Blanco, 2001).

Los burócratas de la época nunca consideraron que los campesinos no son sujetos puramente económicos que puedan adaptarse a los vaivenes del mercado. Cómo manifiesta Eric Wolf, la producción agrícola campesina está fuertemente vinculada a un imaginario cultural con una forma técnica, simbólica y valórica depurada que atraviesa su actividad social y productiva, la cual responde a la consolidación de un quehacer desarrollado a través de un lapso prolongado de tiempo perfeccionadas a través de varias generaciones (Wolf, 1971). Para participar de los mercados cambiantes, se debe adoptar, en cambio, la estrategia

de los industriales agrícolas. Y la economía agrícola de Chiloé es una actividad fuertemente ligada a la identidad local, como producto de cientos de años de depuración técnica y de asociaciones simbólicas. Por otra parte, tal y como lo sostiene Wolf, la reconversión productiva requiere la disposición de una gran cantidad de recursos para iniciar una nueva producción, recursos de los que una familia campesina no dispone. Es por esto que los campesinos no logran adaptarse al dinamismo productivo del mercado capitalista.

Teniendo claro que esta reconversión no podía hacerse de inmediato, el gobierno estableció un plazo que consideraron suficiente para que se sumaran los productores que quisieran y reorientaran sus producciones (Amtmann & Blanco, 2001). Los campesinos chilotes no pudieron o no quisieron sumarse a esta reconversión. Las nuevas demandas de productos agrícolas no solo significaban una mayor producción, sino que también un estándar de calidad que la agricultura de Quinchao no pudo satisfacer. La papa, así como los otros productos del campesinado de Quinchao, quedó fuera del mercado<sup>36</sup>. Fuera de los mercados, la producción agrícola queda enfocada, entonces, al autoconsumo (Salières, Le Grix, Vera, & Billaz, 2005).

En este escenario en que la agricultura vive momentos de fragilidad aparece la salmonicultura<sup>37</sup>. El resultado de esta estrategia de reconversión no fue la transformación productiva de los campesinos de Quinchao o de Chiloé. Ellos no se avocaron a la producción de alimentos con ventajas comparativas, sino que se mantuvieron apegados a una agricultura de subsistencia, recolección de algas en el verano y en algunos casos el trabajo asalariado de uno de los miembros del grupo familiar (Salières, Le Grix, Vera, & Billaz, 2005).

La depresión de un sector económico resultó funcional al auge del otro. La salmonicultura y la consecuente crisis en la agricultura tuvieron profundas repercusiones en las formas de entender y organizar la actividad agrícola en la zona.

---

<sup>36</sup> Mención aparte para el caso del trigo. Como pudimos apreciar en las entrevistas, la reducción (o desaparición) de su producción responde a cuestiones climáticas y de mano de obra. Las labores de cosecha y procesamiento del trigo requieren un esfuerzo que los núcleos económicos campesinos de hoy no pueden sostener.

<sup>37</sup> Esta situación es especialmente importante en una región como la de Los Lagos, que tiene un índice de ruralidad por sobre el 35%, y aún más la comuna de Quinchao, que bordea el 50% (INE, 2002)

Desde la llegada de la salmonicultura, las explotaciones campesinas han sufrido cambios en cuanto a su número y a su magnitud. Hace 60 años, la familia campesina era numerosa, los chilotes tenían como promedio 6 hijos y hace 20 años que este número disminuyó considerablemente, llegando a la mitad (2 o 3 hijos) (Salières, Le Grix, Vera, & Billaz, 2005). Estos datos revelan que los cultivos tradicionales chilotes (y también en Quinchao) son del tipo minifundio. En este régimen, cuando el padre fallecía, un gran terreno era dividido entre todos los hijos. En 1977, en Chiloé, existían 12.874 explotaciones, sobre un total de 418.580 hectáreas, dando un promedio de 32 hectáreas por explotación. El censo agropecuario de 1997 muestra un aumento de las explotaciones, 16.540 pero sobre un total de 465.490 has. y un promedio de 28 has. por explotación. Esto revela una disminución del tamaño de las explotaciones. La reducción en los tamaños de las explotaciones fuerza al agricultor a desarrollar una economía orientada al autoconsumo. En la misma línea, la cantidad de hectáreas de cultivos anuales y permanentes disminuyó desde las 20.342, en 1977 a 10.607 en 1997 (Salières, Le Grix, Vera, & Billaz, 2005). Sin embargo, lejos de seguir una tendencia, los datos del censo del 2007 nos muestran un retroceso. Las explotaciones disminuyeron a 13.800, sobre una superficie de 357.213 has., dando un promedio de 27 has. por explotación. Lo que también sufrió una disminución considerable fue la superficie dedicada al cultivo que disminuyó a 6.727 has. Esto quiere decir que en la actualidad se cultiva el 33% de la superficie total cultivada en el año 1977.

TABLA 5: SUPERFICIE EXPLOTACIONES AGRÍCOLAS EN QUINCHAO.

<b>Rangos de Superficie</b>	<b>Presencia relativa en 1977</b>	<b>Presencia relativa en 1997</b>	<b>Presencia relativa en 2007</b>
<b>&lt;10 has</b>	42,5%	50,1%	47,6%
<b>10&lt;&lt;50 has</b>	44,8%	40,8%	43%
<b>&gt;50 has</b>	12,7%	9,1%	9,3%

Elaboración propia con datos del Censo Agropecuario (INE, 2007).

La reducción del número de las explotaciones revela un cambio en el uso del suelo en la provincia de Chiloé. El sistema de traspaso por herencia, y por ende de división de la

tierra, ha sufrido una desaceleración debido al menor número de hijos herederos de los propietarios de las explotaciones. Sin embargo, esto no explica la reducción en la cantidad de explotaciones. Aventurando una hipótesis sostendremos que la migración del campo a la ciudad ha devenido en una venta de tierra a quienes se han quedado en la isla. Lo que se veía como una clara tendencia a la reducción del tamaño de las explotaciones, sufrió un revés según los datos aportados por la última medición llegando a porcentajes relativos cercanos a 1977 como pudimos apreciar en la tabla anterior. Así se configura un sector agrícola con menor cantidad de explotaciones que en 1997 con un tamaño promedio ligeramente mayor, pero con una superficie de cultivos menor. Esto a pesar de que haya aumentado la cantidad de explotaciones mayores a 10 has. y menores a 50 has. La salmonicultura y la llegada de los asalariados trajeron consigo una reducción en la población rural, en los esfuerzos agrícolas y por lo tanto en las superficies de cultivo. Como vimos, los predios no son más pequeños, pero sí menos trabajados. La que trabaja la tierra en una economía campesina es la familia, y si los hijos migran, los campos se reducen como consecuencia.

## 4.5 Aislamiento y políticas de conectividad en una comuna archipelágica

Junto con las transformaciones ocurridas en el ámbito demográfico y económico, son fundamentales las transformaciones en el modo de habitar un territorio archipelágico que impone desafíos a la creación de vínculos sociales, exigiendo destrezas marítimas y el ejercicio de la navegación para el establecimiento de contactos e intercambios.

En la época previa a la consolidación de la economía capitalista y la poderosa orientación hacia Achao, embarcaciones como el Quellón o el Rio Baker llevaban a los isleños hacia la Patagonia (o hacia el norte). Estos buques atracaban en las islas de Quenac y Chaulinec, que en aquellos años eran centros administrativos, puertos e importantes lugares de comercio o reunión, constituyendo ejes político-administrativos en el archipiélago hasta finales de la década de 1960. En los buques viajaban todos quienes buscaban trabajar en las haciendas patagónicas, ya sea por primera vez o continuando con una tradición heredada de sus padres. Así mismo, los tránsitos al interior del archipiélago se hacían en embarcaciones propias, propiciando una sociabilidad descentralizada y heterogénea al interior y entre las diferentes islas. Por esta razón, las personas que componían el tejido cultural chilote tradicional no se sentían en condición de aislamiento. Sin embargo, Chiloé hoy es reconocida por el Estado como una zona aislada.

En 1999 la SUBDERE y la Universidad Católica de Chile llevaron a delante un trabajo en el cual identificaban la situación de conectividad y aislamiento de los territorios nacionales (SUBDERE, 1999). En este estudio, la comuna de Quinchao fue considerada como aislada, dentro de la categoría de “aislamiento crítico”. Con este resultado, se hizo objetivo de políticas especiales destinadas a inducir el desarrollo, eliminando las dificultades que supone la vida en el archipiélago. Para realizar esta definición se aplican criterios específicos en cada uno de los territorios analizados, en donde la comuna es la unidad mínima de análisis. Así mismo cada criterio fue jerarquizado considerándose como más o menos

importante para la condición de aislamiento, asignándole una ponderación<sup>38</sup>. Así se determinaba si la comuna se encontraba, o no, en un estado de aislamiento. Como podemos suponer, en un territorio insular encontraremos diferentes problemas relacionados con el acceso a los servicios, así como una dificultad en el traslado de un punto a otro. La navegación ya supone dificultades mayores que el desplazamiento por tierra. Un temporal, que para un bus sería una mera molestia, para quienes dependen de un bote significa la suspensión del servicio. De igual manera el territorio archipelágico conlleva una complejización en el establecimiento de las redes de abastecimiento de los servicios públicos, así como del acceso expedito al mercado.

De acuerdo con estos resultados, se establecieron estrategias diferenciadas para las tres macrozonas: norte, centro y sur. Todas buscaban mejorar los accesos de la población a los servicios estatales y al mercado, así como de potenciar la inversión privada como motor del desarrollo en las zonas aisladas. A modo general, las estrategias buscaban crear condiciones especiales (apoyadas por la municipalidad y sus oficinas) para ayudar a esta población en aislamiento: simplificación de los trámites para obtener beneficios estatales, subvención en la obtención de energía por medio de proyectos de electrificación rural, aumento de la cobertura de los establecimientos educacionales sobre todo de educación media. Se hacía necesario establecer una institucionalidad permanente que se avoque a estos temas desde una perspectiva nacional considerando las necesidades locales de cada uno de los territorios en aislamiento crítico.

Desde la realización del estudio en el año 1999 a la fecha, ha pasado casi dos décadas y se han puesto en marcha numerosas estrategias para reducir las condiciones de aislamiento

---

<sup>38</sup> El criterio físico tiene una ponderación del 30% y se refería a las características del medio, a la distancia de las zonas de la cabecera de la región. El criterio administrativo se pondera con un 20% y estaba relacionado con los accesos a los servicios públicos, la posición ocupada por la comuna dentro de las relaciones de jerarquía comunal. El criterio económico-productivo se ponderaba con un 30%, y se relacionaba con la dependencia de la comuna a los fondos de financiamiento externos (FNDR), así como al aislamiento relativo del mercado y de la inversión privada. El criterio demográfico se pondera con un 10% y se relaciona con el crecimiento de la población, así como la densidad de esta. El criterio sociocultural recibía una ponderación del 10%, teniendo relación con las necesidades insatisfechas, los niveles educacionales, el acceso a la salud, así como la cantidad total de población indígena.

según los criterios antes mencionados. Once años después del primer estudio, la SUBDERE vuelve a realizar un análisis de los territorios aislados, estableciendo de manera general los mismos criterios con el objetivo de actualizar el diagnóstico de 1999 (SUBDERE, 2008). Si bien se definen mayores precisiones en su definición y se cambian los porcentajes de ponderación de los criterios, se siguen manteniendo los mismos 5 criterios anteriores. De igual manera la definición de territorio aislado se sigue manteniendo como “aquellos que reúnen gran parte de los siguientes elementos: aislamiento crítico, población escasa y altamente dispersa, presencia deficitaria del aparato público y bajo nivel de desarrollo socio-económico” (SUBDERE, 2008, pág. 4). En dicho ranking, Quinchao presenta una mejora considerable con respecto a al estudio anterior. El archipiélago ya no pertenece a las comunas con aislamiento crítico, pasando de la posición n°20 a la n°76. Ya que no se describen las situaciones particulares de cada comuna, no se puede saber qué ha sido lo que ha mejorado y quiénes han sido los responsables de estas mejoras en las condiciones de aislamiento. A pesar de esto, podemos establecer ciertas diferencias. Teniendo solamente la información entregada por estos estudios se puede tener alguna idea de lo ocurrido. Para esto, veamos el caso de Curaco de Vélez, comuna con la que Quinchao comparte la isla del mismo nombre. Esta presentó condiciones críticas de aislamiento en ambos estudios. En el primero (1999) era la 8va comuna más aislada de Chile (con un puntaje de 6.3 igualando a Juan Fernández). En la segunda edición de este estudio, en vez de mejorar su condición de aislamiento ascendió en la lista quedando en el 6to puesto. Aun así, y a pesar de su situación crítica de aislamiento, Curaco de Vélez ha experimentado un crecimiento intercensal del 26% entre 1992 y 2017. No hay que ahondar mucho en los datos para darnos cuenta de que la gran diferencia entre lo ocurrido en Quinchao y en Curaco de Vélez es la condición insular. Curaco de Vélez es una comuna mejor conectada, sin embargo, carece de ciertos servicios en el territorio comunal. Es más fácil llegar desde Curaco de Vélez hacia Achao que desde Llingua hacia Achao<sup>39</sup>. Como territorio, Quinchao es más complejo y supone mayores dificultades en su desplazamiento. Esta complejidad, y por consiguiente aislamiento, buscaba ser superado mediante estrategias propuestas por la SUBDERE que apuntaban a fortalecer la cabecera

---

<sup>39</sup> Solamente 20 minutos en bus separan a Achao de Curaco de Vélez, a diferencia de los 30 minutos en bote desde Llingua. Para viajar a Dalcahue hacen falta los mismos 20 minutos. La capital provincial, Castro, no está a más de 35 minutos de viaje en bus.

comunal. Gracias a los recursos que llegaron con la industria salmonera, así como a los esfuerzos estatales, se han visto numerosas transformaciones que han sido percibidas como positivas por la SUBDERE, que han significado la expansión y mejora de los servicios disponibles en Achao. En estos estudios la cabecera comunal es clave a la hora de discriminar, entre comunas aisladas y conectadas, ya que son los puntos de acceso a los beneficios estatales, así como puntos de interconexión con otros lugares.

En el año 2010, el gobierno de Chile comienza el desarrollo de una Política Nacional de Localidades Aisladas que buscaba cambiar la relación que se establece entre territorios aislados y en subdesarrollo con el Estado. Con motivo del Plan Nacional, la SUBDERE vuelve a realizar el año 2011 un estudio de actualización de la situación de los territorios aislados de Chile. Con esto se establecen nuevos objetivos, así como estrategias más concretas y claras en función de la “integración armónica de todos los sectores de la Nación [...]” (SUBDERE, 2011, pág. 6). Con este estudio llega una nueva definición de aislamiento y “se refiere a un lugar (espacio físico) que se encuentra: lejos, apartado, desconectado, con difícil acceso, incomunicado, o en situación de isla. En general se percibe como una condición negativa” (SUBDERE, 2011).

El aislamiento es determinado por factores físicos, de localización y demográficos y puede ser medido de forma que indique el grado o nivel de aislamiento de un territorio (SUBDERE, 2011). Esta definición de aislamiento objetiva está ligada con la distancia al “centro”, al núcleo de desarrollo, que es donde ocurren las cosas importantes y hacia donde deben establecerse las redes de transporte, comerciales, sociales, etc., firmes y duraderas. Todas las condiciones que se consideran aislantes en otros contextos (lejanía de la cabecera comunal, acceso electricidad, agua potable, etc.) deben agregarse a la “situación de isla” de Quinchao<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Esta evolución de la idea de aislamiento era reconocible ya en el segundo estudio, del año 2008, que reevalúa las nociones previas de integración. En el primer estudio los objetivos apuntaban a dotar a las comunas de ciertas herramientas para poder hacer frente a este aislamiento, esto a través de las Gobernaciones Regionales (GORES) y las Municipalidades. En el estudio del año 2011, la importancia se centra en las condiciones de aislamiento y los grados de integración, es decir de las ventajas y cercanías a las cabeceras comunales, provinciales y regionales, así como a hospitales, colegios, universidades y entidades bancarias. La existencia o no de estos servicios otorga un puntaje, que deriva en un índice de aislamiento de cada comuna, que supone el

Creemos pertinente discutir brevemente un concepto que estaba presente en el primer estudio de la SUBDERE y que respondía a la influencia del Ministerio de Defensa de Chile en ese primer diagnóstico. Éste se deriva del análisis del aislamiento como una carencia de presencia del Estado. De esta manera, aquellos territorios representaban lugares de ausencia de ley transformándose en una “frontera interna” (SUBDERE, 1999)<sup>41</sup>. Este concepto es desarrollado por Cristian Garay y Arturo Contreras para explicar la situación precaria de algunos territorios que no se condicen con la situación general de este Estado (Contreras & Garay, 2004). Para los autores la situación de estos territorios, para los autores, se explica por una presencia débil de las instituciones estatales. Es en definitiva una ausencia y deriva en la aparición de *espacios vacíos* que son definidos como “aquellos territorios que, teniendo presencia de autoridades, éstas actúan de modo lejano, sin contar con núcleos urbanos consolidados, con servicios precarios y ocupación por vía militar que ejerce presencia en la zona” (Contreras & Garay, 2004). Sabemos que la ocupación por la vía militar no es común en la mayoría de nuestro país<sup>42</sup>, sin embargo, esta definición nos puede ser útil para entender el carácter de lo archipelágico.

En Chiloé la Armada de Chile es la autoridad marítima, y cumple labores fiscalizadoras, sancionadoras y de control de las actividades marítimas: es la “policía del mar”. Situación similar se vive en las otras zonas portuarias del país, en donde la Dirección General del Territorio Marítimo y Marina Mercante (DIRECTEMAR), una organización

---

real estado de aislamiento. Lo “novedoso”, ahora, es que el grado de integración reduce el aislamiento estructural, por lo tanto, mitiga, de alguna manera, las condiciones reales de aislamiento. El promedio del índice de aislamiento está en el 1,0. Mientras mayor se está menos aislada, o mejor conectada. Con esta modificación teórico/metodológica, Curaco de Vélez salió del listado de las más críticas, estableciéndose cerca del promedio nacional, ya que se reconoce, por sobre los servicios existentes en el territorio comunal, su cercanía a ciudades o cabeceras comunales que sí cuentan con los servicios necesarios (banco, *retail*, educación, salud, etc.)

militar, se preocupa de las actividades civiles. Se puede hablar de una ocupación militar del mar, de este espacio de frontera, como una característica de las zonas insulares en Chile.<sup>43</sup>

De este modo, la ocupación y el tránsito en este territorio archipelágico ha comenzado a ser definido de manera centralizada a partir de una política de alcance nacional tendiente a la integración política, administrativa y económica, sin considerar las características socioculturales en los modos específicos de habitar las localidades por parte de quienes viven allí.

Desde la década de 1980 en adelante, la construcción de caminos ha potenciado el transporte terrestre desde Achao hacia Castro y las otras ciudades y pueblos de Chiloé. Los viajes marítimos hacia Castro, Puerto Montt, Dalcahue, etc., eran realizados por mar ya que era más fácil llegar así que por tierra. Ahora, en cambio, las redes de caminos abarcan casi la totalidad de la isla, y conectan todos los pueblos. Los transportes marítimos están siendo homologados a los terrestres, adoptando características de microbuses; horarios, asientos, prohibiciones para transportar elementos peligrosos como combustible o gas.

Hace 20 años atrás era imposible salir en la mañana desde cualquier isla en Quinchao, ir a Castro y volver durante el día. Hoy esto es una realidad y es un avance (tanto para SUBDERE como para los quinchainos), dejando a Quinchao ya (casi) en condición de integración. La llegada de las lanchas de recorrido, así como el crecimiento de Achao como cabecera comunal, han traído beneficios para los habitantes de la comuna. En todas las entrevistas realizadas para esta investigación, los quinchainos dijeron que estaban agradecidos de los nuevos servicios de transporte licitados. Los Quinchainos sostienen que la vida es mucho más fácil ahora que antes. La institucionalización del viaje en la lancha de recorrido (así como otras variables que componen el proceso de transformación en Quinchao) se han ido desarrollando en la medida que los viajes que se realizan a otros sectores del archipiélago, así como hacia la Patagonia, han ido perdiendo importancia. Sin embargo,

---

<sup>43</sup> A modo de contraste: España en 1992 a través de la “Ley 27 de Puertos del Estado y de la Marina Mercante, B.O.E. núm. 283 del 25 de noviembre de 1992, designaba, en su art.88, a las Capitanías Marítimas como nuevos órganos periféricos de la Administración Marítima, dependientes del hoy Ministerio de Fomento” (Fomento, 2004). Con esto se desmilitariza la actividad marítima, y se le otorga un carácter civil a la ocupación marítima.

todavía podemos ver los botes de otras islas (Tac, Chulin, Mechuque, etc) llegando a Chaulinec a buscar papas para prepararse para la temporada de algas, o a Teuquelín en busca de víveres para las noches de pesca o a Meulín para la compra de animales. Lo que es menos común es la lancha de Meulín llegando a Achao, o a Tac, o a Mechuque.

Si bien estamos frente a una reducción objetiva de la problemática del acceso y del desplazamiento, en el pasado el tiempo de veleros y viajes de semanas completas no es recordado como problemático. La navegación nunca fue un problema. Un quinchaino de Teuquelín nos decía que “los viejos (su padre, tíos, abuelo, etc.) no se hacían problema para navegar. Ponían las velas cargaban y salían” (Campesino, 68 años, Teuquelín, abril 2014). Incluso para él, salir hoy al mar es poco problemático, gracias a los botes de recorrido y a que posee una pequeña embarcación que usa para algún viaje no planificado hacia Achao u otras islas. Lo que sí es un problema para él, es que todo ocurre fuera de su isla, allá lejos. Esta imagen queda graficada cuando, desde la costa de la isla de Llingua podemos ver la bahía de Achao iluminada gracias a su conexión al Sistema Interconectado Central (SIC), contrastando con la oscuridad en que se sumen las islas de la comuna mientras anochece. El sol se esconde y como grillos que reciben la oscuridad, los generadores se ponen en marcha, iluminando las casas y dando electricidad por un par de horas al día, horas que son usadas para cargar los celulares y para ver en la televisión lo que ocurre allá lejos.

Las lanchas del recorrido son una alternativa cómoda y segura, además de permitir ahorrar dinero y tiempo, no sólo porque son más baratas que sus versiones anteriores, sino porque son mucho más económicas que la mantención de un bote propio. Por ejemplo, el pasaje desde Achao a Apiao ida y vuelta (antes de los botes licitados), rondaba los \$6000 pesos. Ahora se pagan \$900 pesos.

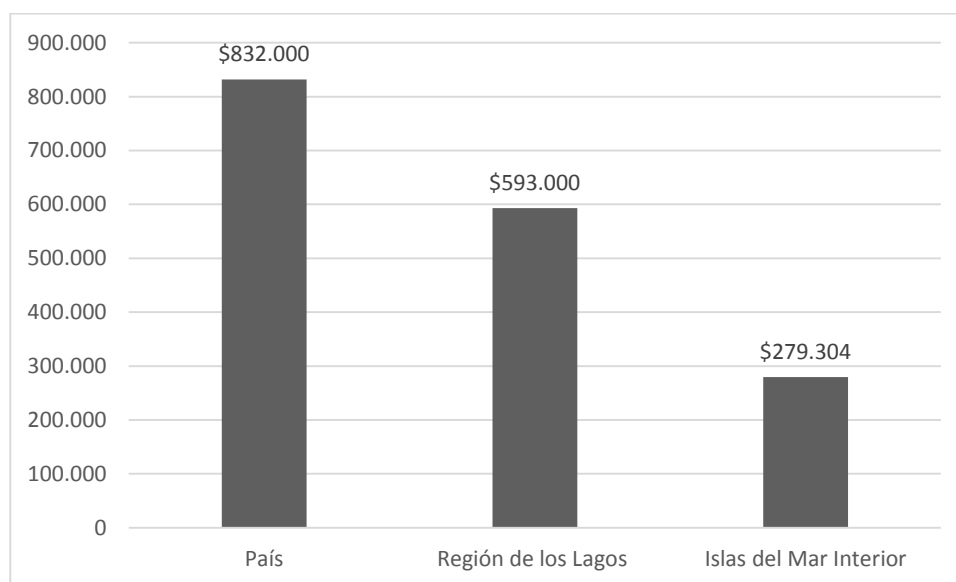
## ILUSTRACIÓN 5: CHILOTES FRENTE A UNA DALCA



Por otra parte, las regulaciones, restricciones e imposiciones en cuanto a los implementos y permisos necesarios para la navegación, la hacen casi privativa. En los astilleros de los maestros de ribera cobran, por promedio, un valor ligeramente superior a los \$100.000 pesos cada metro de bote. Es decir que un pequeño bote de 6 metros cuesta \$600.000 pesos. A esto debemos sumarle el valor del motor fuera de borda (si queremos proponer una alternativa a la lancha subvencionada no podemos dejar nuestro bote imaginario solamente con remos) optaremos por un motor de 30 hp, suficiente para desplazarse de manera más o menos ágil por las aguas de Quinchao. Éste tiene un costo superior a los \$2.500.000 pesos (si lo sumamos todo ya tenemos el precio de un automóvil). Sin embargo, aún debemos sumarle los chalecos salvavidas, las bengalas, extintores, permisos y licencias. El total superará fácilmente los \$3.500.000 pesos por un transporte que, si bien es propio, no tendrá los mismos beneficios que la lancha de recorrido, desincentivando

el uso del transporte propio potenciando el transporte público<sup>44</sup>. Como podemos ver en el gráfico 1 los ingresos promedio de las islas del mar interior bordean el sueldo mínimo, que para el año 2018 asciende a \$276.000 (Dirección del Trabajo, 2018). Por lo tanto, los \$3.500.000 millones que cuesta un bote hacen que éste sea un bien de lujo para los habitantes de las islas del Mar Interior de Chiloé.

GRÁFICO 9: INGRESOS DE LAS ISLAS DEL MAR INTERIOR.



Fuente: Fondo de la Superación de la Pobreza, 2016

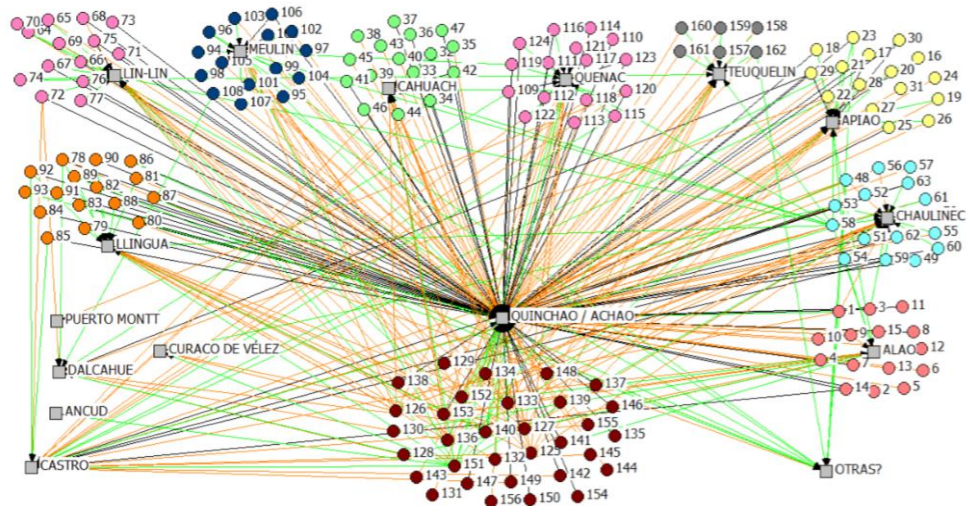
De manera que hay tanto factores políticos, administrativos, legales y económicos que han contribuido a reemplazar la red de conectividad marítima que existía tradicionalmente, por un sistema de recorridos de las periferias a los centros comunales y luego urbanos. En el presente, los viajes que recorren los canales del mar interior de Quinchao son realizados en su mayoría por los botes de recorrido subvencionados por el gobierno, los

---

<sup>44</sup> En conversaciones con un lancharo, él cifraba en aproximadamente 65.000.000 de pesos el coste de una lancha de recorrido.

que parten desde alguna de las islas hacia Achao, y desde Achao de vuelta a las islas, un viaje en solo dos sentidos.

ILUSTRACIÓN 6: MAPA DE LOS SENTIDOS DE LOS VIAJES DE LOS ISLEÑOS.



Fuente: Hidalgo, Ther, Saavedra & Díaz; 2015

El transporte subvencionado permite una relación más estable entre la población que reside en las islas y Achao. Los botes de recorrido sostienen un constante movimiento de personas que buscan comprar (o vender) productos varios en el pueblo para obtener recursos y/o mercadería, combustible, gas, repuestos, etc. Como vemos en la ilustración 4, la gran mayoría del tránsito de personas y mercaderías tiene como destino Achao. Esta distribución de los viajes de los isleños no debería sorprendernos. Cómo sostuvimos antes, la lucha del Estado contra el aislamiento se estructuró de esta manera: la importancia de conectar a las islas con el centro. La dependencia de los isleños con los centros urbanos se hace cada vez más fuerte. Lo anterior no debe ser entendido como una crítica a la exitosa labor de conectar las islas con los centros urbanos, es, por el contrario, la puesta en evidencia de lo que no se percibe, la transformación de una dinámica histórica entre las islas de Quinchao que nos habla de una desconexión entre las islas (Hidalgo, Ther, Saavedra, & Díaz, 2015), paradójicamente provocada por la misma lucha contra el aislamiento. Hoy, los intercambios entre isleños que

no tienen como escenario Achao son escasos y responden a relaciones antiguas entre "socios".

La conexión es permanente debido a la subvención del Estado, con lo cual los flujos entre los centros y las periferias se cristaliza y las interacciones sociales se empobrecen. Las islas ya no son parte de una red interconectada de manera compleja, dinámica y descentrada a partir de interacciones diádicas. Ahora las islas, localidades rurales, dependen del centro urbano para sostenerse puesto que sólo tienen conexión directa con este centro.

Los botes de recorrido nacen de la iniciativa de equilibrar el gasto fiscal que se estaba realizando para sostener el sistema de transportes metropolitano, más conocido como Transantiago. A través de una licitación, bajo la ley Transantiago<sup>45</sup>, realizada por el Ministerio de Transportes y Telecomunicaciones (MTT) (Subtrans, 2012), se comenzó a subvencionar botes para el traslado de las personas desde las islas hacia Achao, permitiendo al isleño pagar alrededor de un tercio del precio que cobraban las lanchas con anterioridad. Con instalaciones apropiadas para pasajeros, medidas de seguridad extra, horarios establecidos y un precio fijo, se ha mejorado sustancialmente el transporte marítimo en la zona el Archipiélago de Quinchao. Las lanchas de recorrido aparecen en el mapa del tránsito en Quinchao de la mano con las transformaciones económicas de la zona. Como esperamos haber dado a entender, estas son una respuesta del MTT a un problema diagnosticado por la Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo (SUBDERE) en los estudios del año 1999, 2008 y 2011, y como solución a las necesidades que surgen de las transformaciones del archipiélago al ser parte del mercado mundial.

Teniendo en cuenta lo anterior, la información de la figura 1 resulta comprensible. La abrumadora mayoría de estos viajes han sido realizados a través de los botes de recorrido y tienen como destino Achao. La motivación de estos viajes es abastecerse de recursos en las

---

<sup>45</sup> Los gastos en los que el Estado tuvo que incurrir para mantener el sistema de transportes de la capital, causó justos cuestionamientos del resto de las regiones del país, que veían como cientos de miles de millones de pesos de las arcas fiscales, es decir impuestos de todos, iban a sostener el déficit del "Transantiago". Es por esto que el 2012 se aprobó un presupuesto "espejo", es decir por cada peso que se gastara en el "Transantiago" se dedicaría un peso a solucionar problemas de transporte en las otras regiones del país. Así nace el programa de Subsidio al transporte en zonas aisladas, que da origen a los botes de recorrido que hoy funcionan en Quinchao.

tiendas del pueblo o vender algo en la pequeña feria que se organiza alrededor de la rampa. Vemos que también hay viajes que tienen como destino Castro, Dalcahue o Puerto Montt. Lo que no se alcanza a apreciar en el diagrama de red, es que todas las interacciones que expresa tienen como punto intermedio en el viaje que las posibilita al pueblo de Achao. A través de la locomoción pública marítima (botes de recorrido) no se puede llegar de manera directa a Castro o Dalcahue y mucho menos a Puerto Montt. Para ello es necesario usar el transporte público o privado terrestre.

En las islas de Apiao, Alao y Chaulinec aún hay vigentes lazos de intercambio con otras islas, sobre todo en el archipiélago de Las Desertores. En Chaulinec vimos la llegada de una lancha de Talcán. Ellos buscaban abastecerse de papas, chicha, carne y cereales para la temporada de recolección de algas, trayendo consigo estacones, pescados y sacos de mariscos secos para intercambiar. Pero los intercambios que predominan se realizan bajo la lógica de la compraventa en Achao.

Los botes de recorrido son fundamentales en la cristalización de las nuevas lógicas económico-sociales de los quinchinos. Esta forma de moverse ya era ampliamente aceptada y utilizada por casi la totalidad de los isleños por lo que la llegada de las subvenciones revistió de carácter oficial a este transporte. De modo que este sello estatal valida el sistema de comercio, trabajo y consumo centrado en Achao. De esta manera se consolidó un nuevo mapa de tránsito (y un nuevo territorio) en Quinchao. De hecho, el establecimiento de Achao como el punto de acceso a los beneficios del desarrollo chileno, es una estrategia que se establece como objetivo desde el primer estudio de la SUBDERE en 1999 (SUBDERE, 1999).

Las transformaciones espaciales antes mencionadas, la migración y la centralización de las interacciones y los intercambios, son parte fundamental de aquellas transformaciones más profundas que hemos podido atestiguar en la economía y modo de vida campesino, aquellas que conciernen a la reconfiguración del vínculo social. A continuación profundizaremos en aquellos elementos sociales que están al centro de las dimensiones materiales que hemos desplegado hasta el momento.

## 4.6 Intercambios económicos interdependencia y vínculos sociales en la historia de Quinchao

Los isleños recuerdan viajes hacia la cordillera en busca de alerce para la construcción de sus casas, así como de pescados y mariscos secos que se producían allá por chilotes (quinchainos algunos) que establecían campamentos por varios meses con el objetivo de capturar peces, secarlos y salarlos para luego venderlos o cambiarlos por otros productos. E. Mayorga, un campesino quinchaino, nos contó su historia y la de su padre.

Decía que su padre emprendió numerosas veces la travesía hacia Patagonia y que con el dinero que reunió gracias a ese trabajo construyó su antigua casa de alerce. Él también pudo aprovechar el trabajo en las esquilas patagónicas. Así logró comprar los terrenos en los que hoy vive y trabaja. Los largos trayectos emprendidos hacia Patagonia no son patrimonio exclusivo de la historia de Quinchao. En todo Chiloé se acostumbraba viajar hacia el sur de Chile y Argentina. En esta misma línea, Manuela Rodríguez recoge testimonios de chilotes del estero Paildad “como te digo, antes los hombres trabajaban y se iban para Punta Arenas, para la esquila, para Argentina [...]” (2014, pág. 47).

Los quinchainos cuentan que sus padres y abuelos tenían establecidas redes comerciales con varios otros puntos del archipiélago, hacia donde iban a dejar papas, sobre todo hacia Castro, Tenaún, Puerto Montt o “la cordillera” (Chaitén, Río Negro, y otras localidades más pequeñas). Cargaban veleros con sacos de papas y salían hacia la cordillera, hacia Castro, Tenaún o Puerto Montt a cambiarlas por madera, pescado o dinero. Los viajes de los antiguos quinchainos justificaban las grandes cosechas. Los papales eran abundantes, ya que el trueque o la venta eran parte crucial de la estrategia económica. El trigo también jugaba un papel importante, como moneda de cambio tanto en las islas como en zonas más alejadas del archipiélago.

Tenaún era un destino frecuente para la venta e intercambio. En este pueblo vivía un matrimonio que se dedicaba a la compra y venta de productos agrícolas. Sixto Bahamondes y Ana Verne manejaban una tienda de abarrotes que compraba los productos agrícolas de los isleños, actuando como intermediarios. Ellos pagaban en dinero y también en mercadería a los agricultores. En estos negocios los quinchainos no sólo obtenían dinero, también se

proveían de mercadería necesaria para la familia. Esta dinámica de intercambio se mantuvo hasta que el Sr. Bahamondes se enfermó de gravedad y tuvo que trasladarse hacia Castro. Coincidentemente, los mercados agrícolas se trasladaron de igual manera hacia Castro. El fin de la década de 1980 trajo numerosas transformaciones en la forma de comerciar productos agrícolas. Como hemos visto, en estos años no solo presenciamos la llegada de la industria salmonera, sino que también la profundización de la crisis del agro (Amtmann & Blanco, 2001). Las cosechas comenzaron a decaer y la producción salmonícola a crecer. Este doble movimiento dio paso a una importante demanda de mano de obra hacia la industria del salmón. Estos trabajadores dejaron de dedicarse a las labores agrícolas, lo que explica la disminución en las hectáreas de cultivo. Por otro lado, el aumento de la tecnología, así como el uso de fertilizantes de origen químico, permitió que la producción en toneladas (por ejemplo, de papas) se mantuviera relativamente estable a lo largo de los años, a pesar de la baja en la mano de obra (Amtmann & Blanco, 2001).

Estas transformaciones tuvieron prontas consecuencias. La antigua práctica comercial de viajar con mercadería ya no se practica hoy como se hacía hace treinta años. Ahora se obtiene dinero y recursos a través del trabajo asalariado en las salmoneras, la recolección de algas y la agricultura de subsistencia. Tiempos pasados fueron testigos de los viajes de los veleros: “cargaban los veleros de papas, animales y partían hacia las otras islas...”, “... iban a Tenaún donde Don Sixto Bahamondes, a Castro o Puerto Montt, hasta vender todo” (Entrevista a isleño, septiembre 2013). Las Güaitecas, Las Desertores, Las Chauques, Castro, y algunas localidades del continente, como Chaitén o Puerto Montt eran los lugares más frecuentes.

La disminución en las frecuencias y cantidad de viajes es una consecuencia visible del cambio de las dinámicas productivas, así como de las relaciones de intercambio. Sin embargo, los entrevistados no tienen una respuesta inmediata o única de la razón de esto. Se refieren a que las cosas se fueron dando de esta manera, y que ya no se puede viajar como antes debido a los costos que tiene navegar hoy, a las restricciones que tienen a la hora de llegar a puerto para vender sus productos, así como el bajo precio de las papas en los últimos años. Influye también que los isleños que van quedando son cada vez más viejos y ya no son capaces de llevar a cabo una empresa que demande tanto esfuerzo como lo eran los viajes en

velero, “los que vamos quedando acá somos los más ancianos, los jóvenes no ven vida en el campo” dice un quinchaino (Entrevista agosto 2013). El fenómeno se explica por una serie de cambios progresivos que han acompañado la modernización de la vida en Chiloé y Quinchao. La inserción al mercado global requiere que la vida esté vinculada a la economía mundo.

Ya que la cultura prevalece mientras haya quienes participen de ella, aún quedan relaciones con habitantes de la Cordillera o de Las Desertores, quienes buscan abastecerse de productos para la temporada que pasan recolectando algas. Mario Levicoy habitante de Lin Lin, quien comercia con *chicha* y madera con otras islas, dice sobre su isla y el comercio con otras: “[...] es una isla que no produce mucha madera. Y yo tengo hartos estacones aquí en mi casa, especialmente eucaliptus. Harto, harto. Y hago cuatro mil litros, cuatro mil quinientos, por ahí hago, de chicha [...]” Llegan lanchas “[...] de las Desertores, eso. Así que ellos traen madera y yo les doy un tambor de chicha” (Entrevista, septiembre 2012). En las otras islas llegan en busca de papas, zanahorias, animales y otros productos, que cambian por pescado, mariscos y madera. Este intercambio es casi únicamente estacional, ya que obedece al abastecimiento previo a la temporada de las algas, en donde se pasan de dos a tres meses en las playas de las islas recolectando.

En Chiloé el comercio entre isleños aún tiene espacio para el trueque, reglamentado con medidas tradicionales como el “almud”<sup>46</sup>, que convive con el mercado movido por el dinero. Entonces, ¿Cómo se inserta Quinchao en estos comercios? Los quinchainos participan como receptores o intermediarios, recibiendo, cambiando y/o vendiendo productos. La cuestión fundamental radica en el volumen de esas transacciones. El total del comercio que se basa en el trueque aún reconoce que esta forma de hacer las cosas convive con el asalariado o proletario. La mantención del trueque responde, finalmente, a la relación cara a cara que algunas personas mantienen con otros. Este tipo de intercambio convive con el mercado del dinero, pero se diferencia de este en que lo que se cambia no pierde de vista

---

<sup>46</sup> Es una medida tradicional para vender productos agrícolas. Se utiliza una caja de madera de medidas estándar para todos. La cantidad de producto que cupiese en la caja es considerada como un almud. Los productos medidos en el almud variaban en su peso, ya que esta es esencialmente un registro de volumen y no de masa. En Chiloé el almud se traduce a 8 litros.

su valore de uso y su valor social. Estos intercambios se sostienen en relaciones y vínculos sociales que se reactualizan cada vez que se realiza el intercambio. Las lanchas que llegan desde las otras islas se dirigen hacia las rampas de las islas de Quinchao (incluyendo Achao) para encontrarse con quien previamente acordaron. Hoy en día la comunicación es mucho más fácil que antaño, ya que el teléfono celular les permite convenir con más exactitud el día y la hora. Los bienes que se intercambiaran pueden o no estar pactados, ya que eso no está sujeto a grandes restricciones. Los valores y bienes pueden ser discutidos en el momento, ya que las fluctuaciones entre estos pueden obedecer a deudas, como por ejemplo pagar un trabajo por el día cambiado o por sacos de abono o papas de la cosecha pasada. En nuestra visita a Chaulinec vimos la llegada de dos lanchas provenientes de las Desertores buscando papas y animales, que usarían como provisiones para la temporada de las algas que estaba por llegar. Ellos traían pescado y mariscos secos, productos que no se producen en las islas del archipiélago de Quinchao. Para esto buscaban a una persona en particular, una anciana que llevaba varios años trocando papas con ellos. La rampa de la isla fue el escenario del intercambio. Las cantidades y los valores de los productos ya estaban convenidos previamente. Bastó una llamada por teléfono. La anciana bajó sus papas con ayuda de la camioneta del vecino y cargaron juntos la lancha. Los sacos de papa se bajaron a la bodega de la lancha, los de mariscos y pescado seco, a la camioneta.

Los intercambios comerciales de este tipo aún son comunes en Quinchao, pero es un fenómeno en retirada. Estos intercambios responden a interacciones complejas, engarzadas en las estructuras de carácter solidario que se construyeron en el ya mencionado periodo previo a 1980. Sin embargo, hoy en día las obligaciones que se podían acarrear bajo estas estructuras tradicionales pueden ser soslayadas con el pago en dinero. Esto aporta una nueva dimensión al trueque, el que pasa a responder a lógicas mercantiles: la monetarización de los intercambios y de las instituciones económicas.

En Achao el comercio reviste formalidades propias del modo de vida urbano. Hoy en día casi todo se mide en dinero, puesto que es la medida del intercambio. Los valores de cada producto, hasta para el trueque, son reducidos a su valor en dinero. La norma hoy es la valoración en dinero. Obedece a la progresiva estandarización del comercio, tal y como funcionan los locales comerciales establecidos que proveen de abarrotes, combustible,

cigarrillos o alcohol en Achao y en otras localidades. Todos quienes se acercan al pueblo saben que deben llevar dinero. Acá los precios (las equivalencias) están unilateralmente establecidas y los isleños no se molestan en regatear<sup>47</sup>.

La importancia de estas rutas de intercambio y comercio revisten diferentes magnitudes. No dependen de la ausencia o presencia de los botes de recorrido subvencionados, ya que en la mayoría de los casos ocurren hace más de 30 años (el “umbral de transformación” que hemos reconocido tanto en los datos secundarios como en las entrevistas). Sin embargo, hay muchas que se han ido extinguiendo debido a la progresiva regulación de los viajes marítimos, así como de la compraventa de productos en los pueblos o ciudades. Por ejemplo, el negocio de la madera en la Cordillera, desde donde llegaban botes a las islas cargados de tablas y troncos de alerce y de otras maderas nativas que llegaban para ser intercambiadas por papas o animales. Este comercio comenzó a decaer cuando la venta del alerce se protegió con el decreto N°490<sup>48</sup> y los terrenos en donde sacaban las demás especies (legales) comenzaron a tener dueño. Acto seguido, los bosques a orillas de la playa se cercaron. A pesar de esto hay personas que desafían los cercos y se aventuran a cortar árboles para la venta. Hay otros, más precavidos, que forestaron sus propiedades con pino o eucalipto y las explotan bajo el amparo de la ley.

De manera que el trueque y otras formas de intercambio de dones como el lloco, la minga o el día prestado son formas económicas a la vez que formas sociales en la medida que dependen del establecimiento de un vínculo y una relación que, con la introducción del dinero comienza a transformarse radicalmente y a fragmentar las comunidades insulares y sus relaciones archipelágicas.

---

<sup>47</sup> Hace varios años en las islas de Quinchao existen negocios de abarrotes. Estos son establecimientos de carácter legal o ilegal que funcionan bajo las normas tradicionales de los mercados. Los compradores llegan sin avisar y golpean la puerta del tendero. Los navegantes/pescadores/algueros saben en qué islas se puede comprar y en cuáles no.

<sup>48</sup> Este decreto que data de 1976 declara al alerce monumento nacional, prohíbe cortar el árbol vivo.

Esta misma desaparición empuja una reestructuración del don. En el pasado de la comuna existían instituciones de solidaridad que dependían de la participación de los miembros de la comunidad. El “día prestado”, por ejemplo, se desdibuja cuando el trabajo puede ser pagado en dinero en vez de ser devuelto. La calidad ceremonial de esta institución (o de la *minga*) dependía de la reciprocidad, de que se honrara la promesa de devolver el trabajo. Un pago en dinero, en cambio, no hará que las papas sean cosechadas, sino que obligará al campesino a contratar mano de obra. El lazo que los unía y que los movilizaba a trabajar en conjunto se esfuma. Así también se esfuma la promesa de devolver. Paul Ricoeur enfatiza la importancia de la promesa de hacer el bien, de responder, como uno de los pilares de lo que él llama la “búsqueda de reconocimiento”. El ser reconocido significa ser parte de la sociedad y supone que los otros miembros reconozcan en ti un ser capaz. El reconocer al otro es devolver el don, de lo contrario, la búsqueda del reconocimiento se convierte en una lucha. Así ocurre en la sociedad moderna. En la sociedad mercantil, la búsqueda se torna una lucha ya que, parafraseando a Hobbes, todos son el lobo de todos. P. Ricoeur se pregunta por una solución pacífica de esta búsqueda, encontrando la respuesta en el don. Él sostiene que el don es un reconocimiento basado no en la obligación de devolver por el sólo hecho de que el *hau* obliga, como explicaba Mauss, sino debido a que la devolución es reconocimiento. Así se abre la posibilidad de ser reconocido de una manera pacífica. Reconocimiento que en la sociedad tradicional quinchaina (o chilota) estaba depositado en las historias de las personas, así como engarzado en la historia del lugar. Ya que el lugar está profundamente ligado a la pertenencia y a la identidad, la historia del territorio y de quienes lo habitaban eran dos cuerdas entrelazadas. Reconocer a uno de ellos, era al mismo tiempo reconocer la pertenencia y la importancia del otro en cuanto sí, no solo como quien ocupa un puesto en la maquinaria productiva de la sociedad mercantil. Este profundo cambio en la sociabilidad isleña se aprecia, como veremos a continuación, en la brecha generacional evidente que introduce conflictos y dificultades en la relación de padres, hijos y nietos.

## 4.7 Los impactos de educación formal en los lazos comunitarios. Etnografía de la brecha generacional en Quinchao.

En los últimos 20 años, la escolaridad en la comuna de Quinchao ha aumentado hasta alcanzar casi el 100%<sup>49</sup>. Los directores de las escuelas rurales de las islas resultan testigos privilegiados para describir este proceso de escolarización. Los registros que llevan las escuelas de los alumnos que ingresan al colegio en cada una de las islas, así como de los que continúan sus estudios de enseñanza media (Achao, Dalcahue o Castro) revelan este aumento sostenido, un triunfo para el sistema educacional.

Durante la etapa de educación básica los niños asisten a los colegios que están en sus mismas islas, yendo y viniendo a su casa todos los días, excepto los niños de Teuquelin, que deben asistir en modalidad de internado a la escuela de Cahuach. La educación media, en cambio, se debe hacer por obligación fuera de su isla, ya que no hay escuelas de enseñanza media en ellas. Esto significa que deben internarse en los colegios en Achao ya que no habían recorridos de botes todos los días que les permitieran ir y volver. Esta situación ha cambiado hoy, ya que los botes de recorrido realizan dos viajes diarios.

La mayoría de los liceos que escogen los padres son industriales o técnicos, lo que significa que sus hijos egresan con un grado técnico y con conocimientos específicos sobre un área determinada, la que en el caso del Liceo Insular de Achao puede ser forestal, agrícola o acuícola. El grado técnico obtenido en estos establecimientos es una de las alternativas para recibir una educación que permita a los jóvenes insertarse rápidamente en el mercado.

Con los primeros viajes a Achao comienza una fuerte relación con la ciudad y paralelamente una separación con la vida del campo. La intención de estos isleños en proceso de transformación es quedarse en Achao o partir a Castro. Quedarse en Quinchao, en su isla, no aparece en el horizonte como una opción. Tuve la oportunidad de conversar con los jóvenes, de observarlos en Achao y cuando regresaban a sus casas en las lanchas. Su forma de vestir, la música en sus celulares, su vocabulario, son todas provenientes de los centros urbanos. Al conversar con ellos, se hace evidente que hay una desconexión en aumento con

---

<sup>49</sup> Siguiendo con la política de cobertura que ha desarrollado Chile en los últimos años.

sus raíces chilotas. “Los jóvenes ya no sirven como antes”, me decía un isleño de Teuquelín. Su hijo había salido desde su isla a visitar a la familia de su pareja a otra de las islas del archipiélago en plena cosecha de papas, dejando a sus padres, ya ancianos, solos con la pesada tarea y con la amenaza inminente de la lluvia que arruinaría las papas que habían alcanzado a poner en los sacos y no estaban aún protegidas en la bodega<sup>50</sup>.

Una parte importante de ellos tomará la decisión de vivir en otras partes del archipiélago o en otras regiones. La educación escolar, propone un paradigma en donde el desarrollo está *allá* y no *acá*, por lo tanto, permanecer en las islas no se vislumbra como una opción. Entonces, para acceder a ese desarrollo es necesario aprender lo que enseñan en la escuela, lo actual, lo medible en términos modernos, lo cuantificable, lo que proviene del paradigma del desarrollo. En cambio, la cultura de sus padres y abuelos se les presenta (en el colegio) distante por medio de los libros, como un artículo de museo, algo obsoleto, que no pertenece a este tiempo. Ellos acceden de dos maneras a este conocimiento tradicional: a través de sus padres y posteriormente de forma histórica a través de la educación formal en la escuela. El que estén escritas en sus libros de historia, acompañando a otros momentos obsoletos, los saca del panorama temporal del presente, los condena a desenvolverse en el ámbito del folklore o del turismo y de la vida cotidiana de los viejos isleños. Esto se evidencia de manera más cruda aún en el momento en que viven y conviven con sus parientes isleños. Para ellos, los conocimientos necesarios para la vida campesina están cristalizados en la cápsula del tiempo, a pesar de ser usados (y muy efectivamente) día a día por las generaciones mayores. Los jóvenes ya no están interesados en participar de estas prácticas, ni de aprender las viejas técnicas para sembrar según las fases de la luna, por dar un ejemplo. Los colegios en Quinchao buscan introducir al estudiante en el mundo laboral industrial. En la especialidad de agricultura se apunta a la idea de lo “predial” es decir explotar la tierra en función de la maximización de la producción para incorporarse de mejor manera al mercado. Es lo que Wolf llama *granjero (farmer)*, un empresario agrícola que busca combinar las producciones

---

<sup>50</sup> En esta isla no hay vehículos por lo que este trabajo se hace con bueyes. La cosecha de papas es muy pesada, ya que se debe utilizar el gualato para sacar las papas que están enterradas, meterlas a un saco, subirlas al carro de la yunta y llevarlas al lugar donde se guardarán. Se debe recordar que cada saco pesa 50 kg, por lo que la tarea se vuelve pesada para un anciano como el isleño de este relato.

de tal manera que pueda obtener el mayor beneficio económico posible por la venta de este producto (Wolf, 1971), puesto que el granjero le imprime desarrollo a un negocio y no a una casa<sup>51</sup>.

Este también es un problema de espacios y transmisión. Se presentan dos espacios de transmisión, la escuela y la cocina. La segunda es el espacio tradicional de convivencia familiar, de traspaso de conocimientos. La cocina chilota es similar a la mayoría de las cocinas de las familias campesinas, ya que gira en torno a un fogón o cocina a leña, también conocido como *hogar*. Esta palabra, representa el refugio del frío, la preparación de los alimentos, de la comensalidad y la comunión familiar. El fogón es un elemento tradicional mapuche que era considerado el centro de la *ruca*. La cocina a leña en la cultura chilota ha reemplazado al tradicional fogón, sin restarle importancia a la cocina como lugar de realización de diversas actividades de unión familiar. En torno a la cocina se come, se conversa, se prepara el mate, se abriga del frío. El mantener vivo el fuego es una tarea que requiere atención constante. El fuego no debe apagarse, el agua tiene que estar siempre caliente para poder servir mate, té o café y ofrecer hospitalidad a quien llegue<sup>52</sup>. El mate es una costumbre muy difundida en todo Chiloé, y por lo general se concibe como una bebida social. Esto significa que usualmente es una instancia de conversación o de camaradería entre familia o amigos. Así, cuando un chilote o una chilota visitan a otra persona, por el motivo que sea, generalmente se le ofrece mate al llegar.

Los isleños, sin embargo, saben que los continentales, como este etnógrafo, no suelen tomar mate. En esos casos ofrecen otras bebidas calientes. En una de las primeras visitas a una de las islas, se me ofreció café, lo que acepté de buena gana. Mientras esperábamos que el agua

---

<sup>51</sup> La frase original dice "... el campesino imprime desarrollo a una casa y no a un negocio" (Wolf, 1971).

<sup>52</sup> Las casas en las islas de Quinchao tienen la misma estructura que en otras zonas de Chile, es decir varias habitaciones, living, comedor y cocina (a veces separados, otras juntos). Lo llamativo de esto es cómo la organización de las casas obedece más a una imitación de la casa citadina, que a la construcción de espacios utilizables por quienes viven allí. Habitaciones como el comedor, o salas de estar, se encuentran muchas veces sin calefacción, lo que las hace inhóspitas. Son espacios que toda casa "debe" tener, pero que no se ajustan a las formas más tradicionales de habitar el hogar.

se calentara al punto necesario para el café<sup>53</sup>, la dueña de casa se sirvió un mate. Mi expresión debe haber revelado mi gusto por el mate, ya que me ofreció compartir mate en vez de café. Esta situación llevó a que se generaran varios espacios de conversación cordial o de contemplación en silencio que quizá no se hubieran generado de no compartir con ella un “matecito”. El mate no es sólo una hierba o una infusión, es una institución social, una instancia ritual. El compartir un mate es un modo de intercambio simbólico. Se ofrece algo que va más allá de simplemente la bebida, ya que se ofrece nada concreto, sino un espacio que permite generar y reactualizar los lazos sociales mediante la conversación o el silencio. Se trata de estar y consumir juntos, de crear una instancia común por medio de la sustancia que los hermana.

De modo que la cocina es un lugar vital para la generación de los vínculos sociales. Por otra parte, la escuela es un aparato formal para el aprendizaje de los conocimientos mínimos que se exigen actualmente en el mercado laboral con su propia ritualidad que se orienta a la inclusión de los chilotes al mundo moderno prediseñado desde el continente. Esta escuela se presenta, hasta ahora, como incompatible con la cocina.

A veces los jóvenes deciden quedarse con sus parientes en Achao o en pueblos cercanos en vez de volver a sus islas los fines de semana. Las reuniones con sus amigos para salir al pueblo reemplazan los fines de semana en su casa con su familia. Eventualmente deben volver a sus islas, y cuando lo hacen, se los ve cruzando las pampas en zapatillas de *baby* fútbol, ostentando el logo de algún equipo europeo o alguna marca deportiva en sus ropas.

En una de mis estadías en las islas, una pareja de jóvenes apiaguanos ya egresados del colegio acudieron para trabajar en la cosecha de papa a Teuquelín. Ellos habían sido contratados por un campesino de la isla para hacer más rápida la cosecha de papas. El pronóstico meteorológico avisaba de lluvia los próximos días, y antes de esto, las papas debían estar cosechadas y guardadas en el galpón. Tuve la oportunidad de conversar con ellos mientras trabajaban. Les consulté sobre sus opiniones del trabajo campesino, así como de

---

<sup>53</sup> El agua para el mate debe estar en promedio a 20° menos que el agua para el café, por lo que se mantiene en una tetera diferente.

cuáles eran sus planes a futuro. Consideraban el trabajo agrícola muy duro, ya que involucraba mucho esfuerzo para poca recompensa, por lo tanto, no querían seguir viviendo en las islas. Que el otro año querían irse a Dalcahue o a Castro a trabajar. Mientras intentaba ayudar en las labores, el joven campesino golpeó la tierra con el hualato, sacó una mata de papas, se detuvo, posó la herramienta en un surco y apoyado en ella, contempló el resto del papal. Aún les faltaba bastante. Quedaba por sacar más de la mitad del papal. Me miró y dijo: “con una yunta sacamos todo en un día”. Yo sabía que el dueño de casa tenía una yunta de bueyes que podía ocupar para este trabajo, por lo que pregunté, como respuesta a su comentario, “¿Por qué no se está usando la yunta?” Me miró, encogió los hombros y como respuesta esbozó una sonrisa bondadosa que se dibujó en su redonda cara. Había una razón que no tenía que ver con lo práctico, como después me enteré. Los jóvenes volvieron a trabajar. Ellos venían acompañados de un hombre mayor, de unos 50 años. Verlos trabajar evidenciaba el contraste entre los dos modelos. El hombre mayor vestía como se visten para trabajar en la zona, con ropa resistente: jeans y camisa. Los dos jóvenes, una niña de 18 y el ya mencionado de 20 años, guardaban una estética menos tradicional. La mujer calzaba botines de cuero, jeans y un polerón morado de una conocida marca estadounidense. El hombre se vestía con lo que parece ser una tendencia en la zona de Chiloé rural, el rescate de ciertos elementos tradicionales mezclados con lo moderno. Calzaba botas de goma blancas (de las que usan en las faenas salmonícolas), jeans con aplicaciones, una polera en tonos lila y un gorro de lana estilo “duende” de color morado con la leyenda “Chiloé” en su frente<sup>54</sup>. Los dejé trabajando y bajé a la pampa donde se ubicaba la casa. Después de la cena, el dueño de casa y yo los llevamos en bote hacia su isla, ya comprometidos para trabajar al otro día. De vuelta en la cocina, solos con los dueños de casa, recordé el comentario que me habían hecho sobre los bueyes y decidí preguntar. El dueño de casa comenzó diciendo que los bueyes no estaban bien entrenados para tirar el arado por lo que aún no servían, y que por lo tanto tendría que pedir prestados a su vecino, además de que la punta para sacar las papas, de su arado, estaba rota y que no se podía ocupar así. Le pregunté si el vecino que iba a facilitar la yunta no podía prestar la pieza faltante. Me dijo que sí, pero que la yunta no era tan buena

---

<sup>54</sup> Esto resultó muy común en jóvenes de la zona, botas de goma, preferentemente blancas, poleras de equipos de fútbol, pantalones de marca y un gorro o chaleco de lana de llamativos colores, pero que hacía referencia a un estilo más tradicional de vestimenta chilota.

para sacar papas, porque siempre dejaba algunas en la tierra y que había que sacarlas igual con el gualato, lo que hacía trabajar el doble. Yo le comenté que de todas maneras el pasar la yunta y luego el gualato demoraría mucho menos que solamente el gualato. Me contestó que sí. Se quedó callado un momento, pensando cómo decir lo que de verdad quería decir, pero que había estado ocultando con estos argumentos técnicos. Finalmente, no sé si sintiendo que no había encontrado la manera, o dándose cuenta de que no había otra manera de decirlo, sonrió y dijo “que trabajen los cabros flojos, que mira ahora hay que pasarles una yunta para ese papal chico”. La razón finalmente no obedecía a un criterio técnico, si no que cultural y más aún, ritual. El papal se saca así, porque así debe hacerse. No se debe rehuir el trabajo físico. La yunta es sólo justificable cuando hay papales de grandes dimensiones. Acto seguido, continuó diciendo que ahora los ayudantes trabajan solamente hasta las 5 y que llegan muy tarde. Que se van en puras conversaciones y poco trabajo, y que, entre el desayuno, el almuerzo y la cena, ya no trabajan nada. Contó cuando a él le tocaba trabajar en esas faenas cuando joven: a las 7:00 am estaba sacando papas, hasta que ya no se veía nada. El “chilote de verdad” no usaría una yunta para un papal de esas dimensiones, el “chilote de verdad” trabajaría sin quejarse desde temprano en la mañana hasta bien entrada la noche y más importante, el “chilote de verdad” sabe estas cosas y por lo tanto actúa en concordancia. La actitud del dueño de casa es por lo tanto una crítica a la ética moderna de trabajo y un reclamo por la pérdida de la tradición de trabajadores incansables de los chilotos, de los “chilotos de verdad”.

Al otro día, los jóvenes volvieron a trabajar. Aproveché la ocasión para volver a tocar el tema de la agricultura, consultando por el trabajo que hacían en sus casas. En efecto, tenían cosechas con sus padres, porque se “tenía” que tener, de lo contrario se debe comprar papas. En las islas el trabajo remunerado no abunda, por lo que el cultivo de la tierra es la ocupación productiva más extendida, es la que permite ocupar el tiempo y producir alimento.

A pesar de que el presente de estos jóvenes está ligado a la isla y al trabajo agrícola (y por supuesto a la recolección de algas en el verano), su mirada está puesta en el pueblo, en donde el trabajo asalariado les permitirá salir de las duras condiciones del trabajo rural, y acceder a lo que les parece adecuado para sus vidas. Ahí es donde el quinchaino se enfrenta a la crisis del vínculo y los desafíos que propone.

## 4.8 El impacto del trabajo asalariado en el lazo social del Quinchao contemporáneo

Las variadas actividades económicas que coexistían hasta la década de 1980 en Quinchao eran complementarias entre sí, permitiendo la existencia del ya mencionado complejo cultural característico de la zona. Sin embargo, hemos visto que la salmonicultura ha causado una perturbación en la coexistencia de estas distintas actividades económicas. La progresiva transformación de los quinchainos implica una creciente desatención de las labores agrícolas. La nueva ocupación como asalariado en los tiempos actuales, conlleva una incompatibilidad cultural con las labores agrícolas, que significa una desvinculación con el complejo cultural campesino. Por otra parte, la vida campesina y las relaciones comunitarias que las sostienen obligan a una reciprocidad que resulta contraria a la vida del asalariado moderno. Éstos, ahora, son libres, tienen dinero, y como dice Simmel, ya no dependen de nada más que el mercado siga funcionando como lo ha hecho en el pasado reciente. La introducción del trabajo fijo y asalariado como principal forma de ocupación significó un reemplazo cultural. La sustitución del ethos campesino por el ethos capitalista no sólo está presente a través del trabajo asalariado, también lo está en los objetivos de la educación formal. El sistema escolar apunta a generar capacidades que permitan a los niños insertarse con éxito en el mercado laboral. El campesinado se borra del horizonte de posibilidades, quedando como principal opción el emplearse como asalariado.

Estos trabajos fuera de lo agrícola-ganadero permitieron a los isleños participar de manera sistemática en el mercado (bancario y de retail) y en el consumo de bienes que hasta ese momento eran privativos de la vida urbana. Y de manera secundaria el sedentarismo y el abandono de las travesías mercantiles transformaron el panorama de la comuna.

En los tiempos previos a la salmonicultura o a la penetración del mercado, el único medio por el cual ingresaba el efectivo de manera más o menos permanente eran los viajes a la Patagonia argentina o chilena. Hoy en día, junto al trabajo asalariado encontramos la recolección de orilla como el principal proveedor de dinero al núcleo campesino. Pero, en el caso particular de la salmonicultura, cuando una persona trabaja en alguna empresa

salmonícola, toma un nuevo papel en la economía del grupo familiar pluriactivo (Salières, Le Grix, Vera, & Billaz, 2005). En el caso de Quinchao, la obtención de dinero estaba en gran medida sujeta a los viajes, principalmente hacia la Patagonia para trabajar como temporero asalariado, de la recolección y venta de algas y de la posible comercialización de una parte de su producción. Un agricultor recuerda los viajes de su padre “salía con un par de pilchitas y un baúl chico en donde tenía otra muda de ropa. Se iban flacos, mal vestidos y volvían bien comidos, con tenidas nuevas y con plata en el baúl. Con ropa elegante, traían mate y regalos para los hijos” (Entrevista a campesino, 70 años isla Meulín, agosto 2013).

Su forma de obtener recursos fue siempre diversa, pero siempre con el trabajo agrícola como el eje de la economía. Hoy la agricultura ocupa un papel secundario, destinada a reducir los costos de la vida mediante la producción de alimentos, dejando definitivamente de lado la producción para la venta. El dinero obtenido se invierte de la misma manera en que se invertiría en la ciudad, muy rara vez en implementos relacionados con la producción agrícola<sup>55</sup>. Esto se constata cuando se observan las casas de los quinchainos, la mayoría cuenta con televisores LCD, equipos de música, televisión satelital y comodidades frecuentemente asociadas a la vida urbana. El dinero ayuda a mejorar la condición de las viviendas y a su vez provoca una reestructuración del vínculo social. El estar empleado, a tiempo completo o parcial, o incluso esporádicamente, transforma las lógicas económicas campesinas. Está claro que el dinero causa efectos profundos en el sistema productivo. Esto repercute sobre lo cotidiano y generalmente pasa desapercibido al observador casual. Sin embargo, quedan en evidencia cuando estos comienzan a desplegarse sobre una población que hasta ese momento no participaba de estas nuevas formas de socialización, de economía y de consumo. Queda especialmente de manifiesto en los campesinos, quienes están fuertemente anclados a formas económicas vinculadas con la tierra y a lazos sociales vinculantes. Por lo tanto, al cambiar las condiciones económicas mediante el dinero, la vida sociocultural del campesino debe adecuarse a esta nueva forma de hacer las cosas, reformulando las formas de relacionarse. Un ejemplo de aquello es el reemplazo de algunas prácticas solidarias por una modalidad asalariada de estas costumbres. Un campesino puede prestar al otro uno o más sacos de abono o cualquier otro producto necesario para la cosecha

---

<sup>55</sup> Por lo general este tipo de insumos se espera obtener a través del INDAP.

o proceso productivo, lo que se tasa según el precio de mercado o alguno comunitariamente establecido. Quien recibe esta ayuda queda comprometido a quien se la prestó para; 1) devolver esto en días de trabajo que retribuyan el precio acordado o; 2) pagar el precio de mercado y deshacerse de la obligación de trabajar para el “prestamista”. De igual manera, se puede contratar ayuda mediante el pago del día en dinero. En la institución tradicional del día prestado, los campesinos intercambiaban días de trabajo para apoyarse en labores que requerían más manos, como las trillas o las cosechas de papa. El día prestado se transforma rápidamente en trabajo asalariado. Se puede tener como ejemplo a los jóvenes en Teuquelín, y la recolección de pelillo de don Mario Levicoy, quien nos dice que él contrata a personas en la temporada de cosecha: “sí, sí y tengo que contratar gente sí, como unas ocho personas”. Lo que antes podría haber sido solucionado en el núcleo familiar, o con trabajo solidario, hoy se hace a través de un pago en dinero.

Desde su consolidación, el sistema capitalista ha publicitado a través de medios de información masivos que el dinero puede comprar no solo objetos sino estatus. El dinero permite comprar mercancías (el capitalismo transforma todo en mercancía), de esta manera, el dinero es capaz de intervenir en todos los aspectos de la vida humana, asegurando a quien lo posee más que la simple satisfacción de sus necesidades. El campesino, que obtenía dinero de la forma que se mencionó anteriormente, se encuentra en franca desventaja frente a quienes ven recompensado su esfuerzo con un sueldo en dinero. La situación de inferioridad en la aproximación a la vida no está sostenida únicamente por la capacidad del dinero de poder comprar mercancías, sino de la libertad y autonomía que este provee a quién lo posee (Simmel, 2013). Aún en la comuna de Quinchao ciertos productos son considerados como objetos de cambio con equivalencias conocidas por la mayoría. Por ejemplo, los estacones de madera para hacer cercos, el pescado seco y las papas. Productos que podían ser almacenados, consumidos y/o cambiados nuevamente por otros. En la actualidad, Quinchao mantiene ciertos bienes trocables como la chicha, las papas, carne y otros productos agrícolas. Estos pueden reemplazar al dinero en los círculos de comercio locales, pero no ocurre lo mismo en el pueblo. Ahora, el dinero es el medio de valor aceptado en los comercios de Achao. Así el campesino que no recibe dinero por sus cosechas (o por otros trabajos que realice) se encuentra en desventaja para acceder al sistema de consumo. Quien posee dinero es libre de circular y consumir donde estime conveniente.

### 4.8.1 Dinero, libertad e independencia

Idealmente, para el desarrollo normal de su vida el consumidor depende de que la sociedad en su conjunto siga marchando tal y como lo ha hecho hasta ahora, esto es, que el mundo de las mercancías tenga al dinero como medio de intercambio y que sigan existiendo vendedores de productos y servicios. En este contexto urbano capitalista, el individuo no depende de nadie en particular, sino de que alguien ocupe el puesto de vendedor, productor, o cualquier otra posición necesaria para la producción. Esto contrasta con el funcionamiento de la economía campesina, en donde la importancia de las personas en cuanto participante singularizado de la estructura agrícola resulta en que cada uno es importante en su singularidad en virtud de las relaciones que establece con los demás. Su historia personal y por lo tanto su posición social lo hacen eje de prácticas comunitarias. El individuo no es solo un productor, puede ser fiscal, padrino o madrina, compadre o comadre, ser deudor o acreedor de días prestados, entre otras posiciones sociales relativas que definen un contexto y una situación dada. El trazado de las redes comunitarias, de las relaciones de intercambio y reciprocidad, establecen obligaciones mutuas imposibles de pasar por alto. La no observancia de las normas, principalmente el no devolver, pero también el negarse al intercambio o no recibir, son afrontas que destierran la posibilidad de establecer vínculos que acerquen a los quinchainos en torno a la vida en el archipiélago.

En el caso de Quinchao, las estructuras sociales que giraban en torno a los vínculos entre seres humanos se han visto tensionadas hasta el retroceso, aislando a quienes todavía participan de ellas en círculos cada vez más pequeños. Por lo tanto, la importancia del dinero se hace aún más patente cuando este permite romper estos circuitos de aislamiento. Simmel (2013) dice que el estar aislado no es lo mismo que estar solo y viceversa. El aislamiento no es la negación de la sociedad, sino de su ser ideal, de la distancia con esta, de la determinación de la distancia por medio de las dificultades de socialización. La oposición es entonces necesaria. Para sentirnos subjetivamente liberados de los otros, primero debemos sentirnos vinculados en una primera instancia con ellos, o a lo mínimo reconocer su existencia en cuanto miembro de la sociedad. El dinero acerca al quinchaino al sistema que lo margina, permitiéndole participar de las dinámicas de compra y venta. Al mismo tiempo que consolida

la desvinculación de las redes comunitarias que lo mantenían ligado a un territorio, a prácticas sociales y económicas definidas que sustentaban la vida en el archipiélago. Consecuentemente, esta ruptura de las redes comunitarias es apreciada positivamente, como un salto cualitativo a un estadio de mayor libertad.

En la exposición de las ideas de Simmel nos referimos a la libertad y el cambio de obligaciones y las percepciones subjetivas a este respecto. El autor sostenía que la liberación de una obligación mediante la lucha (cualquiera que sea) hacía que una vez abolida dicha imposición, la nueva (que objetivamente podía ser más dura) se soportara con mayor entereza debido a que se recibe con músculos frescos y por ende más fuertes (Simmel, 2013). Es decir que la percepción subjetiva de la vida como asalariado, de las nuevas obligaciones y ataduras, resulta positiva, contrariamente a la percepción de la vida en el campo. A pesar de que en tiempos pasados el trabajo del asalariado era bastante conocido, no se acompañaron de los cambios que vemos en la actualidad. Lo que transforma al campesino hoy es la aparición del mercado del dinero, circulante y reorganizador del vínculo, firmemente unido a una ética particular, así como a la consolidación de un mercado capitalista. Este dinero atrae a los trabajadores y les brinda la libertad que los independiza de los trabajos agrícolas, permitiéndoles acceder a la vida del consumo capitalista.

Vimos el modo en que las cifras poblacionales, de ocupación y de actividad agrícola exhiben este patrón: el abandono de la agricultura, de la ganadería y de las prácticas sociales dentro de las cuales se desarrollan, es decir de la forma de generar lazo social, por un lazo reconfigurado por la modernidad. Las innegables comodidades que han llegado de la mano de la modernidad y el dinero son una mejora sustancial de la vida material de los campesinos. Como ejemplos más claros de esto están: la luz eléctrica y el teléfono celular. Dos elementos que para la ciudad son necesidades de larga data (la primera por sobre la segunda). Para las islas de Quinchao en cambio son comodidades relativamente recientes. Estos nuevos elementos de la vida moderna requieren dinero para acceder a ellas.

La continua especialización del trabajo (la división social de las labores), un proceso no concluido, crea una organización socioeconómica basada en el puesto ocupado dentro de la maquinaria de producción y consumo. Fragmentando así su relación, individualizándolos y separando sus personalidades. El campesino de Quinchao, en cambio, se relacionaba en

torno a su persona social, él y ella eran los garantes de sus acciones. Predominaban relaciones de parentesco, compadrazgo y vecindad. Sus padres conocían a los padres de sus vecinos, y ya en el pasado se habían establecido relaciones de intercambio y solidaridad. La relación con un número menor de personas, quienes también eran definidos por su personalidad, hace posible una vinculación profunda, que define a la sociedad de Quinchao<sup>56</sup>.

Entonces, el cambio en el juego de las relaciones sociales es muy profundo. Ahora no importan las personalidades puesto que se ha vuelto central como mediador de las relaciones sociales. Esto encarna nuevas formas de socializar y de vincularse con otros. La nueva capacidad de establecer relaciones sin ceder libertad o involucrar personalidades, se separa radicalmente de la forma de socialización anterior dónde el individuo establecía vínculos con otros en todos los aspectos de su vida; religión, política, alimentación, economía, etc., lo que podría llamarse una comunidad “vital” (Figueiro, 2007)<sup>57</sup>. La sociedad moderna aspira a crear relaciones monetarias, en donde meramente se requiera el aporte de dinero, o de la capacidad que se tiene para generar o gastar dinero. Simmel llama a esto “comunidad patrimonial pura”. El dinero vuelve las personas hacia sí mismas, excluyendo su personalidad al mundo social, dándole cabida solamente a ella en los círculos íntimos de amigos y familia, o a situaciones transcendentales como la patria y la humanidad (Figueiro, 2007). Se da, por lo

---

<sup>56</sup> En Simmel hay siempre una lectura muy clara de las paradojas y dualidades de la sociedad. En este caso la liberación del individuo trae consigo la también progresiva dependencia de todo el conjunto de la sociedad. A pesar de esto, los márgenes de acción libre son mayores que en la sociedad tradicional. La importancia del ser humano ahora esta mediada por sus capacidades para realizar una labor. Pablo Figueiro sostiene que todos pueden ser reemplazados por otras personas de personalidades muy (in)diferentes, teniendo todos en común su interés por el dinero (Figueiro, 2007).

<sup>57</sup> Para Simmel el número de personas pertenecientes al grupo social determina el tipo de relaciones. Estas están mediadas por la noción de propiedad, es decir, en sociedades más pequeñas, de tipo tradicional la propiedad tiende a ser comunal, y para las sociedades más grandes, con más individuos, la administración de esa propiedad comunal sería tremendamente compleja, por lo que se busca una propiedad individual. Este movimiento no sería consciente, sino más bien una respuesta necesaria a esta contradicción del grupo. El dinero es el vehículo de esta expansión: “Si hay sociedad (en el sentido de *Gesellschaft*, opuesta a la “comunidad vital”) es porque el dinero permite una estructuración de la misma tal que, frente a las distintas personalidades y subjetividades que la integran, sea posible no obstante su pertenencia al conjunto”. (Figueiro, 2007).

tanto, un giro hacia el individuo como centro de la sociedad. El vínculo social se reactualiza, pero queda oculto bajo la actividad humana moderna.

E. Mayorga, campesino de Lin Lin, recibe a su hijo, buzo de salmonera, todos los años para sus vacaciones. Él lo visita con sus hijos. Ellos se notan ajenos a la isla y a la casa de su padre y madre. Lo ayuda en todas las labores que puede. Aún las recuerda todas. Se mueve con cierta fluidez entre los surcos del papal, entre las quintas de manzana, pero rara vez se queda más de una semana. Sus hijos se aburren en Lin Lin y él también. En ese momento la luz eléctrica se reservaba para algunas horas en la noche, cerca de las 21:00, el horario de las noticias. No había cobertura para los teléfonos celulares. Desconectados de todas las comodidades tecnológicas, se veían enfrentados al mundo del vínculo comunitario. Este espacio los aburre, los enfrenta con lo que es considerado un sistema obsoleto frente a las posibilidades ilimitadas de un mundo urbano interconectado donde todo está al alcance de quien disponga de la suma adecuada.

Para el presidente de la asociación de pescadores de Llingua, la crisis de la pesca es total. Hace más de dos años que no sale a pescar. Ahora se dedica principalmente a la cosecha de papas y la cría de ganado, obteniendo todo lo que pueda con su propio trabajo. Lo encontré solo, tomando mate en una casona de alerce que data del tiempo de sus padres y que por fuera parece abandonada: ventanas rotas, paredes dañadas por las termitas y tejas podridas por la humedad. Por dentro, el panorama no cambia mucho. Sin luz, el sol se cuele por las grietas de las paredes, atravesando la habitación y reflejándose en las partículas del polvo en suspensión. Las puertas principales ya no se abren, están selladas. Para entrar tuvimos que hacerlo por la puerta de lo que en el pasado fue la cocina. Antes de sentarnos a conversar me muestra lo que se puede ver de la casa. A la izquierda de la entrada, una pieza polvorienta. En ella una mesa de centro cubierta con un trozo de tela desgastado, unos sillones raídos y algunos muebles pegados a la pared. A la derecha, la entrada de la casa. La escalera hacia la segunda planta está en muy malas condiciones, “subir es peligroso”, dice. Me cuenta cómo era la casa antes, cuando él y sus hermanos crecían cerca de sus padres. Me invita a pasar a lo que antes era una habitación, ahora convertida en una cocina y su escritorio. Es uno de los pocos lugares habitables de la casa. Sorprendido y preocupado le pregunte si es que vivía en esas condiciones. Su respuesta me tranquilizó. Vive en una casa prefabricada que levantó en

la parte trasera del terreno. “Es muy cómoda, tiene dos habitaciones” y está conectada a un motor que le da luz en las noches. Sin embargo, prefiere pasar los días con su gato en la casa de sus padres, en esa habitación al lado de la estufa a leña. Muy nostálgico de su pasado, lleva sus días en silencio en esta añosa construcción que es la prueba tangible de la existencia de un pasado mejor que el presente, antaño que se recuerda difuso debido a la turbiedad del presente.

Sin duda, la soledad, el excesivo individualismo y las relaciones a través del dinero marcan un difícil panorama. Sin embargo, a menudo estos cambios son percibidos como un salto cualitativo por el campesino en cuestión. En su situación anterior, él participaba de un complejo cultural extenso y rico en tradiciones que implicaba la realización de numerosos ritos (más o menos sagrados, según sea el caso), definiendo su pertenencia al grupo en esta participación. Ahora, en cambio, cuando se hace la renuncia y se abraza la libertad que da el dinero, las personas se desembarazan de estas obligaciones quedando en libertad. Pero la libertad no es para algo, si no frente a algo, e “[...] incluso la mera posibilidad de la venta a menudo implica una venta y erradicación de los valores personales” (Simmel, 1977, en Figueiro, 2007; 205). La posibilidad de ser y de relacionarse con todos. La libertad y a la vez la dependencia sustituye a la obligación de relacionarse con la comunidad que tiene el campesino. El sentido de la vida del “labrador primitivo” está dado por la solidez de su comunidad, por su familia y amigos. El padecimiento del sinsentido de la vida moderna, dominada por el dinero, es la realidad frente a la que muchos deciden entregarse, resguardados por la familia. En palabras de Simmel:

El dinero es el vehículo más adecuado de esta situación, porque crea relaciones entre los seres humanos pero deja a las personas fuera de ellas y constituye, pues, el equivalente exacto de las prestaciones objetivas, aunque es muy inadecuado para lo que hay individual y personal en ellas: la densidad de las dependencias objetivas que el dinero determina constituye el trasfondo de la conciencia sensible sobre el cual se diferencian y manifiestan la personalidad y la libertad” (Simmel, 2013, pág. 364).

La migración, el trabajo asalariado y las redes familiares son parte de la historia de Chiloé en los últimos 100 años. Sin embargo, la actual situación es distinta; las redes familiares están tensionadas y apenas sobreviven. El asalariado se sostiene a sí mismo en esta libertad esclavizante. Ante esta situación, cabe mirar otras manifestaciones colectivas para buscar nuevas posibilidades de reconfiguración del vínculo ante la crisis que ha implicado el ingreso de la modernización en el archipiélago.

## 4.9 Epílogo: La fiesta del Nazareno de Caguach y la reconfiguración de los lazos comunitarios

La fiesta del Jesús Nazareno de Caguach es una festividad religiosa ampliamente conocida en todo el archipiélago de Chiloé que tiene celebraciones homólogas en otras zonas del sur de Chile. Es sin duda la celebración más importante de Quinchao, y todos los años acapara la atención los feligreses de Chiloé y sus alrededores.



ILUSTRACIÓN 7: JESÚS NAZARENO, ISLA CAHUACH.

Foto: Diego Planells, 2013

Esta fiesta tiene más de trescientos años de antigüedad. Se cree que se origina en 1778, cuando el Fray Hilario Martínez llega desde Tenaún, buscando un nuevo lugar para una figura de Cristo Nazareno traída desde España (Cardenas & Trujillo, 1986). La manera en que llegó esta figura a la iglesia de Cahuach no se puede saber con certeza. Sin embargo, los investigadores Renato Cárdenas y Carlos Trujillo reconstruyen a través de la recopilación de diversos relatos una hipótesis plausible (Cardenas & Trujillo, 1986). Ellos sostienen que

el Fray Hilario Martínez buscando un lugar puro y libre de los vicios del pueblo llega al archipiélago de Quinchao (Cardenas & Trujillo, 1986). La descripción de este viaje por Renato Cárdenas y Carlos Trujillo (1986) sitúa su comienzo en el pueblo de Tenaún, donde el Fray sufre una terrible pérdida. Años antes, este hombre de fe había adoptado a una pequeña niña huérfana la que se convirtió en su protegida. Pasado el tiempo, cuando ya debía haber alcanzado la adolescencia, la hija del Fray es atacada en circunstancias poco claras, por algunos hombres del pueblo. Este ataque tuvo como consecuencia la desaparición de la mujer. Las versiones sobre qué sucedió con esta niña son múltiples. Las fuentes orales indican que puede haber sido raptada para matrimonio o que simplemente se fugó con un hombre. Sin embargo, los autores sostienen que la explicación más probable es que la niña fue asesinada por un grupo de hombres que la atacaron. Al encontrar su cadáver, el Fray movilizado por el dolor extremo y decepción con los habitantes de Tenaún, decide buscar un nuevo lugar en donde establecer residencia, un lugar acorde a los valores cristianos que profesaba. Basilio Peranchiguay, el primer habitante de Teuquelín, supo de las intenciones del Fray Martínez y llevó la noticia a Cahuach. Según Cárdenas y Trujillo (1986), los motivos de la elección de Cahuach como sede de la figura del Cristo no son muy claros. Existen tres hipótesis: 1) que Cahuach ganó la regata organizada para decidir el destino de la figura; 2) que a la llegada a Cahuach los tripulantes de la embarcación lanzaron la cuerda de amarra a mayor distancia que las otras embarcaciones, y; 3) que la isla de Cahuach es la que está en el centro de la Comunidad de los Cinco Pueblos que albergaba a las islas que acordaron proteger la figura y al Fray. Según lo que nos contó Abdon Peranchiguay, descendiente directo de Basilio, la hipótesis de la regata es la verídica, siendo su antepasado y los habitantes de Cahuach quienes ganaron esa regata. Los cinco pueblos; Cahuach, Tac, Alao, Apiao y Chaulinec juraron ante el Fray Martínez rendir culto todos los años a la figura del Nazareno<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> El traslado de la figura religiosa hacia las islas no fue pacífico, de hecho, la historia cuenta que tuvieron que usar armas para repeler a quienes querían evitar el traslado de la imagen hacia Cahuach.

Esta empresa en común dio origen a la Comunidad de los Cinco Pueblos. No se sabe de manera fehaciente las razones por las que estas cinco islas constituyeran ese acuerdo. De todas maneras, éste sigue vigente y se renueva todos los años con la Fiesta del Jesús Nazareno<sup>59</sup>.

En la actualidad la fiesta se sigue realizando del 23 al 30 de agosto todos los años. Sin embargo, y debido a la popularidad de la fiesta entre los turistas, hay una nueva fecha de celebración al Nazareno. Ahora a mediados de diciembre y aprovechando el buen clima, se celebra una nueva fiesta.



ILUSTRACIÓN 8: BARCO *SKORPIOS* PROPIEDAD DE LA FAMILIA KOCHIFAS.

Foto: Diego Planells, 2013

---

<sup>59</sup> La Comunidad de los Cinco Pueblos tuvo la posibilidad de renovar su compromiso cuando la iglesia se quemó a comienzos del 1900. La reconstrucción de la iglesia se completó en 1925, y es esta nueva iglesia donde se continúa celebrando la procesión del Nazareno.

La celebración del Nazareno sostiene los lazos vinculantes entre los chilotes y otros habitantes del archipiélago, congregando en una isla diminuta como Caguach, el centro ritual del archipiélago de Quinchao, a los fieles miembros de la Comunidad de los Cinco Pueblos y todos aquellos devotos que estén viviendo en otras localidades, incluso más allá de Chiloé. Un claro ejemplo de esto es la relación de la familia Kochifas con el Nazareno de Caguach. Su vínculo nace de una petición hecha por Noemí Coñuecar por la salud de su esposo, Constantino Kochifa. Una vez superada la enfermedad y recuperada la salud, el Sr. Kochifa y la Sra. Coñuecar comenzaron una peregrinación anual que se mantiene en la actualidad, y que lleva más de 50 años. Estos dos empresarios, él nacido en la isla Chauques y ella en Puerto Montt, fundaron una empresa de turismo que es dueña de las famosas naves Skorpis. Éstas llegan a la fiesta cada año llenas de turistas a modo de pago al milagroso Nazareno. Un vínculo de gratitud, de reciprocidad que se mantiene a pesar del fallecimiento de quién iniciara esta peregrinación. Hay muchas historias similares, si bien con menos importancia mediática, alrededor de esta fiesta. Lazos vinculantes con el territorio y sobre todo con la figura del Nazareno que mora en el santuario de la “isla de la devoción”.

Esta fiesta es un espacio de rearticulación y reactualización de las relaciones de solidaridad y de las estructuras tradicionales de intercambios simbólicos, donde también se mezcla el comercio moderno. En la explanada de la isla de Caguach se venden todo tipo de productos, calendarios, electrónica, souvenirs, muebles, abarrotes, etc. Éstos pueden servir, incluso, como ofrendas al Nazareno.

En el pasado Chiloé era heterogéneo, un territorio en disputa y no centralizado en donde el don entraba en juego como una herramienta para generar pactos y lazos entre grupos. La alianza de los cinco pueblos generó una comunidad diferenciada que sin embargo los unía en la diferencia. El Nazareno evoca una comunidad que hoy en día no está vigente de la misma manera, ya que los lazos existentes en el pasado no son los mismos de hoy. Los pueblos, las familias y las comunidades están separadas y a pesar de que confluyen una vez al año en la Fiesta del Nazareno, no existen interacciones cotidianas entre las islas. Por lo tanto, la fiesta se presenta en un nuevo escenario, en un territorio que hoy en día es más bien simbólico ya que evoca la comunidad generada en el pasado. Los isleños participan de la modernidad a la vez que participan de esta fiesta.

La fiesta hoy en día está cruzada por otro tipo de complejidades. La fecha del Nazareno (fines de agosto) somete a quienes asisten a las inclemencias del tiempo. En una de las visitas a terreno que tenía como finalidad asistir al Nazareno nos encontramos con el puerto cerrado por la Armada de Chile. Los devotos repletaban la rampa de Achao a la espera de las noticias de la Capitanía de Puerto. El viento y la lluvia hacían de la espera un sacrificio necesario. La calma de las personas no se quebraba con las negativas de los marinos de la Armada, quienes intentaban desalentar a los fieles que se negaban a volver a sus casas. Este escenario se contrapone a lo que ocurría en el pasado, en donde el sacrificio de viajar era parte crucial. De esta manera nuevos actores participan del moderno Nazareno: la Armada regula el transporte y la seguridad marítima, la municipalidad impulsa el comercio en las islas y provee las lanchas subvencionadas y los ya mencionados Kochifas aportan con dinero. Así mismo, los fieles ya no son los campesinos de antes sino una población heterogénea, asalariada y desterritorializada que sin embargo mantiene su vínculo con el territorio y la comunidad imaginada con ayuda de la religión popular.

Se nos revela que el espacio que genera la fiesta del Nazareno contiene una multiplicidad de posibilidades, desde ferias libres hasta espacios sagrados. La riqueza de la fiesta radica en esto, en que se crea un espacio en donde cohabita la modernidad y el espacio del vínculo social tradicional, y que permite que éste se reactualice bajo parámetros modernos, puesto que bajo la capa de la tradición se realizan intercambios que responden a las mismas lógicas tradicionales, pero con elementos modernizados. Es un espacio de reactualización del vínculo social en donde ocurren intercambio de dones con el ámbito de lo sagrado. Numerosas mandas se pagan y se renuevan esos días, plegarias por salud, por éxito u otras intervenciones divinas en las cuales los azares y las suertes son medidas bajo el parámetro moral y social de antigua raigambre tradicional.

Durante los últimos 30 años han ocurrido transformaciones profundas en la forma en que los quinchinos se vinculan entre sí y con su territorio. Sin embargo, espacios como el de la Fiesta del Nazareno de Caguach permiten la creación de un alto en el tiempo mercantil, dedicando sus esfuerzos a la rearticulación y renovación del vínculo comunitario justamente ahí donde la modernización capitalista lo ha puesto en entredicho.

## 5. Conclusiones

Podemos decir, apoyados en la evidencia bibliográfica y etnográfica, que el Quinchao con el cual se encuentra el proceso modernizador en la década de 1980 es el resultado de una serie de sucesos históricos de sedentarización y de campesinización que significaron una desapropiación de los espacios insulares que ocupaban las poblaciones que descienden de la cultura chilota que se formó durante la colonia.

Anteriormente señalamos que la migración desde las islas hacia los núcleos urbanos y la transformación de los campesinos en asalariados, son consecuencias de las fuerzas modernizadoras que hoy se desenvuelven en el archipiélago.

Sin embargo, lo anterior tiene sus excepciones. No todos los quinchainos deciden migrar de las islas. Hay otros que resuelven permanecer por el gran vínculo que sienten por su isla, la prefieren sobre cualquier otro lugar. C. Cárdenas, A. Peranchiguay, e Iván, residentes de Quinchao dicen que “el pueblo no es para uno”, “qué voy a hacer en la ciudad si no tengo tierra”, “acá tengo todo lo que he hecho con mis manos” o “yo no me llevaría tampoco mucho en el pueblo...es que el sitio tan chiquitito para afuera”. Cuando se les pregunta sobre la opción de migrar hacia Achao u otra ciudad del archipiélago. Pero C. Cárdenas va más allá y sostiene, sobre su isla Meulín, “[...] en donde quiera que voy me da calma...me gusta, si no ya me hubiese ido” (Entrevistas, agosto y septiembre 2013). Ellos saben que de a poco su forma de vida va quedando recluida solo a algunas islas del mar interior y que la ciudad es un territorio ajeno, quizás más ahora que antes.

La decisión de permanecer puede responder a la sensación de vinculación y pertenencia a un sistema cultural que liga a los habitantes a su tierra y a sus vecinos. Nacer en la isla y haber sido criados bajo el sistema tradicional de Quinchao permite tomar la decisión de permanecer. La vida en la isla representa lo que conocen, lo que los hace sentir cómodos, son los marcos de referencia de cómo se deben hacer las cosas. En otras palabras: tienen confianza en que la forma en que las acciones que llevan a cabo tendrán consecuencias predecibles y positivas. También les provee seguridad: que en el caso de que las consecuencias sean inesperadas y negativas, podrán hacerles frente con las herramientas y conocimientos que poseen. Las redes comunitarias y el vínculo entre isleños les dan tal

certeza. Ésta no sería la misma en la ciudad. La vida altamente individualizada y asalariada del mundo urbano requiere otro marco de referencia, otra forma de generar vínculos sociales que los quinchainos que eligieron quedarse no manejan con comodidad. Sumado a lo anterior, la folclorización que se hace hoy en día de su forma de vida es más evidente que antes. La ciudad es percibida como un espacio ajeno, incluso violento.

Por su parte, las nuevas generaciones ponen en evidencia la caducidad del modelo de vida de quienes se quedaron en la isla. Los jóvenes isleños tienen como objetivo un estilo de vida distinto: el asentamiento urbano o semi-urbano, con comodidades propias de la modernidad y acceso a bienes de consumo. En consecuencia, la vida campesina pasa a ser vista por las nuevas generaciones como una condición de desventaja y atraso. Por otra parte, la transformación más profunda de las normas de relación que establece el capital desencadena incompatibilidades con las múltiples actividades que llevan a cabo los campesinos isleños. Ahora el mar, otrora medio para viajes, facilitador y comunicador, los atrapa, les pone el progreso del otro lado, quedando de su lado el pasado vivo en el presente. Es la expresión física del proceso histórico de modernización del territorio. Por una parte, las nuevas generaciones más y más individualizadas perciben el aislamiento que supone vivir en las islas. Por otro lado, los campesinos que permanecen perciben el aislamiento precisamente porque los jóvenes se van.

Navegamos en las páginas anteriores por la historia de violencia y sumisión que experimentó la población originaria de estas islas y que continuó mutando hasta nuestros días. De todas maneras, la relación con el pasado deviene de esta dualidad en cuanto se idealiza, pero no se quiere volver a él ¿Cómo se puede acceder entonces a un modelo que permita revitalizar este pasado, pero sin volver a vivirlo? Es la eterna disputa entre lo moderno y lo tradicional. ¿Cómo se compatibiliza lo tradicional con la modernidad presente? No podemos sostener crítica alguna a la llegada del capitalismo a Chiloé únicamente por medio del argumento del rescate de la tradición. La valorización de la forma tradicional de entender el funcionamiento de la sociabilidad, las ideas sobre el trabajo, la moralidad, etc., debe ser una de las herramientas para sostener cualquier crítica al capitalismo sin negarle la entrada a quienes quieran recibirlo.

El cambio repercute en todos los aspectos de la vida del quinchaino. La percepción de su trabajo, del espacio en donde se desarrolla ahora resulta tensionada. El mundo tradicional chilote era sustento económico y cultural. No es solo donde se marisca, si no donde habita la *pincoya* y por donde navega el *Caleuche*. No es el bosque como materia prima, es el hogar del *camahueto*. El mundo mítico habitaba y otorgaba sentido social al territorio. La vida moderna lo despoja de su aspecto mitológico y lo transforma en un bien de consumo disponible para su explotación. En el espacio tradicional la explotación obedecía a la necesidad del explotador, en este caso un núcleo campesino. Hoy el espacio deja de estar vivo para estar sujeto a la planeación e intervención del empresario capitalista (el caso de las concesiones marítimas). De esta manera, y debido al desvanecimiento del corpus cultural que daba sentido al archipiélago, la vida en las islas de Quinchao se vuelve insostenible.

Insistentemente hemos hecho mención al vínculo social y a las redes comunitarias que eran las que articulaban la vida en el archipiélago en todas sus formas. Estas características cruciales de la vida en Quinchao hoy en día han perdido fuerza como explicación del ordenamiento de la vida. La sociedad comunitaria, los lazos solidarios hoy en día se reemplazan fácilmente por la contratación de mano de obra y la compra de productos en el comercio y el *retail*. Esto conlleva profundas implicaciones para el lazo social. Los códigos y estructuras que regulaban la socialización y las prácticas económicas son tensionados y reemplazados por formas modernas, sostenidas por la monetización de las relaciones económicas. Formas que incitan a sustitución de las obligaciones sociales tradicionales por las libertades que ofrece el mercado capitalista. La incesante individualización de la vida y de las responsabilidades de éxito o fracaso aparecen contradictorias al modo de vida comunitario de Quinchao. Las redes de apoyo de solidaridad y mutualismo sólo sobreviven en los núcleos familiares directos. Sin embargo, estos parecen hoy servir únicamente a la reproducción del modelo individualista de producción económica, y no a la construcción de una sociedad que sostenga unidos a sus miembros.

El marco cultural explicativo de la sociedad quinchaina parece desarmarse con cada impulso proveniente del capitalismo. Esta es la crisis que hoy en día promueve el despoblamiento. Antiguamente los isleños que salían a comerciar o a trabajar volvían a las islas, ya que el territorio estaba articulado por el corpus cultural tradicional y sus pobladores

se encontraban firmemente atados a él y su a sus comunidades de origen por el vínculo resultante, el aislamiento no era un sentimiento archipelágico. La construcción del aislamiento ocurre como un proceso posterior, en donde el Estado y el fichaje social cumplen un rol fundamental. Proceso que sostiene y fomenta la dificultad del habitar insular. El aislamiento que hoy en día motiva a los quinchinos a migrar es producto de la modernización capitalista y de la crisis del vínculo comunitario.

A pesar de todo, hay campesinos que se niegan a abandonar sus islas y dejar sus modos productivos. Saben que la salmonicultura ha significado la llegada de beneficios económicos para la comuna, así como de perjuicios de otros tipos. Su posición les da una claridad particular al momento de evaluar este nuevo escenario económico. Los ancianos saben de la fragilidad de la empresa salmonícola, y la volatilidad del trabajo asalariado. Aprovechan, si es que pueden, de trabajos ocasionales que les da la acuicultura, o de la posibilidad de hospedar a los trabajadores de las salmoneras, pero advierten de lo peligroso que es abandonar la tierra y dedicarse únicamente al trabajo asalariado. Ellos han visto qué ocurre cuando un asalariado pierde el sustento. Para ellos la modernidad no supone la estabilidad de las maneras tradicionales, sino que representa estar arrojados al mundo, libres y sin los vínculos tradicionales. Es la pérdida del hogar, la herencia que sitúa al presente en un continuo pasado-presente-futuro contextualiza y provee una identidad territorial y le otorga sentido a la existencia del presente (Hay, 2002). Los que desean quedarse son cada vez menos. Los que se quedaron son los ancianos quienes nacieron bajo otro sistema y se encontraron con la modernidad cuando ya eran adultos.

Se sostuvo que el modo de vida tradicional de los quinchinos estaba caracterizado por una fuerte vinculación con el archipiélago, lo que se traducía en prácticas económicas sostenidas por los lazos sociales que estas mismas mantenían vigente. Es decir, las actividades que los quinchinos realizaban estaban sostenidas y sostenían este mismo modo de vida, el cual a su vez articulaban la vida en el archipiélago, dándole sentido a este territorio. La modernización capitalista, con la salmonicultura como punta de lanza, tensionó estos lazos y puso en entredicho la manera en que se vivía en el archipiélago. La economía campesina basada en el trueque y las instituciones solidarias comenzó a ser reemplazada por el trabajo asalariado, transformando así la manera en que se percibe y se vive el archipiélago.

El aislamiento, la carencia, pobreza y la falta de oportunidades pasaron a ser las principales características por las que se definía la vida en las islas de Quinchao. Esto no sólo se veía en las personas, también en el estado que mediante sus políticas públicas consolidaron la opinión de que en las islas de Quinchao a vida es mucho más difícil.

El vínculo social en Quinchao hoy se encuentra sumido en un proceso de rearticulación y de reemplazo. Está siendo reemplazado por instituciones monetarizadas propias de la modernidad capitalista. De manera simultánea, éste se está confinando a espacios privados, como la familia, o a instancias festividades que permiten imaginar una comunidad de referencia, como el La Fiesta del Nazareno de Caguach.

Los contextos modernos de interacción entre pares requieren de un escenario particular que no es proveído por las islas de Quinchao, las cuales sin la estructura del modo de vida chilote (el trabajo agrícola, las instituciones solidarias y el vínculo social) se tornan inhabitables. La baja en la población, la disminución de la economía campesina, la pérdida de las instituciones solidarias y la resultante reactualización de la forma de establecer los lazos son los resultados visibles de un proceso que se ha argumentado tiene de fondo la reestructuración del vínculo social bajo la tensión propia de la modernidad entre la búsqueda de la libertad y de la pertenencia que otorgue sentido social a la experiencia de vida.

## Bibliografía

- Aguirre Baztán, A. (1995). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Editorial Universitaria Macombo.
- Álvarez, R., & Ther, F. (2016). Chiloé. En C. Aldunate, & C. Aldunate (Ed.). Santiago: Virtual Publicidad.
- Álvarez, R., & Ther, F. (2016). *Chiloé*. (C. Aldunate, Ed.) Santiago: Virtual Publicidad.
- Amtmann, C., & Blanco, G. (2001). Efectos de la Salmonicultura en las economías campesinas de la Región de los Lagos. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 93-106.
- Appadurai, A. (1991). *La Vida Social de las Cosas. Perspectiva cultural de la mercancía*. México D.F: Giralbo.
- Baldacchino, G. (2006). Islands, Island Studies, Island Studies Journal. *Island Studies Journal* (1), 3-18.
- Baldacchino, G. (2007). *Bridging Islands. The Impact of Fixed Links*. Charlottetown: The Acorn Press.
- Bengoa, J. (1996). *La Comunidad perdida*. Santiago: SUR.
- Berman, M. (2004). *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Briguglio, L. (1995). Small Island Developing States and their Economic Vulnerabilities. *World Development*, Vol. 23, No. 9, 1615-1632.
- Briguglio, L., Codina, G., Farrugia, N., & Vella, S. (2008). Economic Vulnerability and Resilience. Concepts and Measurements. *World Institute for Development Economic Research*.
- Brinck, G., Díaz, R., Morales, C., & Marín, A. (2011). *Las Mutaciones de la Merluza Austral: Historia, cultura y economía en Isla Toto/Puerto Gala*. Santiago: Cuarto Propio .
- Brinklow, L., Ledwell, F., & Ledwell, J. (2000). *Message in a Bottle: The Literature of Small Islands*. Charlottetown: Institute of Island Studies.
- Budinik, C., & Tohá, C. (2016). Chiloé. En C. Del Solar, & C. Del Solar (Ed.). Santiago: Virtual Publicidad.

- Bustos, B. (2012). *Brote del virus ISA: crisis ambiental y capacidad de la institucionalidad ambiental para manejar el conflicto*. Recuperado el 11 de 6 de 2014, de Scielo:  
[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0250-71612012000300010&lng=es&tlng=es.10.4067/S0250-71612012000300010](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-71612012000300010&lng=es&tlng=es.10.4067/S0250-71612012000300010).
- Cardenas, R., & Trujillo, C. (1986). *Cahuach, Isla de la Devoción. Religiosidad Popular en Chiloé*. Santiago: Olimpo.
- Carreño, A. (4 de Enero de 2010). *Terram*. Obtenido de Serie Análisis Coyuntura Económica :  
[http://www.terram.cl/images/ADCS/adc\\_55\\_virus-isa.pdf](http://www.terram.cl/images/ADCS/adc_55_virus-isa.pdf)
- Castro, F. (2016). Las Pequeñas Economías Insulares Africanas, 1950-210. Una Perspectiva Comparada. *Investigaciones de Historia Económica*, 45-56.
- Claude, M., & Oporto, J. (2000). *La ineficiencia de la Salmonicultura en Chile: Aspectos sociales, económicos y ambientales*. Santiago: Terram.
- Contreras, A., & Garay, C. (2004). *Áreas sin ley, espacios vacíos, estados débiles*. Santiago: Universidad de Santiago de Chile.
- De Loughrey, E. (2001). The litany of islands, the rosary of archipelagoes: Caribbean and Pacific Archipelagraphy. *A Review of International English Literature*, 21-51.
- Díaz, R., Riveros, K., Rodríguez, M., Sánchez, G., & Valdés, J. (2014). *Memorias del Estero Paildad*. Santiago: Andros.
- Dirección del Trabajo. (09 de 04 de 2018). *Dirección del Trabajo*. Obtenido de Centr de Consultas:  
<http://www.dt.gob.cl/portal/1628/w3-article-60141.html>
- EFE/Economía. (10 de 5 de 2013). *www.elpais.com*. Obtenido de El País:  
[http://economia.elpais.com/economia/2013/05/10/agencias/1368163566\\_205575.html](http://economia.elpais.com/economia/2013/05/10/agencias/1368163566_205575.html)
- Eriksen, T. (1993). ¿Existen las islas Culturales? *Social Anthropology*, no. 1, 1B, 133-147.  
 Recuperado el 11 de Noviembre de 2013, de [http://www.islas.cl/wordpress/wp-content/uploads/2010/12/Eriksen\\_Islas-Culturales.pdf](http://www.islas.cl/wordpress/wp-content/uploads/2010/12/Eriksen_Islas-Culturales.pdf)
- FAO. (2016). *El Estado Mundial de la Pesca y la Acuicultura en el 2016. Contribuyendo a la seguridad alimenticia y nutrición para todos*. Roma: FAO.
- Figueiro, P. (2007). Dinero y modernidad en Simmel: De la “comunidad vital” a las “comunidades”. *Papeles de Trabajo*, 191-211.
- Fomento, M. d. (18 de 6 de 2004). *Dirección General de la Marina Mercante*. Obtenido de Ministerio de Fomento:

[http://www.fomento.es/MFOM/LANG\\_CASTELLANO/DIRECCIONES\\_GENERALES/MARINA\\_MERCANTE/NAUTICA\\_DE\\_RECREE/Organizacion\\_administrativa/DGMM/](http://www.fomento.es/MFOM/LANG_CASTELLANO/DIRECCIONES_GENERALES/MARINA_MERCANTE/NAUTICA_DE_RECREE/Organizacion_administrativa/DGMM/)

- Fundación Superación de la Pobreza. (2016). *Crisis del habitar insular. Representaciones, significados y sentimientos de los habitantes del mar interior de Chiloé sobre la crisis sociocultural y productiva de la isla, sus dinámicas presentes e imágenes de futuro.*
- Gómez, C., & Montiel, D. (1992). *Chiloé a 500 años, texto consultivo para la educación chilena.* Castro.
- Grant, S. (6 de Junio de 2012). *www.cnn.com.* Obtenido de Cnn:  
<http://edition.cnn.com/2012/02/06/world/asia/foxconn-worker-difficulties/>
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexión.* Bogota: Grupo Editorial Norma.
- Hau'ofa, E. (1993). *Our sea of islands.* New Oceania: Rediscovering our Sea of Islands.
- Hay, P. (2002). *Vandimonian Essays.* Hobart: Walleah Press.
- Hay, P. (2006). A Phenomenology of Islands. *Island Studies Journal, Vol. 1, No. 1, 19-42 .*
- Hayward, P. (2012). Aquapelagos and Aquapelagic Assemblages. Towards an integrated study of islands societies and marine environments. *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures. Vol 6, N° 1, 1-11.*
- Hidalgo, C., Ther, F., Saavedra, G., & Díaz, A. (2015). Affordance of island landscapes and economic socio-spatial networks in Quinchao, Chile: a contribution to landscape research and island studies. *Island Studies Journal, Vol. 10, 49-70.*
- INE. (2002). Censo de Vivienda. Chile.
- INE. (2007). Censo Forestal Agropecuario. Chile.
- INE. (2017). Censo de Vivienda. Santiago: INE.
- Lagos, R. (17 de 12 de 2013). Entrevista a Ricardo Lagos en Canal 13. (C. Santa Maria, Entrevistador) Obtenido de [www.13.cl](http://www.13.cl): <http://www.13.cl/t13/entrevistas/ricardo-lagos-y-bajada-de-puente-chacao-en-2006-fue-un-error-para-chile>
- Lefebvre, H. (1974). La Producción del Espacio. *Papers: Revista de Sociología, N° 3, 219-229.*
- Mansilla, S. (2007). Hay un dios que todo lo compra: identidad y memoria en el siglo XXI. *Revista Austral de Ciencias Sociales, 145-158.*
- Mansilla, S. (2009). Mutaciones culturales de Chiloé: los mitos y las leyendas en la modernidad neoliberal isleña. *Convergencia, n. 51, 271-299.*

- Mansilla, S. (2012). Chiloé y los Dilemas de su Identidad Cultural ante el Modelo Neoliberal Chileno: La visión de los Artistas e Intelectuales. *Alpha*, 9-36.
- Mansilla, S. (2012). Chiloé y los Dilemas de su Identidad Cultural ante el Modelo Neoliberal Chileno: La visión de los Artistas e Intelectuales. *Alpha*, 15.
- Marx, C. (2010). *El Capital, Crítica de la Economía Política. Tomo I, Libro 1*. Santiago: LOM.
- Mauss, M. (1969). *Marcel Mauss, Obras Completas*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo Sobre el Don*. Buenos Aires: Katz.
- Montiel, F. (2010). *Chiloé: Historia de Viajeros*. Castro: S.N.
- Pandolfi, L. (2016). *Caleuche. Mitología de una incomprensión. Gente transformada, gente que se transforma. Representaciones identitarias de los Williche de Chiloé*. Quito: Abya Yala.
- Pandolfi, L. (2016). *Caleuche. Mitología de una incomprensión. Gente transformada, gente que se transforma. Representaciones identitarias de los Williche de Chiloé*. Quito: Abya Yala.
- Paz, S. (20 de diciembre de 2015). En barco por la ruta chilota de los jesuitas. *Revista Domingo, El Mercurio*, págs. 12-16.
- Péron, F. (2004). The Contemporary Lure of Islands . *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, Vol. 95, No. 3., 326–339.
- Pinto, F. (2007). *Salmonicultura Chilena: Entre el éxito comercial y la insustentabilidad* . Santiago: Terram.
- Poggi, G. (2006). *El Dinero y la Modernidad. La filosofía del dinero de Georg Simmel*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Polanyi, K. (1968). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Ricoeur, P. (2005). Volverse capaz, ser reconocido. *Esprit*, 125-129.
- Ricoeur, P. (2007, N°21). La lucha por el reconocimiento y la economía del don. *Nombres*, 13-24.
- Rodríguez Gómez, G. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Román, Á. (2016). El Desafío del Chiloé Monoproductor. *Revista Aqua*, 23.
- Sahlins, M. (1993). Good bye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History*, 1-25.
- Sahlins, M. (2015). Dos o tres cosas que sé acerca el concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología* (37), 290-237.

- Salières, M., Le Grix, M., Vera, W., & Billaz, R. (2005). La Agricultura Familiar Chilota en Perspectiva. *Lider*, 79-104.
- SalmonChile. (9 de 8 de 2014). *www.salmonchile.cl*. Obtenido de *www.salmonchile.cl*: *www.salmonchile.cl*
- Simmel, G. (2013). *Filosofía del Dinero*. Madrid: Capitan Swing.
- SUBDERE. (1999). *Diagnósticos y propuestas para la integración de territorios aislados*. Santiago: Lom.
- SUBDERE. (1999). *Diagnósticos y propuestas para la integración de territorios aislados*. Santiago: Lom.
- SUBDERE. (2008). *Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo*. Recuperado el 2 de Diciembre de 2013, de Sitio Web de la SUBDERE: [http://www.subdere.gov.cl/sites/default/noticiasold/articles-73813\\_recurso\\_1.pdf](http://www.subdere.gov.cl/sites/default/noticiasold/articles-73813_recurso_1.pdf)
- SUBDERE. (2011). *Estudio de Identificación de Territorios Aislados*. Santiago: Alvimpress.
- Subtrans. (20 de 4 de 2012). *www.subtrans.cl*. Obtenido de *www.subtrans.cl*: <http://www.subtrans.cl/appsubsidijs/index.php/transportes-rebaja-en-un-60-tarifas-de-servicios-de-zonas-aisladas-en-quinchao-e-implementa-13-nuevos-recorridos/>
- Taussig, M. (1993). *El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imágen.
- Tercera, L. (1 de 12 de 2013). *La Tercera*. Obtenido de La Tercera: <http://www.latercera.com/noticia/nacional/2013/12/680-555576-9-mop-adjudica-puente-chacao-en-360-mil-millones.shtml>
- Trivero, A. (2003). *Acerca de la historia de la isla de Quinchao en los tiempos de la colonia*. Recuperado el 15 de Mayo de 2013, de *www.monografias.com*
- Trivero, A. (2005). *Los Primeros Pobladores de Chiloé. Génesis del Horizonte Mapuche*. Castro: Ñuke Mapuförlaget.
- Urbina, R. (1983). *La Periferia Meridional Indiana. Chiloé en el Siglo XVIII*. Valparaiso: Ediciones Universitarias de Valparaiso .
- Urbina, R. (1988). Chonos en Chiloé: Itinerario y aculturación. *Chiloé*, 29-42.
- Urbina, R. (2007). El Pueblo Chono: De vagabundo Alzado y Pagano a Cristiano Sedentario y Amestizado. En F. Navarro, *Orbis Incognitus. Avisos y Legajos del Nuevo Mundo* (págs. 325-246). Huelva: Universidad de Huelva.

Urquieta, C. (11 de Mayo de 2016). *El Mostrador*. Obtenido de <http://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2016/05/11/chao-pescado-el-fin-del-sueno-salmonero-en-chiloe/>

Wallerstein, I. (2012). *El Capitalismo Histórico*. Barcelona: Editorial Siglo XXI.

Wolf, E. (1971). *Los Campesinos*. Barcelona: Editorial Labor.

Zamudio, O. (2001). *Chile: Historia de la División Político-Administrativa 1811-2000*. Santiago: Instituto Nacional de Estadísticas (INE), Oficina de los Censos Nacionales.