

MÁS ALLÁ DE LO TANGIBLE:

EL PATRIMONIO COMO UN DISEÑO
CULTURAL VIVO EN CHILOÉ

ESTEBAN URIBE
PATRICIA MONDACA
EDUARDO MONDACA





N° 7

Más allá de lo tangible

El patrimonio como un diseño cultural vivo en Chiloé

- Esteban Uribe, Patricia Mondaca & Eduardo Mondaca -



Dándole tiraje

Serie

La presente investigación constituye el capítulo 7 [Pág. 183-208] del libro físico "Archipiélago de Chiloé: nuevas lecturas de un territorio en movimiento".

Primera edición: Noviembre de 2018

© Eduardo Mondaca, Esteban Uribe, Sebastián Henríquez y Vladia Torres, 2018

© Editorial CESCH, 2018

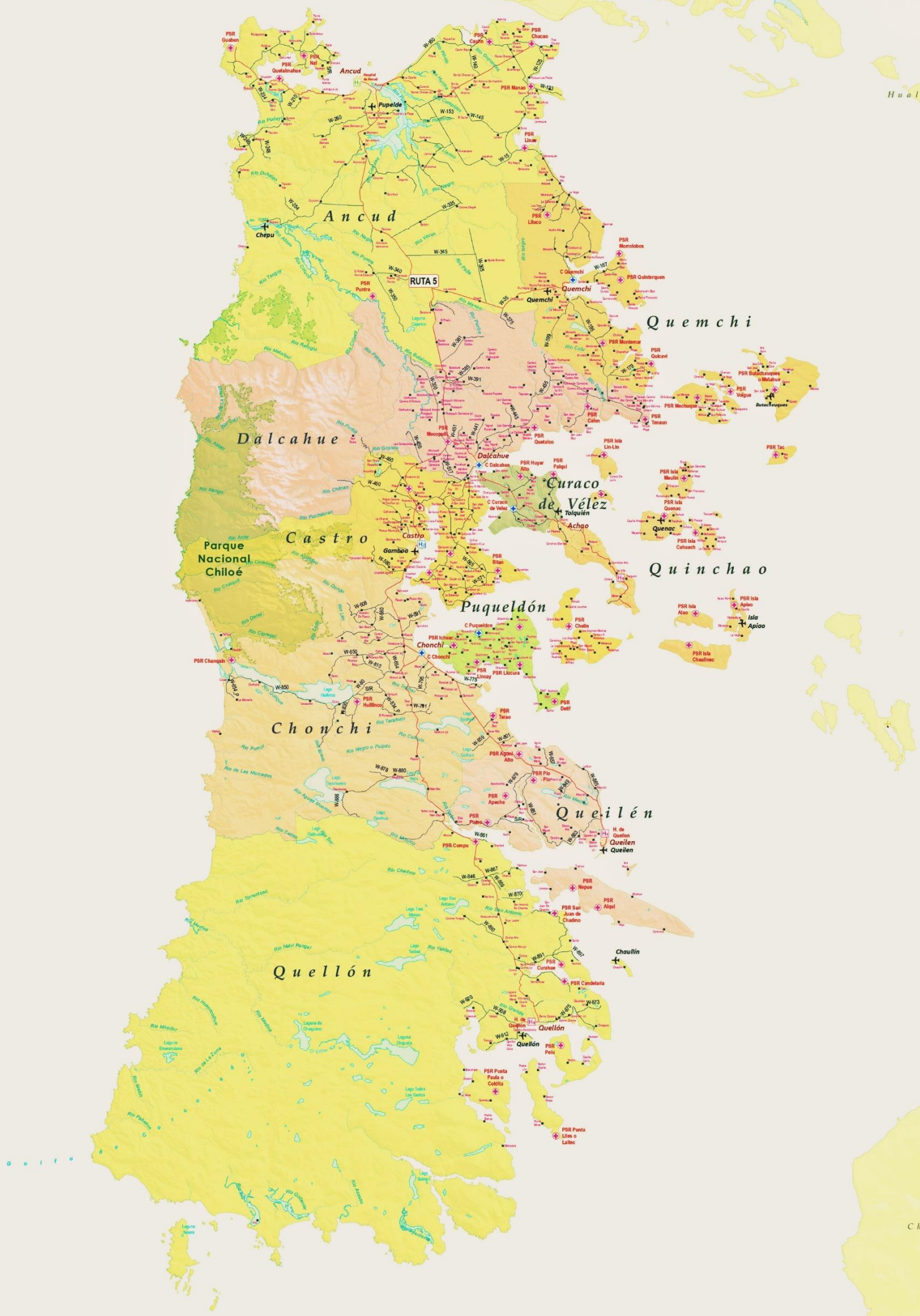
www.territoriocesch.com

Registro de Propiedad Intelectual N° 297090

ISBN: 978-956-09219-0-1

Impreso en los talleres de LOM: Miguel de Atero 2888, Quinta Normal

Hecho en Chiloé



Más allá de lo tangible

EL PATRIMONIO COMO UN DISEÑO CULTURAL VIVO EN CHILOÉ

Esteban Uribe Mansilla

Investigador del Centro de Estudios Sociales de Chiloé (CESCH).
Arquitecto por la Universidad Federico Santa María. Integrante de la oficina de
Edward Rojas (Premio Nacional de Arquitectura 2016).

Patricia Mondaca Mansilla

Colaboradora del Centro de Estudios Sociales de Chiloé (CESCH).
Arquitecta, coordinadora del Comité de Patrimonio de la Delegación Chiloé del
Colegio de Arquitectos de Chile. Jefa de estudios y obras por más de 10 años en la
Fundación Amigos de las Iglesias de Chiloé, entidad encargada de la restauración
de las 16 Iglesias declaradas Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO

Eduardo Mondaca Mansilla

Investigador del Centro de Estudios Sociales de Chiloé (CESCH)
Doctor © en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC),
Argentina.

Resumen: El presente capítulo tiene como propósito evidenciar la urgente necesidad de ampliar el debate en torno al concepto de patrimonio en el archipiélago de Chiloé. Reconoce que su abordaje ha sido parcial, relacionado casi exclusivamente con su expresión material a partir de la declaración de 16 iglesias chilotas como patrimonio de la humanidad por la UNESCO. Por ello, en el contenido del

escrito se trabajará en posicionar al patrimonio como una totalidad territorial compleja y amplia, como una herencia cultural que sustenta diferentes expresiones, materiales e inmateriales, en constante dinamismo. En definitiva, un diseño cultural vivo que hoy en día, frente al avance de un modelo extremadamente neoliberal y de políticas públicas centralistas, corren el riesgo de volverse “fósiles”, de volverse un fetiche patrimonial transable, despojado de su vínculo cultural y territorial. En efecto, consideramos que la inclusión de la variable patrimonial de manera ampliada se hace urgente para Chiloé y constituiría una herramienta cargada de pertinencia, memoria y conocimientos territoriales para la gestión y construcción del buen vivir insular.

Palabras clave: Patrimonio – Cultura – Territorio – Chiloé.

1. Sobre cultura, territorio y patrimonio: a modo de introducción.

Cuando abordamos los conceptos de cultura, territorio y patrimonio entramos –sin duda- en un laberinto de espejos, visiones e imaginarios poco claros y complejos donde, como indica Chapanoff (2003), “el relato de lo que somos se mezcla con la difusa imagen de aquello que nunca hemos sido pero siempre deseamos volver a soñar”. No obstante, son también conceptos inevitables para ponderar el ascenso de lo abstracto a lo concreto en este mundo insular chilote.

La vasta literatura y corrientes teóricas sobre estos temas nos obligan, en definitiva, a tomar partido. Para el concepto de cultura, en primera instancia, iremos un poco más allá de sus concepciones como “estructura simbólica”, apoyándonos en un concepto de cultura como “diferencia radical”. En este punto cabe aclarar que, si bien consideramos que la riqueza



de enfoques y estrategias basados en la perspectiva de cultura como *estructura simbólica* ha sido enorme, al mismo tiempo ha invisibilizado –paradójicamente- la diferencia que habita en el mundo. Veamos.

Desde finales del siglo XIX se ha venido hablando intensamente de cultura como “estructura simbólica”, a partir –principalmente- del texto clásico y fundacional de Sir Edward Taylor *Primitive Culture* de 1871. Es una corriente teórica que afianza su posicionamiento con la famosa definición de Clifford Geertz (1987), cuando señala:

“(…) el concepto de cultura que propugno [defiendo], cree que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido. Considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.

Si bien, bajo una primera lectura, parece bastante coherente abordar así la noción de cultura, una serie de investigadores que han venido profundizando en las complejas dinámicas que se dan en diferentes escenarios territoriales (Escobar, 2010; Ingold, 2000; De la Cadena, 2008; Blaser, 2010; Walsh, 2009; entre otros) indican que las concepciones de cultura como “estructura simbólica” se centran en la defensa de solo “un” mundo, el mundo humano-occidental, y su capacidad para significar todo tipo de experiencias. No solo desestimando la existencia de otros mundos, sino también la continua interacción de éstos para la configuración cultural en variados territorios. En este sentido, son concepciones que siguen reafirmando un abordaje antropocéntrico, dualista y occidental de la realidad, basado en la separación entre sujeto y objeto; mente y cuerpo; cultura y naturaleza; razón y emoción; ciencia y creencia; etc. En definitiva, es una aproximación al estudio de la cultura que termina por estratificar dichas “estructuras simbólicas” en base a una serie de elementos fundacionales u ontológicos de occidente.

Ahora bien, los aspectos subordinados de los dualismos occidentales recién nombrados son –justamente– los que se están reafirmando hoy en día de múltiples maneras. Cabe destacar dentro de éstas a la corriente teórica, principalmente latinoamericana y descolonial, que aborda a la cultura como “diferencia radical”. Postura que se ha venido nutriendo de una amplia cantidad de luchas territoriales, sobre todo indígenas, cuya racionalidad y conocimientos fueron negados, cuando no violentamente reprimidos. Esas “diferencias radicales” en la constitución cultural la sitúan en la existencia de diferentes ontologías. Cabe señalar que tradicionalmente la filosofía ha definido a la ontología como la esencia del ser, de lo real, no obstante aquí se presenta como un sinónimo de “mundo” o “cosmovisión”. Más allá de “un mundo” con diferentes culturas o estructuras simbólicas, habría –para esta escuela– “diferentes mundos” u “ontologías”. La misma modernidad occidental sería un tipo de ontología que, como hemos visto, “asume la preexistencia de entidades distintivas cuyas esencias respectivas no dependen, fundamentalmente, de su relación con otras entidades. Existirían en sí mismas” (Escobar, 2016). Así, por ejemplo, la premisa del carácter separado de la naturaleza, donde el río es inerte, podría llevar a su eventual destrucción. No obstante, también existen otros mundos u ontologías, que definen como “relacionales”, y que consideramos de gran ayuda para abordar las particularidades del complejo entramado cultural chilote.

En este sentido, y sintetizando alguno de los puntos centrales de estos trabajos (Blaser, de la Cadena y Escobar, 2009; de la Cadena, 2008 y Blaser, 2010), resaltamos un aspecto clave de muchas ontologías relacionales: el territorio como condición de posibilidad y las diversas lógicas comunitarias que con frecuencia lo subyacen.

En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no sólo es eso, sino también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural y el mundo animal que



circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano (Escobar, 2012). El territorio sería mucho más una simple base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, es crucial atender a las diferencias ontológicas y reconocer que se está en otro “mundo”, donde la categorización o significación occidental puede llegar a ser un insulto o transgresión. Cuando se está hablando de un río como entidad sintiente, se está referenciando una *relación social*, no una relación de sujeto a objeto. Bajo una ontología relacional *nada preexiste a las relaciones que la constituyen*, donde, como indican Maturana y Varela (1987), existe una “coincidencia ininterrumpida de nuestro ser, nuestro hacer y nuestro conocer”. No seríamos, por tanto, amos y señores de las “significaciones” dualistas y distantes con el entorno. Estaríamos atravesados en todo momento por éste. “Esta coincidencia de ser/hacer/conocer implica que estamos profundamente inmersos en el mundo junto a otros seres sensibles que son, igualmente, conocedores-hacedores como nosotros” (Escobar, 2016). Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de cultura, en principio centrado en los humanos (cultura como estructura simbólica), se expande para incluir a no-humanos, que pueden ir desde animales a espíritus, todo dependiendo de los territorios o mundos específicos, aun cuando estos sean profundamente sincréticos, como es el caso del archipiélago de Chiloé.

Ahora bien, qué se “patrimonializa” de ese mundo. Es decir, ¿qué se protege o salvaguarda por ser un elemento o práctica tangible o intangible al cual se le atribuyen valores de ser transmitidos? Es más, ¿bajo qué criterios? ¿Bajo qué procedimientos? Ahora la cuestión parece más complicada.

En definitiva, consideramos que abordar la cultura como diferencia radical, reafirmando la existencia de diferentes mundos u ontologías, permite alertar de la complejidad y cuidados en su tratamiento, así como avanzar en acciones más integrales y comunitarias de valoración y gestión de su patrimonio, evitando la separación dualista y arbitraria de éste con todo el entramado territorial que lo sustenta.

“Asique ahora ese Camahueto nos está tirando al barranco. Porque se va corriendo y va derrumbando esto. Porque está vivo. Esos cachitos de Camahueto se ponen donde no hay agua para que haya. El Camahueto es el dueño del agua”.

Enedina Guichaquelen, Isla Alao, archipiélago de Chiloé.

2. El patrimonio como un diseño cultural vivo: de los complejos deslindes conceptuales a los desafíos procedimentales.

En el curso del devenir histórico, el concepto de patrimonio ha tenido variadas transformaciones, usos y tensiones. En sus inicios se refería solo a los monumentos pertenecientes al pasado. No obstante, el desarrollo de la arqueología, la historia, las artes, etc., y sus consecuentes aportaciones teóricas fueron ampliando y complejizando dicho concepto (Lourés, 2001).

Este incesante debate y reinterpretación en torno a los deslindes conceptuales del patrimonio no hacen más que evidenciar que es un constructo en constante disputa que, más allá de lo técnico, se instala –fundamentalmente- en un plano ideológico-político de valoración y gestión de importantes elementos y procesos, materiales e inmateriales, en diferentes territorios.



Desde lo institucional u oficial, el patrimonio se articula como referente y producto de una voluntad ordenadora que, basada en una legislación fundante, opera a través de *saberes especializados* cuya función es la evaluación, discriminación y finalmente la determinación de lo que es o no patrimonio. Por ello, Chapanoff (2003) precisa —desde una postura crítica- que:

“Para que este dispositivo organizado institucionalmente, tenga eficacia, es decir, que sus actos sean reconocidos y validados socialmente, no sólo se requiere el ejercicio de una autoridad institucional, sino también condiciones objetivas de verificación donde sea posible reconocer, en los *aspectos tangibles del mundo*, las identidades acerca de las cuales se pronuncia. De ahí entonces que los elementos no tangibles del patrimonio sólo sean reconocidos como *subsidiarios del monumento*, y las identidades que carecen de representación física, que no se encuentran objetivadas a través de una imagen dura e inamovible, se tornen invisibles para el discurso oficial, pues su subjetividad, demasiado confusa tal vez, rompe con el relato homogéneo acerca del nosotros, el cual, fruto de una epistemología que pretende ser rotunda, desea afirmarse como cierto y verdadero”¹.

En este marco de verificación de condiciones objetivas de lo patrimonial, principalmente tangibles, era esperable que los primeros reconocimientos oficiales a las particularidades de diferentes territorios hayan sido sólo a sus monumentos o herencias materiales. No obstante, gracias a diferentes

¹ La propia definición de Patrimonio Cultural elaborada por UNESCO es casi totalmente referida al patrimonio material o tangible, cuando señala que por Patrimonio Cultural se entienden: 1) los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; 2) los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; 3) los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza, así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico.

procesos de reelaboración y ampliación de lo que entenderemos por patrimonio, se fue posicionando con fuerza la dimensión inmaterial de éste, no solo como subsidiaria al monumento sino como la que realmente lo cobija y le da coherencia histórico-territorial.

El patrimonio cultural inmaterial, en este sentido, está relacionado a lo intangible de una cultura o mundo territorial, que es a su vez la base que determina distintos modelos de expresión material como resultado de un proceso de visión de la realidad y de la capacidad de dar respuesta a las necesidades varias respecto del medio en el cual se desenvuelve. El patrimonio cultural inmaterial está compuesto por formas, expresiones, “modelos de comportamiento”, actividades, conocimientos, “valores que constituyen el resultado de un proceso histórico”, “cambiante”, en “permanente evolución”. No porta una esencia inmutable; por el contrario, es dinámico, encierra múltiples contradicciones y entonces, está sujeto a cambios, modificaciones, resignificaciones y aún reinvenções en relación a las necesidades de cada contexto socio-territorial. Por ello, este tipo de patrimonio está directamente relacionado con la cosmovisión; o más simplemente, con la manera en que la realidad y el mundo natural, geográfico y social atraviesa nuestra cotidianeidad, condensando –a la vez- nuestra capacidad, conocimientos, herramientas y sabiduría para enfrentar y resolver las distintas dificultades que nos plantea el medio.

La disputa ideológica en torno concepto de patrimonio ha permitido su reelaboración y ampliación, principalmente hacia las dimensiones inmateriales de éste. Basta constatar la actual definición de patrimonio cultural contenida en documentos oficiales del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio para presenciar esta ampliación conceptual, cuando indican:

“El patrimonio cultural es un conjunto determinado de *bienes tangibles, intangibles y naturales* que forman parte de *prácticas*

sociales, a los que se les atribuyen valores a ser transmitidos, y luego resignificados, de una época a otra, o de una generación a las siguientes”.

De igual forma, señalan que:

“(...) si en un momento dicho concepto estuvo referido exclusivamente a los monumentos, ahora ha ido incorporando, gradualmente, nuevas categorías tales como las de patrimonio intangible, etnográfico o industrial, las que, a su vez, han *demandado nuevos esfuerzos de conceptualización*” (Dibam, 2005).

Como podemos observar, el concepto de patrimonio es totalmente dinámico y, como todo constructo político de gestión colectiva, sus cambios obedecen a las diferentes condensaciones que tienen sobre él las relaciones ideológicas de fuerza que le dan forma y fondo. Consideramos que es fundamental el tener claridad en ello para así, no solo rebasar sus esferas institucionales y empezar a posicionar valoraciones que vengan desde la comunidad (y no necesariamente de *entes especializados*), sino también para constatar que las actuales ampliaciones o reelaboraciones del concepto continúan guiándose por patrones occidentales. En relación con éstos cabe destacar la confusa –y probablemente inadecuada– separación *dualista* entre el patrimonio material y el patrimonio inmaterial, fragmentando, a veces intencionalmente, una totalidad territorial compleja, demarcada por un diseño cultural vivo. Un mundo particular donde el ser, el hacer y el conocer se pueden ver categorizados, evaluados y “patrimonializados” por instituciones estatales o internacionales, en ausencia de espacios-tiempo relacionales de trabajo para dicha calificación y gestión posterior. En este sentido, consideramos que avanzar hacia una des-occidentalización conceptual permitiría avanzar en un abordaje más integral y cuidadoso del patrimonio, donde los espacios relacionales actuales tengan más valor que supuestas “estructuras simbólicas” que se tratan de mostrar como estáticas,

generalmente desde un misticismo foráneo más que local. De igual forma, permitiría centrarnos en los usos sociales del patrimonio, donde cada territorio tiene mucho que decir. En este punto cabe destacar que abundan las publicaciones de divulgación del patrimonio pero rara vez nos encontramos con investigaciones sobre lo que piensan y hacen las comunidades relacionadas con un bien o práctica definida como patrimonial. Por ejemplo, para el caso de Chiloé, ¿Cómo se relacionaba la comunidad con su iglesia antes de que se declarara como patrimonio de la humanidad? ¿Qué cambió? ¿Qué acepta y qué rechaza tras la declaratoria? ¿Cómo consideran que debería ser la gestión de este bien? Etc. Reconocer que cada cultura es un mundo permitiría ir vislumbrando procedimientos y cuidados que tengan esto en cuenta. Como indica García Canclini (1999) “un patrimonio reformulado, con una visión más compleja de cómo la sociedad se apropia de su historia, tiene que involucrar a nuevos actores. No tiene por qué reducirse a un asunto de los especialistas en el pasado: interesa a los funcionarios y profesionales ocupados en construir el presente, a los indígenas, campesinos, migrantes y a todos los sectores cuya identidad suele ser trastocada por los usos hegemónicos de la cultura”.

3. La “patrimonialización” institucional de Chiloé.

Ya desembarcando de lleno en Chiloé, cabe señalar que el proceso de patrimonialización del archipiélago se inició con la declaratoria como monumento nacional de la Iglesia de Achao en 1951; las iglesias de Quinchao, Rilán, Vilupulli, Chonchi y Dalcahue en 1971; Castro en 1979 y Nercón en 1984.

A inicios de 1999, se contaba con 8 Iglesias *Monumentos Nacionales*; requisito fundamental para ser reconocidas como *Patrimonio de la Humanidad*; y se prepara el expediente de postulación ante la UNESCO²; incluyendo además las Iglesias de Aldachildo, Ichuac, Detif, Tenaún, Colo y San

² Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Juan, que para esos momentos estaban en proceso de lograr el reconocimiento a nivel nacional.

La inscripción se propone bajo los siguientes criterios UNESCO:

- Exhiben un importante intercambio de valores humanos, durante un período de tiempo y dentro de un área cultural del mundo, en relación al desarrollo de la arquitectura, de la tecnología, de la planificación urbana y de la intervención en el paisaje.
- Son el testimonio excepcional de la tradición cultural Chilota, aún vigente.
- Son el testimonio excepcional de un sistema de asentamiento humano y uso de la tierra tradicional, característica de una cultura que puede volverse vulnerable a cambios irreversibles.
- Están directa y tangiblemente asociados a eventos y tradiciones vivas, y a ideas y creencias de importancia universal excepcional, criterio que complementa a los anteriores expuestos.

Durante la visita del veedor de UNESCO al sitio para su análisis en torno a la viabilidad de la declaratoria, coincidentemente, se realiza la fiesta de Jesús Nazareno de Caguach, como es tradicional, el tercer domingo de enero, y ese año no fue la excepción; siendo el profesional invitado a asistir. En su recorrido por mar pasa frente al poblado e Iglesia de Chelín y posteriormente es testigo y parte de la fiesta religiosa más importante de nuestro archipiélago. Quedó simplemente maravillado y comprende que es esa expresión inmaterial, entre otras, la que sustenta más fuertemente la declaratoria (basada en el último criterio). Posterior a ese viaje, reconoce plenamente la justificación de la declaratoria y solicita que Chelín y Caguach sean incluidas en la lista. Es así como en diciembre de 2000 las 14 Iglesias postuladas son declaradas *Patrimonio de la Humanidad*; Chelín



y Caguach por su parte logran rápidamente la declaratoria como Monumento Nacional en Noviembre de 2000 y en Diciembre de 2001 son declaradas también Patrimonio de la Humanidad y sumadas a la lista inicial, completando las 16 actuales.

Posteriormente, y a medida que el debate en torno a lo que es o no patrimonio se enriquecía y ampliaba, Chiloé es declarado –en 2011- como un sitio que presenta un “Sistema Ingenioso de Patrimonio Agrícola Mundial – SIPAM”. Denominación relativamente nueva de la FAO³ y UNESCO que busca establecer las bases para el conocimiento global, la conservación dinámica y el manejo sostenible de sistemas agrícolas patrimoniales de importancia mundial.

Si bien estos reconocimientos internacionales, han ido evidenciando y posicionando las grandes diferencias o particularidades territoriales de Chiloé, con la consecuente intensificación de los flujos turísticos, también vienen evidenciando una serie de problemáticas y desafíos en torno a la calificación y gestión patrimonial en el archipiélago de Chiloé.

4. Aprendizajes y desafíos en la gestión del patrimonio en Chiloé.

a) Respecto a la gestión del patrimonio arquitectónico religioso

Con la declaratoria de 16 iglesias de Chiloé como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, se creó la obligatoriedad para el Estado de Chile de hacerse cargo de la mantención y restauración de estos templos. Es así como, en años donde el patrimonio se asociaba casi exclusivamente a lo material,

³ Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

la meta fue clara para el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN): la conservación de los templos. Con el programa BID-Turismo Chiloé y Palena, se logran los primeros fondos para la restauración de éstos. Una de las primeras problemáticas que surge en este contexto refiere a que no existe ninguna institución estatal, ni siquiera el CMN, que visualice formalmente o se haga cargo de la relación transgeneracional que hay entre las comunidades y sus Iglesias, polarizando las acciones de restauración a un ámbito indiscutiblemente técnico-constructivo. Es así como en muchas de las comunidades poseedoras de Iglesias patrimoniales, se rompe gravemente la continuidad en la relación comunidad-templo, volumen y sustento arquitectónico siempre a cargo de la primera.

Ahora bien, a través de los años, y el reconocimiento evidente de esta falencia, han habido distintos y sutiles intentos de los equipos en terreno -a cargo de estas restauraciones- de generar el vínculo con la comunidad. No obstante, se viene dando desde la voluntad e informalidad, ya que no existe una política pública, metodología ni recursos que -desde la responsabilidad estatal- trabajen en el cuidado de este vínculo, involucrando a la comunidad no solo en los procesos restauradores, sino en toda la gestión patrimonial. Esta grave falencia, ha implicado un importante daño a la relación directa, por siglos inquebrantable, entre la comunidad y su iglesia en diferentes localidades del archipiélago de Chiloé.

Como indica Jorge Espinoza, Presidente de la Delegación Chiloé del Colegio de Arquitectos de Chile:

“Si bien es cierto que el elenco de 16 iglesias son el foco de atención del Sitio, resulta imprescindible comprender que forman parte de un sistema patrimonial desplegado en prácticamente todo el archipiélago de Chiloé. Un Paisaje Cultural cuyo valor radica en las relaciones entre cada comunidad con su iglesia y los vínculos ancestrales que existen en cada localidad”.



Para evidenciar el poco reconocimiento oficial a esta relación, José Catalán, carpintero chilote de toda la vida e integrante de la Asociación de Carpinteros de Iglesias e Inmuebles Patrimoniales de Chiloé, es tajante al señalar que:

“Las iglesias son de las comunidades”.

De igual forma, en los diferentes procesos de restauración de estas iglesias patrimoniales, ha sido muy poco considerado el conocimiento ancestral del trabajo y manipulación de las especies madereras, las cuales serán parte de piezas estructurales y/o de revestimiento para cada una de las restauraciones. Los tiempos de restauración son muy acotados, básicamente determinados por la duración de los trabajos efectivos de construcción, no tomando en cuenta –por ejemplo- los procesos previos de secado de la madera.

En este sentido, cabe señalar que el gran conocimiento comunitario e histórico de las propiedades estructurales de las distintas especies madereras presentes en Chiloé, han hecho de la época de tala, tipo de apilamiento y forma de secado, un proceso particular y distinto a cada especie utilizada. De esta manera se garantiza un correcto comportamiento de la madera, acorde al esfuerzo estructural del que será responsable dentro del modelo constructivo. Relacionado con esto, el carpintero José Catalán indica:

“Es súper importante conocer el cómo están contruidos nuestros inmuebles acá en Chiloé, ya que es muy distinto a la carpintería tradicional [chilena]. Nosotros nos hemos encontrado con gente de afuera que cree que nos va a enseñar carpintería, pero no conocen nuestra madera, ni para qué sirve o cuánto va durar. Supongamos, qué revestimiento hay que colocar o por dónde te golpea más el agua. Ir al bosque, caminar en el bosque, todo parte desde ahí. Eso tu no lo aprendes afuera”.

La inadecuada premura en los procesos de restauración ha conllevado que –generalmente- se utilicen maderas

excesivamente húmedas, las cuales sufren cambios dimensionales y morfológicos ya instaladas. No obstante, cabe destacar que estos cambios son minimizados, más no evitados, por el excelente sistema constructivo del cual los mismos templos son poseedores, en el cual a través de los ensambles⁴ y empalmes⁵, se genera una estructura –cual mecano- cerrada, trabada y autosoportante. Condición que les ha valido la posibilidad de mantenerse en pie a través de los años y los siglos, sobrellevando un sinfín de temporales de viento y lluvia, inundaciones y terremotos.

Paralelamente existe una preocupante falta de voluntad de las entidades gubernamentales que generan y financian estos proyectos, al no reconocer a estas prácticas y conocimientos comunitarios como parte integral de los proyectos y de los plazos de ejecución de las intervenciones. En este sentido consideramos que las restauraciones a los templos declarados Patrimonio de la Humanidad no pueden ser guiadas sólo por el *protocolo de manejo de piezas patrimoniales*, el cual se restringe exclusivamente a la manipulación de los elementos tangibles del monumento, trastocando los ciclos organizadores y generadores de los procesos colectivos involucrados en dicho bien patrimonial.

Es por este énfasis material de los proyectos, que las metodología de restauración de las iglesias patrimoniales chilotas, han sido bien evaluadas por los organismos revisores, como son el Consejo de Monumentos Nacionales y UNESCO. Esto se debe a que han logrado en gran medida su objetivo: evitar mediante un buen proceso técnico restaurador que los templos no se desplomen producto del mal estado de sus estructuras. Sin embargo, urge considerar que ha sido –también- un proceso que no ha sabido abordar la dimensión social involucrada.

⁴ En carpintería, se llama ensambladura o ensamblaje a la unión y enlace de tablas y maderos unos con otros, para fabricar estructuras u otros elementos en madera.

⁵ En carpintería, se llama empalme a las uniones de piezas de madera para prolongar su longitud.

En definitiva, respecto a la gestión del patrimonio arquitectónico religioso, consideramos que el Estado chileno tiene el urgente desafío de asegurar la constante participación de la comunidad en el proceso de restauración y gestión patrimonial. De esta manera se podrían ir encontrando nuevas y más respetuosas metodologías de trabajo conjunto.

b) Respecto a extravíos y golpes de timón al patrimonio arquitectónico de mar y madera

La arquitectura chilota se ha levantado sobre los pilares de la acción comunitaria, la minga en sus diferentes expresiones anida en el centro de este entramado cultural. Es una arquitectura que históricamente se erigió a través de la anónima expresión material de sus habitantes, ligada –como hemos visto- a una singular cosmovisión, fruto de dilatados procesos de sincretismo cultural.

Como indica el arquitecto Jorge Lobos (2007) “El aislamiento de esta provincia a partir de la apertura del Canal de Panamá en 1914, hacen que el Movimiento [Arquitectónico] Moderno haya pasado de costado, casi sin tocar este territorio”. En este sentido, cabe destacar que el archipiélago se mantuvo sin la presencia de arquitectos profesionales hasta 1975, lo cual –hasta hace algunas décadas atrás- hacía posible abordar o aproximarse a la cosmovisión a través del objeto arquitectónico.

No obstante, y principalmente después del terremoto/maremoto de 1960, se empezó a trastocar gravemente esta estrecha vinculación entre la cultura y el objeto a través de una serie de proyectos y programas de infraestructura (principalmente estatales pero también privados) con un altísimo impacto territorial, que en palabras de Lobos, Berg, Rojas y otros (2006), “ha sido el más radical

de toda la historia de Chiloé; sólo asimilable con la llegada de los españoles, hace 500 años, (...) muchas veces desasociando la arquitectura local de su proceso cultural”.

Hoy en día existe la posibilidad de que una obra en Chiloé sea construida en su totalidad sin materiales presentes en el archipiélago, pensados –muchos de éstos- para contextos climáticos diferentes, distanciando la arquitectura del territorio. “Esto significa que estamos presenciando un momento de cambio intenso en la fisonomía del lugar; somos partícipes del punto de inflexión de la arquitectura, donde la madera como material indiscutible ya se pone en entredicho. Vivimos el punto preciso en que *es necesario recurrir a la arquitectura como expresión de una cultura*; no en el aspecto tectónico ni material, sino en el reconocimiento de *la capacidad de la arquitectura para representar los significados colectivos*, de ser el reflejo espontáneo y fluido de ellos” (Lobos, Berg, Rojas y otros, 2006).

Somos, por tanto, actores de un nuevo punto de inflexión de la arquitectura insular, donde –justamente- ésta se ha empezado a distanciar de la representación de significados colectivos. La pérdida de calidad entre paisaje construido y natural es un síntoma de este acelerado proceso de cambio que ha experimentado Chiloé por diversas causas: La revolución salmonera de fines del siglo XX; la inversión acelerada de capitales privados; la especulación inmobiliaria; la diversificación del modelo extractivo; entre otros, están impactando el territorio sin la delicadeza que este demanda, ni el respeto por los valores culturales y ambientales precedentes. En este contexto, los arquitectos que elaboraron la reciente “Guía Arquitectónica de Chiloé” – todos de amplia trayectoria en el archipiélago- son enfáticos al indicar que:

“Desde un punto de vista del oficio tenemos una gran deuda profesional. Los arquitectos -que en las últimas décadas les hemos arrebatado la tuición de la construcción a los carpinteros nativos- somos quienes hemos construido estas



obras, para y con la sociedad chilota, por lo tanto, los responsables de este deterioro, de esta tabla rasa que se hace en el archipiélago y que ha llevado en los últimos veinte años al cambio más acelerado que haya tenido Chiloé en su historia”.

En este sentido, cabe destacar también que es un tiempo donde la crítica a la emergencia de una arquitectura desterrada viene permitiendo la maduración de significativas propuestas y acciones. Edward Rojas, uno de los arquitectos más prestigiosos del archipiélago y premio nacional de arquitectura 2016, es claro al indicar que “es importante la obra, el objeto arquitectónico, en términos de composición, en términos de calidad, de materialidad, pero es importante también que esa obra esté íntimamente ligada al territorio, a la cultura y a la realidad de sus habitantes”.

Reivindica una “arquitectura del lugar”, la cual, según Rojas:

“(…) se sustenta en los inmanentes de la arquitectura preexistente de un lugar determinado y, por lo mismo, esta acción es sustentable y sostenible en el tiempo. Esto que hoy nos parece tan obvio, apenas lo intuíamos hace 30 años”⁶.

A raíz de ello, los arquitectos *del lugar* tienen un enorme desafío: cómo hacerlo, cómo quizás a otra escala e integrando otros materiales hacer que la obra sea parte del lugar, parte de la historia y de la arquitectura contemporánea de Chiloé y no se llene, como reprocha Rojas, de obras trasplantadas de otras realidades, de otras modernidades, que es lo que hoy también está sucediendo. En este propósito, y teorizando sobre dichas alertas, el arquitecto Jorge Lobos - de también vasta experiencia en Chiloé- propone el concepto de *Arquitectura Cultural*, como:

“(…) un intento de avanzar en la formulación de un cuerpo teórico, que haga conscientes los particulares valores humanos de cada territorio, en la producción del proyecto arquitectónico. La Arquitectura Cultural plantea un

⁶ Extracto de entrevista realizada a Edward Rojas en

cuestionamiento de las formas de producción del proyecto, por la necesidad de obtener una arquitectura más cercana a un proceso de representación social que a la repetición de códigos formales. En otras palabras debe estar más cercana a un proceso vital que visual, a un proceso que incluya lo ético más que lo puramente estético” (Lobos, 2007).

En efecto, se viene planteando “desarrollar una arquitectura que abandone la lógica actual centrada en el objeto y la composición, planteando una *renovación de los métodos proyectuales* para motivar el proceso del ser-con, del ser en comunidad, por el contacto y la proximidad con los demás, con los distintos a uno y con la naturaleza” (Younes, 2001). Al fin y al cabo se está trazando la necesaria democratización de la arquitectura, en tanto elemento trascendental para la expresión o transgresión del proceso cultural y patrimonial. La renovación de las metodologías para la elaboración de proyectos de elevada incidencia territorial implicaría, para dicha democratización, no solo la inclusión de variados profesionales sino principalmente de la comunidad. De esta manera,

“(...) se evitaría el autoritarismo despótico de la creación hermética y endógena del arquitecto. Este cambio requiere comprender el oficio como una disciplina de servicio social, no sólo como un arte donde el compromiso con el desarrollo cívico es voluntario. Se necesita cambiar la noción que el arquitecto tiene de sí mismo como un artista, para pasarla a un servidor público. Este cambio es radical a la hora de enfrentar un proyecto, pues plantea la arquitectura como un sistema de resolución de problemas ciudadanos, no solo como una cuestión de forma física, sino más bien de forma social” (Lobos, 2007).

En definitiva, consideramos que es fundamental para estos propósitos reafirmar que la arquitectura -como una importante dimensión material del patrimonio insular- es también un constructo vivo en constante disputa y reinterpretación. En esta arena, apoyamos el golpe de timón

que esta dando la *arquitectura del lugar* o *arquitectura cultural*, principalmente en sus propósitos democratizadores de la labor arquitectónica, abriendo espacios-tiempo nutridos por diferentes perspectivas profesionales, sociales y territoriales en general para la configuración y proyección de un patrimonio material que siga expresando la vitalidad del “mundo” que lo sustenta. Gratamente en Chiloé vemos nuevas generaciones de arquitectos inmersos en el territorio y su cultura; una delegación local del colegio de arquitectos fuerte y atenta a los cambios y, lo más importante, una comunidad para quien la construcción y la arquitectura son tan naturales como el clima. La caja de herramientas del territorio, sin duda, tiene una responsabilidad histórica.

"Para hacer arquitectura en Chiloé es fundamental vivir en Chiloé, vivir la cultura de Chiloé, aprender de ella, para poder seguir proyectándola en el tiempo".

Edward Rojas

c) Respecto a la relación entre comunidad, patrimonio y turismo: una gran tarea pendiente

Hoy en día, tanto en el archipiélago de Chiloé como en otros territorios con atractivas particularidades culturales y geográficas, la asociación entre turismo y patrimonio es muy estrecha. Bajo un enfoque pragmático, se ha definido al turismo como “el fenómeno que se presenta cuando uno o más individuos se trasladan a uno o más sitios diferentes de los de su residencia habitual por un periodo mayor a 24 horas y menor de 180 días, sin participar en los mercados de trabajo de los sitios visitados” (Ibáñez & Cabrera, 2011). Si bien parece un concepto obvio e inocente, no hay que perder de vista –como se indica de entrada en la definición– que es



un *fenómeno*, y precisar que es *social*, con todas las complejidades que ello conlleva. En este sentido, es una práctica que se va configurando por parámetros principalmente ideológicos (más que técnicos u económicos) desde donde se le va dando forma y fondo. No obstante, generalmente nos encontramos con posturas y discursos que posicionan al turismo como un beneficio en sí mismo, fundamentalmente por las ganancias económicas que deja tras su paso, relegando a un segundo la –muchas veces problemática– relación de éste con la cultura e identidad de un territorio.

Ahora bien, debido a la impronta patrimonial de Chiloé y la consecuente alza de los flujos turísticos, consideramos urgente seguir ampliando el debate sobre los diferentes beneficios pero también cuidados en la gestión del turismo insular. Como indica García López (2008),

“El turismo, en su relación con el patrimonio, no debe analizarse sólo desde la perspectiva económica sino que también repercute en las concepciones identitarias de la conciencia colectiva, ya sea por acción, invitando a los habitantes locales a preguntarse por sí mismos, o por reacción, promocionando representaciones de identidades alternativas, ante la caricaturización de la visión impuesta por el otro de sí mismos”.

De igual forma, es un fenómeno que en territorios de intensa vida comunitaria como Chiloé, va influyendo en la relación al interior y entre comunidades, sin que tengamos mayor claridad de los alcances sociales y culturales de esta influencia. En relación con esto, cabe destacar que no existen estudios rigurosos acerca del impacto del turismo en las comunidades del archipiélago, ni como éste se relaciona con el trasfondo sociocultural de los procesos patrimoniales locales. Los vastos estudios antropológicos sobre el archipiélago y sus comunidades incluyen tíbiamente la dimensión del turismo. Por otro lado, los expertos gubernamentales en la materia y las cámaras locales de

turismo, suelen reparar sólo en sus aspectos económicos así como organizaciones ecologistas suelen enfatizar en los beneficios de éste para el cuidado medioambiental. En consecuencia, y tomando en cuenta la íntima relación entre patrimonio y turismo -con todo el trasfondo cultural y territorial implicado en ésta-, reafirmamos la preocupante carencia de una perspectiva más amplia de abordaje al fenómeno del turismo en Chiloé, que tenga en cuenta también los aspectos sociales, culturales e ideológicos junto con los económicos y medioambientales y trate de ver su interrelación para obtener una visión más completa y compleja de la situación. Solo así podríamos generar una estrategia de turismo que garantice, no solo su rentabilidad económica, sino principalmente el respeto a las bases culturales del territorio, las que finalmente lo sustentan como actividad.

5. Conclusiones

En el pequeño itinerario recorrido en este capítulo hemos tratado de reafirmar una posición que ya se ha venido instalando en diferentes instancias en Chiloé: la necesidad de una reapropiación cultural y democrática del proceso patrimonial, con las variadas y complejas aristas que constituyen a éste. Cabe destacar que se debe y puede dar esta reapropiación y democratización por ser el “patrimonio” un constructo político de gestión colectiva, los cambios -tanto conceptuales como procedimentales en su gestión- obedecen a las diferentes condensaciones que tienen sobre él las relaciones ideológicas de fuerza que le dan forma y fondo, tanto a nivel local como en otros niveles. Actuamos, por acción u omisión sobre lo que se entenderá o no como patrimonio en Chiloé, así como qué tipo de procedimientos se ocuparán para su salvaguarda. ¿Serán procedimientos centralistas y arbitrarios o serán procedimientos democráticos y comunitarios? Eso, no solo depende del Estado, sino también de nosotras y nosotros en tanto comunidad insular. Consideramos –como indicamos anteriormente- que es fundamental tener claridad en ello

para así, seguir posicionando valoraciones y procesos de gestión patrimonial que vengan desde la comunidad (y no solo de entes especializados). El patrimonio, como un diseño cultural vivo, no puede ser despojado del territorio y sus comunidades.

Desde el Estado y los entes internacionales que tratan el patrimonio (UNESCO, FAO, entre otros), deberían aproximarse a territorios como el archipiélago de Chiloé, y cualquier otro territorio, considerando que son totalidades complejas. El ser, el hacer y el conocer de estos “mundos” no pueden verse categorizados, evaluados y “patrimonializados” por instituciones estatales o internacionales, en ausencia de espacios-tiempo relacionales de trabajo para dicha calificación y gestión posterior. Esto último, permitiría un abordaje más integral, cuidadoso y democrático del patrimonio. Por ejemplo, para el caso de Chiloé, ello supondría integrar a los diferentes procesos de restauración el conocimiento ancestral del trabajo y manipulación de las especies madereras, así como los demás saberes y prácticas de la comunidad como parte integral de estos proyectos.

Desde el plano del patrimonio arquitectónico insular en general, vemos como éste se podría estar desasociando del territorio y su diseño cultural, no obstante también se evidencia como diferentes esfuerzos por teorizar y concretar una *arquitectura del lugar* (Edward Rojas) o una *arquitectura cultural* (Jorge Lobos) empiezan a disputar este punto de inflexión histórico en la construcción local. Ambas perspectivas instan a la arquitectura y sus profesionales a ser un sistema de resolución de problemas ciudadanos, no solo una cuestión de forma física, sino más bien de forma social, evitando –en palabras de Lobos- el autoritarismo despótico de la creación hermética y endógena del arquitecto.

Por otra parte, solo podemos alertar de la compleja e inexplorada relación entre comunidades, turismo y patrimonio en nuestro archipiélago. Urgen investigación y

espacios de deliberación bajo una perspectiva más amplia de abordaje al fenómeno del turismo en Chiloé, que –como señalamos- tenga en cuenta también los aspectos sociales, culturales e ideológicos junto con los económicos y medioambientales y trate de ver su interrelación para obtener una visión más completa y compleja de la situación.

En definitiva, tenemos una historia y evolución cultural que ha sido marcada por el trabajo comunitario, por la valentía y la fuerza necesaria para entre todas y todos abordar las dificultades, debemos retomar aquello, siendo propositivos, interesados en el bien común, con el optimismo de la voluntad, como siempre ha sido. Es imposible trabajar hacia el buen vivir insular sin hacer valer que la gestión local, las opiniones locales y el empoderamiento de la comunidad es lo que debe delinear y guiar las políticas públicas territoriales, de todo ámbito. El buen vivir insular estará cruzado por la capacidad que tengamos las y los chilotes para incidir en nuestro destino, de entender a este territorio como en constante movimiento y evolución, dueño de una cultura única que también evoluciona con nosotros y será más o menos duradera dependiendo de nuestra capacidad de valorarla, dinamizarla y respetarla.

Bibliografía

Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.

Blaser, M., de la Cadena, M. y Escobar, A. (2009). *Política más allá de “la Política”*. Popayán: Universidad del Cauca.

Chapanoff, M. (2003). El mundo invisible: identidad y maritorio. En S. Montesinos (Ed.), *Revisitando Chile: identidades, mitos e historias* (p. 240-247). Santiago: Publicaciones del Bicentenario.

de la Cadena, M. (2008). Política indígena: Un análisis más allá de la “política”. *WAN Journal*, N.º 4, p. 139-171. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm>

DIBAM [Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos]. (2005). *Memoria, cultura y creación: lineamientos políticos*. Santiago: DIBAM.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes*. Popayán: Editorial Envión.

Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2015000100002&script=sci_arttext&tlng=en

Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. *Revista Cuadernos*. Disponible en: http://www.iaph.es/export/sites/default/galerias/documentacion_migracion/Cuaderno/1233838647815_ph10.nestor_garcia_canclini.capii.pdf

García, A. (2008). Patrimonio cultural: diferentes perspectivas. *Arqueoweb, Revista de arqueología en internet*, Nº9, Vol. 2. Disponible en:

<https://www.guao.org/sites/default/files/biblioteca/Patrimonio%20cultural.%20Diferentes%20perspectivas.pdf>

Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Ibáñez, R., Cabrera, C. (2011). *Teoría General del Turismo: un enfoque global y nacional*. Universidad Autónoma de Baja California: México.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. Londres: Routledge.

Lobos, J., Berg, L., Rojas, E., Ulloa, M. & Hidalgo, H. (2006). *Guía arquitectónica de Chiloé*. Junta de Andalucía.

Lobos, L. (2007). *Arquitectura Cultural. Master en teoría y proyectos*. España: U. P. Cataluña.

Lourés, M. (2001). Del concepto de “monumento histórico” al de patrimonio cultural”. *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. I, número 94, 141-150. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Maturana, H. y Varela, F. (2003 [1987]). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Lumen.

Rojas, E. (2017). *Entrevista en Revista Paneo*. Disponible en: <http://revistaplaneo.cl/2017/03/22/entrevista-a-edward-rojas-cuando-hablamos-de-arquitectura-del-lugar-estamos-hablando-de-una-arquitectura-que-se-sustenta-en-los-inmanentes-escenciales-de-la-arquitectura-p/>

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.

Younés, Chris. (2001). *Convocatoria European VI*. Editorial European: Francia.