

COMPLEJIDAD Y CULTURA EN LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL LATINOAMERICANA (Notas para una comprensión de las identidades culturales en el Chiloé del siglo XXI.)¹

Nelson Vergara*

*Universidad de Los Lagos**

Departamento de Humanidades y Arte, (Chile)

Nuestro propósito es llevar a cabo una aproximación teórica a la cultura actual de Chiloé con el objetivo de sentar bases interpretativas que abran camino a otras hermenéuticas de la cultura del archipiélago chilote. Para esto se aproxima la reciente Filosofía Intercultural desarrollada en Latinoamérica a las teorías del Pensamiento Complejo de origen europeo en dos de sus conceptos fundamentales: el de cultura y el de complejidad, respectivamente. Luego se intenta una lectura de los mundos chilotes en dos temas claves en controversia: el de la tradición y el de la modernidad.

SOBRE LA IDEA DE COMPLEJIDAD

Desde lo aparentemente más simple, sencillo o elemental, hasta lo que estimamos como altamente organizado, revelan hoy día su condición de realidades inscritas en la complejidad; de modo que lo complejo no designa un ámbito especial y específico de lo real, sino una conformación estructural y funcional de orden genérico (Morin 2003).

Lo extraño del caso es que mientras nuestra relación inmediata y espontánea siempre ha dado por descontado lo complejo, lo múltiple, lo diverso —y nuestra experiencia cotidiana lo ha supuesto como evidente (Morin 2003, Ortega 1997 a)— para nuestro saber privilegiado y radical, la ciencia —sobre todo en sus expresiones modernas aún vigentes en amplios círculos intelectuales—, esta complejidad, ha estado, más bien, del lado de las apariencias, siendo entonces que la realidad verdadera se nos aparece escondida, oculta tras sus apariencias. Con otras palabras, que la complejidad es la no verdad. Por tanto, la complejidad se nos muestra como una estructuración que debe ser abandonada a favor de lo simple y elemental, de los *datos* esenciales que están en la base de las apariencias; de manera que el ser (la ley, la naturaleza, según sea el caso) desentrañado —puesto al descubierto por el pensar— haría evidente la condición simple de lo real, la que, ordenada según determinaciones claras, sencillas y precisas, aconsejaría que el entendimiento, nuestra razón, se organice también en forma análoga. Así, desde Descartes se ha estimado que el conocimiento recomienda como organización inequívoca la ordenación geométrica, única instancia que para el pensamiento moderno puede hacer presente, patentizar lo real. Por esto, lo que ya en Descartes es programático se fundará en lo evidente y, desde

entonces, será el pensar geométrico el modelo de la ciencia. Este modelo moderno del conocimiento científico destinó a Occidente el modo que, desde el Renacimiento, le es característico: el saber racionalista y sus consiguientes afanes reduccionistas y disyuntivos. Así, generalizada a todas las ciencias, la compulsión a la simplicidad se ha confundido con el método y, en esta forma, ha dominado nuestro saber, reduciendo y analizando. Físico u orgánico, psíquico o social, cultural o histórico, todo lo real, dice Sartre (1972), fue analizado y reducido a esos datos elementales que supuestamente representaban la esencia de lo que hay, ilustrando así la creencia de ese supuesto verdadero orden de lo real.

Hoy asistimos, sin embargo, a lo que se ha venido llamando un cambio de paradigma y, claramente, somos empujados a un enfoque que se ha impuesto el deber de respetar las realidades en el modo como se dan a nosotros, lo que al imponer un “nuevo orden” en el modo de concebir lo real, impone, también, la necesidad de pensar un nuevo trato con la realidad. En definitiva, se trataría de *dejar ser* a la realidad, según *su* condición propia y no de acuerdo a lo que, alguna vez, se llamó la “sana razón” o el “buen sentido”, lo que siempre tuvo el carácter de unilateral imposición de nuestro entendimiento, la tiranía intelectual de la razón. Libre de imposiciones idealistas o realistas —o construccionistas como se dice hoy— acaso lo real pueda manifestarse según sus propias “inclinaciones” o “conveniencias”, establecidas en el trato *con* nosotros, referente ineludible de todo conocimiento de realidades (Varela, 1990; 2000).

Hay que reiterar, sin embargo, como ya hemos señalado, que este cambio de enfoque no ha significado un cambio total en el sentido del descubrimiento de algo inédito. Más bien, ha sido el encontrarse la ciencia con algo que, de algún modo, se buscaba desde hacía tiempo y que a nivel de la vida común ya era de sobra asumido. En la ciencia, en cambio, la crítica al paradigma que Morin (2003) llama de la simplicidad, era observada con sospecha por las normas vigentes, sobre todo, de tipo positivista, fiel exponente de ese paradigma moderno. Pero, la sospecha fue retrocediendo y ganó terreno la nueva disposición favorable a lo complejo, la que puesta en ideas señala que, en rigor, no estamos rodeados de cosas; que las realidades, efectivas o presuntas no pueden reducirse a cosa alguna y, menos aún, la realidad de la condición humana, y no porque sea una realidad de sobra importante frente a otras que lo son menos, sino porque —como lo dijo Ortega, alguna vez— es la vida humana la condición de posibilidad, el ámbito en el que toda otra realidad tiene que manifestarse y que, durante siglos, ha estado prisionera de la ilusión de autonomía y autarquía material y espiritual, producto de los afanes reductores y analíticos atribuidos por el pensamiento moderno a la entonces llamada “naturaleza humana”, uno de los componentes más claros de lo que se ha llamado una *cosa* (Ortega, 1997 b).

No. El hombre no es una cosa, ni nada humano puede serlo. Por el contrario, es cada vez más notorio que la condición humana —su cultura, su identidad, su historia—, en cualesquiera de sus realizaciones —efectivas, conceptuales, imaginarias, virtuales— es, antes que todo, un “tener lugar”, un “hacerse lugar”, un acontecer entre otros acontecimientos que van tramando las circunstancias de nuestros proyectos y que se manifiestan espacial y temporalmente, así como también discursivamente. En este entramado se tejen y se destejen las complejidades de la vida

en común, de la experiencia compartida en las prácticas cotidianas de proyectos personales y colectivos, los que van configurando las historias propias o ajenas, cercanas o distantes, próximas o extrañas, en constante *interacción* y no en el aislamiento que suponen las *cosas*. Porque, es una ganancia de nuestra época que así como se hacen los discursos (narrativas) así se hacen también, se construyen, los espacios (públicos, privados, fiscales, civiles) y los tiempos de esto o de lo otro (por ejemplo, los tiempos de espera o los tiempos de acción), mediatizados (como la comunicación o la política), o inmediatos y directos (como se atribuyen a las protestas o atentados), sin contar con que, también, suelen planificarse con mucho tiempo (como los golpes de Estado o las tomas de terreno). Todo lo humano es, así, acontecimiento, incluida su relación con la naturaleza, según lo establece EcologíaPolíticamás reciente (Leff, 2004; Escobar, 2005).

Por lo anterior, podemos resumir, entonces, que este “tener lugar” en que consiste lo humano es, de un modo u otro, *realización de lo complejo*. Con esto queremos destacar que aquello a lo que se refiere este concepto es una realidad constituida por *interacciones*, dependencias mutuas y — multilaterales, internas y externas, subjetivas y objetivas— donde, de algún modo, todo es posible, algo que el tradicional pensamiento moderno, lineal y dicotómico, había desterrado del reino de las realidades efectivas y enviado a los mundos degradados de la imaginación y sus productos más identificables: los mitos, las leyendas, las fábulas, las narraciones de ficción, los textos poéticos. En este exilio, lo que siendo real estaba cuestionado por la ciencia y, considerado desde ella como “irreal”, arrastró consigo a lo heterogéneo, lo diverso, lo múltiple y, fundamentalmente, lo contradictorio, lo indeterminado, lo azaroso e incierto, lo problemático, lo dudoso, lo enigmático y misterioso, lo inconcluso e inconcluyente, lo simbólico, lo metafórico, lo poético o artístico, etc. Considerando que todo esto son dimensiones reales de la condición humana, entonces, lo humano es ahora y desde siempre, “el cuento de nunca acabar”. Acceder, entonces, al paradigma de la complejidad es entrar en este cuento y hacerse parte de él. Pero ¿cómo se puede hacer ciencia de esto?

Ortega fue uno de los primeros que a comienzos del siglo XX dejó atrás la atención compulsiva a los datos, a los elementos, para entrar decididamente a la consideración de los sistemas: la vida humana, la persona, la sociedad, la historia, la cultura. Confrontando los mundos que configuran nuestra experiencia cotidiana aconsejaba, entonces, que lo mejor era entrar con cautela, con precaución, pero decididamente. Aproximarse a los temas, provocándolos para que muestren lo que tienen, esto es, lo que son y lo que no tienen; o sea, lo que no son, presencias y ausencias al mismo tiempo; que tanto esconden como dejan transparentar; que tanto se evaden como se dejan atrapar según su estado de alerta, sus disposiciones, sus expectativas, su resolución a enmascararse o a ser descubiertas. En una línea semejante se encuentra la obra de Karl Popper (1972) y así también, los asuntos que nos ocupan en esta ocasión: esa trama compleja constituida por el hombre y la cultura.

SOBRE LA NOCIÓN DE CULTURA

Por lo pronto, el concepto *cultura*, en tanto significación, nos tiene, —por ahora— sin cuidado. Queremos ver a través del concepto, pero ver aquello a lo que remite, de lo que es índice, señal, representación, idea. Y, queremos verlo desde ángulos y puntos de vista generados y dispuestos entre nosotros, ante nosotros mismos. Por ejemplo, desde la literatura y el arte latinoamericano; desde la filosofía intercultural que nos compromete; desde la reciente Ecología Política que se desarrolla en nuestra región, etc. En ellas encontramos la discusión en el momento que nos interesa, que es el momento de su apertura a lo complejo.

En un texto significativo de los estudios de la cultura latinoamericana, Gómez Martínez² reconoce que uno de los aciertos fundamentales de la filosofía intercultural, desarrollada principalmente por el cubano Raúl Fonet-Betancourt³, está en el concepto de *cultura* que en esa filosofía se maneja como representación o interpretación formal de la realidad que nos convoca. Según Gómez Martínez, en esta representación se destacan aspectos que si bien están o suelen estar supuestos en las nociones más dinámicas de la cultura, no han sido, sin embargo, suficientemente considerados y nosotros creemos que esos aspectos pueden ponernos en relación con dimensiones de cultura profunda, cualesquiera que sean las que se sometan a nuestras indagaciones y reflexiones. Siguiendo a Gómez Martínez, estimamos que, en general, tales dimensiones están claramente delineadas ya en el texto de Fonet-Betancourt que puede ser citado como el manifiesto de la filosofía intercultural: “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, el que queremos se constituya en el referente obligado de nuestras teorías. Sin decirlo formal y expresamente, Fonet-Betancourt se juega en esas páginas por un concepto de cultura que con la mayor claridad manifiesta su condición de realidad compleja. Veamos esto con cierto detalle.

Partiendo de una crítica a distinciones reconocidas tradicionalmente como dicotómicas (por ejemplo, hombre-mundo, sociedad-cultura, cultura-naturaleza, etc.) Fonet-Betancourt establece que el concepto *cultura*, a través de su referencia, no alude a ninguna esfera especial de lo real separada de otras y que pudiera estar reservada a la creación de valores “espirituales” o, como a veces se ha dicho, reservada al cultivo de los más altos valores del espíritu. Por el contrario, el pensador cubano quiere que el concepto nos ponga en contacto con realidades efectivas bajo la forma normal de *darse*, es decir, como eventos o aconteceres, procesos concretos que se realizan en la vida compartida. Según esto, la cultura designaría aquellos procesos por los que una comunidad humana determinada organiza su vida, ordenando su “materialidad [sus entornos efectivos] en base a los fines y valores que quiere realizar”. Es decir, sobre la base de aquello para lo cual tiene voluntad, moviliza afectos, sensibilidades, proyectos, etc.; ámbitos desde los que dicha materialidad, como objetivación de sus expectativas, es interpretada como *propia* al *reconocerse* como comunidad en esos fines y valores y proyectarse en ellos o desde ellos. De esta manera, finalidades y valoraciones tendrán realmente incidencia “en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque *están* en él”.

Pero, detengámonos todavía un momento, ya que hay en esta referencia un asunto particularmente significativo. En ella se alude, por un lado, a un universo contextual-material, esto es, un espacio o un *lugarsentido* como propio y, por otro, se señala hacia un *modo de ser en ese* universo, modo de ser que es precisamente un *estar*, una estancia, lo que ostensiblemente requiere del tiempo. Se es, *estando ahí*, perteneciendo a ese *ahí* o circunstancia en un tiempo determinado, en un ahora, un ayer, un mañana, habitándolo e interpretándolo como aquello en que las realidades están vueltas hacia sí, en vistas de sí. Con otras palabras la estancia, como sitio o territorio familiar que hay que mantener en pie. Por esto, dice Fonet-Betancourt que tal estancia tiene que ser *ganada* constantemente, que es “una lucha de las culturas por su contextualidad” y en las que se confrontan diferentes visiones del mundo y de la vida, “formas socialmente estructuradas de actuar y de pensar que [...] dicen una palabra propia que debe ser escuchada”. Por esto, concluye que “las culturas, aun allí donde aparecen como marginadas y excluidas, no son nunca realidades mudas, simples objetos de interpretación, sino que son fuentes de interpretación y de sentido de lo real”. Este aspecto o dimensión es lo que notoriamente evidencia la realización de discursividades, relatos o narraciones que son componentes irrecusables de toda cotidianidad.

Un segundo rasgo decisivo se nos presenta cuando Fonet-Betancourt afirma que las culturas son *universos originarios*. La expresión no alude aquí al hecho de que estos universos pudieran haber estado ahí desde ya, como autóctonos y, por tanto, autónomos respecto de eventos como el descubrimiento o la colonización posterior, situación en la que su estancia privilegiada pudiera haberse dado en un espacio-tiempo-palabra, libre de coerción externa o interna. Por el contrario, originaria es, para él, una cultura que no excluye la interacción sino que más bien la supone como uno de los factores que la hace posible históricamente, al *confrontarse* con otra, al *reconocerse* frente a otras y verse a sí misma dándose un origen, construyendo su origen, en procesos que la muestran *haciéndose* y en los que ella misma, en ese hacerse, discierne el “dentro” y el “afuera” de sí, lo “propio” y lo “extraño” a sí; coordinadas en virtud de las que va realizando una *apropiación* específica del mundo, o de los mundos, una forma específica de *tratar* con ellos y de *organizarlos*. Y, así —afirma Fonet-Betancourt— “es evidente que esos procesos históricos son procesos en *frontera* y, por esto, las fronteras que separan a los universos culturales específicos son al mismo tiempo, el territorio donde se pueden descubrir los puentes para transitar de una a otra y constatar la interacción entre ellas”, así como también, suponemos, permite transitar por sus complejidades internas. Dejamos entre paréntesis la idea de que son precisamente las fronteras, los límites, los intersticios, los intervalos, conceptos hermenéuticos de gran importancia, hoy día, para una comprensión cabal de las identidades.

Por lo pronto, atendamos a un tercer carácter fundamental que surge de la consideración de la condición histórica de las culturas y que dan a lo anterior lo que, acaso, sea a nuestro juicio, la nota más significativa a la hora de compararla con otras nociones de cultura. Según esto, precisamente por ser históricas, las culturas —dice Fonet-Betancourt— no deben considerarse “como bloques monolíticos, como manifestaciones del desarrollo de una tradición única que crece sin conflictos ni contradicciones”. Por el contrario, piensa, una cultura es una realidad en la que no

solamente se da una lucha por la materialización de sus fines y valores con un entorno aparentemente unitario y homogéneo respecto de entornos extraños, sino que esta lucha evidencia, también, la historia de la propia determinación de esos fines y valores, debido a lo cual sus procesos de interacción con un ambiente cualificado e internamente heterogéneo generan, “al menos como posibilidad, no una, sino una pluralidad de tradiciones”. Así, dice el pensador cubano, que en tanto nos disponemos a su conocimiento, tenemos que asumir el supuesto que “detrás de la cara con que se nos ofrece una cultura como una tradición estabilizada en un complejo horizonte de códigos simbólicos, de formas de vida, de sistema de creencias, etc., hay siempre un conflicto de tradiciones, un conflicto [...] que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas por ella misma y que, por consiguiente, cada cultura pudo también estabilizarse de otra manera como hoy la vemos”. De aquí que, en cada una de ellas deban, a su juicio, “ser discernidas sus tradiciones de liberación o de opresión”. Las referencias precisas a esas posibilidades, a esos campos de lo posible, horizontes de posibilidades asumidas o rechazadas, resistidas o aniquiladas sin determinaciones previas permite, entonces, situar las reflexiones en el marco del pensamiento complejo a que pretendemos aproximarnos y situar a las culturas como realidades y comprenderlas, también, desde los ámbitos del azar y de las incertidumbres, o, lo que es lo mismo, desde los ámbitos cada vez más aceptados de la complejidad.

CHILOÉ: CULTURA Y COMPLEJIDAD

Ahora bien, queremos reseñar —siguiendo el carácter esquemático de las reflexiones que anteceden— algunos aspectos básicos de la cultura actual de Chiloé, en el marco de una cultura compleja. El objetivo que nos proponemos no ha sido habitual en los estudios sobre el Archipiélago y no lo ha sido, principalmente, por la persistencia de presupuestos interpretativos dominados por la tendencia a privilegiar el paradigma de la simplicidad y sus afanes reductores y disyuntivos propio de las hermenéuticas modernas. Creemos que donde mejor se manifiesta el predominio de la reducción y la disyunción es en lo que aparece, hoy día, como uno de los centros neurálgicos de las discusiones intelectuales, estéticas y políticas en las islas y fuera de ellas: el asunto clave de la tradición y de la modernidad.

Con respecto al problema de la tradición, es cada vez más evidente que aquí —como en otros sitios— no se trata de una tradición única, homogénea y unívoca, que se haya desarrollado de una manera lineal y secuencial, con fases previsibles en razón de circunstancias que impusieran derroteros necesarios e invariables y que, en virtud de esto, se justifiquen los afanes de preservar, conservar y, eventualmente, rescatar retornando a formas de vida, más o menos puras, que corren el riesgo de ser arrasadas por los procesos globalizadores de la actualidad. No se trata, por tanto, de una tradición emergente de un proyecto cuyos cambios la hayan venido consolidando como un destino. Por el contrario, desde las perspectivas que hemos asumido, nos parece que desde el origen mismo —desde las interacciones de sus primeros habitantes— se conjugaron allí cosmovisiones y tratos con los entornos sumamente heterogéneos entre sí y de cuyas tensiones

pudo haberse consolidado, siempre circunstancialmente, una primera integración o síntesis cultural, abierta a transformaciones eventuales. De hecho, chonos y veliches, con distintos referentes vitales y, por lo mismo, con estructuras de cotidianidad diferenciadas, conjugaron sus aspiraciones y expectativas dando lugar a las primeras formas dominantes en el habitar de las islas. A este juego inicial de armonía/desarmonía, de orden/desorden no le siguen linealmente los efectos del encuentro/desencuentro con los colonizadores españoles. También aquí hay una dialéctica que conduce desde lo heterogéneo a un nuevo intento de conciliación de antagonismos y contradicciones, en cuyo seno se va a constituir la vida propiamente chilota, dando a la tradición ese carácter plural que siempre debe haber tenido y que es observable cuando se trascienden los marcos de los rasgos dominantes. Entonces es posible ver, también, aquellas dimensiones que se han quedado en estado de latencia, rechazadas o reprimidas por las circunstancias que han favorecido a los grupos dominantes, tanto en lo económico como en lo cultural y político. Así, debe haber parecido que en esa tradición sólo se consolidaba una sola religión, un solo folcklore, un solo modo de producir bienes materiales y simbólicos, como por ejemplo las herramientas, la mitología, etc. (Mansilla, 2006 a).

Con el tiempo, la colonización chilena ha puesto, una vez más, el acento del lado de la diversidad, al chocar con normas, gustos, valores y costumbres que se estabilizaron con la presencia e interacción española. Entonces, otros referentes hacen colisión con aquéllos y vuelven a despertar las tensiones y conflictos y, al paso de los años, una vez más asumen la forma de lo homogéneo al estabilizarse en un nuevo orden. Pero sabemos ya que esto es engañoso. Todos los cambios, superficiales o profundos en la vida social conllevan confrontaciones de creencias y sensibilidades que se traducen, como ha dicho Fornet-Betancourt, en materializaciones concretas y cuyos rasgos quedan inscritos simbólicamente en esas materialidades u objetivaciones: productos, modos de producción, modalidades de recreación y fiesta, etc., que, con el tiempo, parecen ser efecto de un devenir sin conflicto. Pero ¿qué garantiza que lo que una vez pudo haber sido pospuesto, rechazado o reprimido, no resurja cuando las condiciones lo favorezca? ¿Qué garantiza que lo que una vez ha sido dominante se mantenga en esa condición o en la condición de olvido? Por esto, nunca está muy claro qué es lo que se quiere preservar o qué es lo que se quiere rescatar cuando se habla de la tradición, eludiendo su pluralidad. Lo mismo acontece cuando se trata de idear las mejores modalidades de cultivo del pasado, como si el pasado fuese uno y homogéneo y hubiera una sola memoria digna de ser llamada memoria histórica. Las tensiones generadas socioculturalmente en estos ámbitos se manifiestan en procesos concretos como son, por ejemplo, los procesos de patrimonialización, una de las figuras claves que suelen adoptar las tradiciones.

El asunto se complica más, todavía, cuando se considera lo que alguien como Marcos Uribe (inédito) ha nombrado como la “tercera ola” de colonización; esto es, la invasión de las formas culturales subsidiarias de la globalización de corte neoliberal. Entonces, vemos que la reacción ante lo tradicional se vuelve más y más dispar, heterogénea y tensa. Definitivamente, aquí ya no hay posibilidad de comprensión en términos de visiones unitarias del pasado y las confrontaciones, sobre todo a nivel de la intelectualidad, son muy elocuentes: la tradición ha

mostrado sus rostros plurales y encontrados y se distribuye diferencialmente en la vida chilota al modo de “capas geológicas”, puestas al descubierto por las colisiones globalizantes provocadas por los cambios mundiales. De este modo, la diversidad, la fragmentación —que ya nada tiene que ver con la individualidad moderna— ha encontrado sus propios cauces para manifestarse y convoca con más evidencia que nunca a la complejidad y sus caracteres: inter-retroacciones en mundos en que junto al orden se halla, también, el desorden; frente a la necesidad el azar, a la indeterminación la incertidumbre, etc. Con otras palabras, mundos inestables en busca de estabilizaciones que nunca podrán ser definitivas. Una de las modalidades más recientes de estabilización es, seguramente, el recurso del viaje que hoy hallamos en las expectativas que genera el turismo con sus polos de reposo y movimiento, de rutina y de aventura, de tranquilidad y entusiasmo. Entonces, las tradiciones encuentran nuevas fuentes de atracción bajo las figuras de la ambigüedad y el simulacro (Augé, 2003).

Algo semejante podemos encontrar en el plano de las ideas y creencias relacionadas con la modernidad y de las actitudes emanadas de la percepción de sus efectos, acentuados quizás, por ser la modernidad un conjunto de fenómenos menos ostensibles que las tradiciones. Sin embargo, ya las primeras cercanías a su comprensión evidencian la convicción de que, en rigor, no hay una sino, también, múltiples modernidades en juego, multiplicidad que se revela según donde se localice la percepción y cómo se proyecten sus efectos. En un sentido muy esquemático y reductor, fruto también del paradigma de la simplicidad, la concepción de la modernidad parece separar dicotómicamente a quienes la hacen o contribuyen a realizarla y aquéllos que, más bien, parecieran padecerla. Así, la modernidad puede ser vista y juzgada como una “bendición” que abre nuevas sendas al desarrollo y bienestar humano, salvando lo salvable y sacrificando lo que es necesario de sacrificar, por ejemplo, ciertos patrimonios materiales o simbólicos —como palafitos y leyendas— o bien, como una instancia “maligna” que hay que conjurar porque atenta contra supuestas unidades y uniformidades tradicionales, valiosas por sí mismas, contribuyendo a su destrucción (Mansilla, 2006 b).

Esta discusión está comenzando. Pero, para efectos del esquema que nos hemos propuesto diseñar, es suficientemente decidora de lo que en los apartados de complejidad y cultura hemos reseñado. Según esto, modernidad y tradición ya no deben ser comprendidas como bloques monolíticos ni antagónicos, en extremo, sino como polos entre los que interactúan, diferencialmente, todos los constituyentes de la cultura, desde siempre. Así, sobre todo en la actualidad, son más incitantes que nunca esos “entre” que se manifiestan como “puentes”, “fronteras”, “intervalos”, etc., que tanto permiten deslindar como conectar fenómenos diversos. Y en este sentido, la vida en el Chiloé actual es, particularmente, ejemplificadora.

NOTAS

¹ Trabajo producto del proyecto de investigación Nº 1050623: “De islas y fragmentaciones: poéticas y políticas de los discursos artísticos y culturales chilotes relativos a la identidad de Chiloé en el siglo XXI”, financiado por FONDECYT para los años 2005-2007.

² Por razones prácticas, dada la extensión breve de estas notas, remitiremos a José Luis Gómez Martínez. “La cultura indígena como realidad intercultural”, versión en línea, <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/gomez>

³ Raúl Fonet-Betancourt. “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, en línea <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/foonet/foonet2.htm> (visitado el 26 de abril de 2007). Por razones prácticas, dada la extensión breve de estas notas, remitiremos a la versión electrónica editada por José Gómez para el sitio “El ensayo hispanoamericano”.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, Marc. *El tiempo en ruinas*, Barcelona: Gedisa, 2003.

ESCOBAR, Arturo. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Eduardo Lander (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

FONET-BETANCOURT, Raúl. “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, en línea <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/foonet/foonet2.htm> (visitado el 26 de abril de 2007).

GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis. “La cultura indígena como realidad intercultural”, en línea, <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/gomez>

LEFF, Enrique. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI, 2004.

MANSILLA, Sergio. “Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales”, en *Alpha 23*, Osorno: Universidad de Los Lagos, 2006 a

MANSILLA, Sergio. “Nosotros defendemos lo que es nuestro con el alma. Entrevista a Ramón Yáñez”, aceptado a Revista Cultura de y desde Chiloé, 2006 b.

MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José. "Historia como sistema" en *Obras completas*. Tomo VI. Madrid: Alianza Editorial Revista de Occidente, 1997a.

ORTEGA Y GASSET, José. "Pasado y porvenir para el hombre actual", en *Obras Completas*. Tomo VII. Madrid: Alianza Editorial - Revista de Occidente, 1997b.

POPPER, Kart. *Conocimiento objetivo*. Barcelona: Tecnos, 1972.

SARTRE, Jean Paul. *¿Qué es la literatura?*, en *Obras*. Tomo II. Buenos Aires: Losada, 1972.

URIBE, Marcos. "Chiloé: lo popular y el trauma estético" (inédito) S/f.

VARELA, Francisco. *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona: Gedisa, 1990.

VARELA, Francisco. *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen, 2000.

Fuente: VERGARA, Nelson. COMPLEJIDAD Y CULTURA EN LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL LATINOAMERICANA: (Notas para una comprensión de las identidades culturales en el Chiloé del siglo XXI.). Alpha [online]. 2008, n.26 [citado 2015-06-10], pp. 233-243 . Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012008000100015&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-2201. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012008000100015>.