



PRESENCIA INTERCULTURAL EN LAS MANIFESTACIONES MÍTICAS DE CHILOÉ CONTEMPORÁNEO

Juan Bahamonde Cantín¹

RESUMEN:

Se presentan dos estudios relacionados con la presencia de elementos interculturales en los mitos chilotes, centrados en una visión émica. A pesar de la invasión de la cultura moderna en el espacio chilote, algunas creencias míticas y leyendas se actualizan, con una gran influencia de la cultura local sobre la tradicional, y que trascienden en el diario vivir.

Palabras claves: Chiloé, contemporáneo, interculturalidad, mitos, tradición.

ABSTRACT:

*INTERCULTURAL PRESENCE IN THE MYTHICAL
MANIFESTATIONS OF CONTEMPORARY CHILOE*

This paper presents two studies related to the presence of intercultural elements in the Chilote myths, centered in an emic vision. In spite of the invasion of modern culture in the Chilote space, some mythical beliefs and legends are updated evincing a strong influence of local over traditional culture, which goes beyond daily life.

Key words: Chiloé, contemporary, intercultural, myths, tradition.

INTRODUCCIÓN²

1. LOS PRIMEROS ANTECEDENTES INTERCULTURALES

Es relevante destacar, en primer lugar, las posibles relaciones interculturales de estos mitos populares chilotes con la mitología clásica antigua de griegos y romanos (*Mythus* para Jolles, 1972). Estos antecedentes los encontramos en el estudio descriptivo de Francisco Cavada (1914: 84-87), quien, en forma bastante resumida, destaca 17 puntos de contacto existentes entre la mitología chilota, en plena vigencia a inicios del siglo XX. Así, circunscribiéndome a los mitos considerados en el presente artículo, el etnólogo encuentra relaciones, entre el chivato [o Invunche] de la cueva de los brujos [de Quicaví]; y Júpiter Ammón, convertido en carnero; entre el Trauco y los faunos o los sátiros; entre el brujo chilote y Proteo, porque ambos se metamorfosean en ave o cuadrúpedo; entre el deforme *Invunche* o el *Trauco* y los *blemias*, hombres monstruosos de etiopía; entre la *Machi* y *Medea*, que rejuvenecía a los hombres con yerbas y con cantos; entre la *Viuda* y las *lamias*; entre el *Piguchén*, candidato a brujo incompetente, arrojado al río y *Escila*; entre las yerbas de los brujos y el *baccar*, usadas contra los encantos; entre la “Casa Grande” de Quicaví y el lugar denominado Aqueronte.

* Fecha de Recepción: Agosto 2008.

Fecha de Aceptación: Septiembre 2008.

¹ Bahamonde Cantín, Juan, Departamento de Estudios Generales, Universidad del BioBio, Concepción, Chile.

² Parte de este artículo está extraído de la Tesis Doctoral: “Creencias, casos y leyendas en la cultura contemporánea de Chiloé: Análisis semiótico y cognitivo”, realizada en la Universidad Austral de Chile, con el patrocinio del Dr. Oscar Galindo Villarroel.

A nivel de leyenda, existe a juicio de F. J. Cavada conexión entre la laguna Estigia y el barquero Carón, y la leyenda mítica del “Balseo de las ánimas”, que se encuentra en plena vigencia en Cucao y Huillinco, dos localidades pertenecientes a la comuna de Chonchi.

2. LA RAIGAMBRE DE LOS MITOS CHILOTES: TRADICIÓN INTERCULTURAL HISPÁNICA (O EUROPEA) Y CULTURA INDÍGENA TRADICIONAL

También es importante analizar la verdadera raigambre de los mitos chilotos en estudio, en donde se percibe tanto la presencia intercultural hispánica (o europea) o la cultural tradicional indígena.

Una primera aproximación a esta temática de carácter cultural se encuentra en un artículo de Iván Carrasco, quien manifiesta: “*Es muy frecuente la consideración de la cultura de Chiloé como un fenómeno folklórico y de carácter casi exclusivamente hispano, olvidando y minimizando el componente indígena que contribuye a conferirle su particular fisonomía*” (1965: 65) La idea surge del estereotipo de Chiloé como la zona más españolizada del país.

Una posición extrema, y en un contexto geográfico mayor, sobre esta situación se encuentra en Enrique de Gandía (1947), quien funda su tesis en el españolismo absoluto de América y niega que haya existido una mezcla de culturas, puesto que la cultura indígena no pasó de ninguna forma a los conquistadores. La mestización, para Gandía, fue sólo de sangre, pero no cultural.³

2.1. LA CULTURA HISPÁNICA (O EUROPEA) Y SU INTENTO POR MINIMIZAR EL COMPONENTE INDÍGENA

En el contexto religioso, un documento testimonial sobre este intento por imponer la cultura europea y minimizar el componente indígena se encuentra en el *Diario de navegación* del padre jesuita, José García, escrito en los años 1766-1767. García como misionero, en su proyecto de explorar territorios desconocidos con el propósito de evangelizar “*jentiles*” (o paganos), entra en conflicto con numerosas prácticas supersticiosas que percibe, propias de la cultura de los nativos y que se inscriben en el mundo mítico (machitunos y maleficios, etc.). Presentamos un ejemplo testimonial, en donde el religioso describe un *machitún* y da a conocer su proyecto para erradicarlo:

“Se bañó un gentil de los que traíamos y después... se sentó, i su mujer sentada a su lado empezó a refregarle las espaldas i pecho; unas veces lloraba, otras cantaba, otras se quejaba i otras, aplicando la boca a la espalda, aullaba como quien se espantaba de alguna cosa... Con el cristianismo dejarán el machitun, como ya lo habemos conseguido con los indios caucahues, después que fundamos la misión de Cailín” (p. 37).

³ Según Gandía (1947:52): “*Todos los caracteres de la historia de América y del pensamiento americano son españoles. Los criollos no hacen más que repetir y glosar, a menudo con altura y talento, lo que aprenden de España*”.

En la descripción del *machitún* se evidencian expresiones verbales y no verbales (rituales) destinadas a la sanación física de un individuo (“*jentil*”), que viaja en la comitiva de García, junto a otros indios caucahues, en dirección a la misión de Cailín, para ser bautizado e integrado a la comunidad católica. Además, evidencia la existencia de la magia en la cultura indígena del sur austral chileno, a fines del siglo XVIII. No obstante, en este aspecto mágico-religioso se actualizan ritos de ambas culturas; así, por ejemplo, en los momentos de navegación muy dificultosa debido a los temporales, el sacerdote español recurre, en muchas ocasiones al socorro divino. Se presenta un ejemplo:

“...pasamos con susto i con tantos mares enfurecidos que parece nos querían tragar; recé las letanías i un Padre Nuestro i Ave María a San Javier, a quien de veras encomendé las cinco piraguas; pendiente de un cordel eché al agua su medalla i nos favoreció el santo” (p. 8).

Pero hay una diferencia importante, los ritos de los indígenas son costumbres paganas y, en consecuencia, el proyecto del misionero es erradicarlas; en cambio, las prácticas rituales del religioso están circunscritas a los dogmas cristianos, centrados en la divinidad, por lo tanto, deben ser practicados y asumidos por los indígenas.⁴

2.1.1. Creencia religiosa y creencia mítica en Chiloé contemporáneo: paralelismo y sincretismo

No obstante, he podido comprobar mediante el trabajo de campo, efectuado a inicios del presente siglo, que todos los informantes, en su mayoría mestizos, diferencian perfectamente entre creencia religiosa y creencia mítica. Además, los dos tipos de creencias se expresan con fuerza en forma paralela; así, los usuarios informantes que me entregaron relatos testimoniales alusivos al Trauco y al Caleuche, principalmente, son practicantes habituales de los ritos religiosos y fiestas patronales celebradas en su sector.

Pero, además, existen prácticas rituales donde este sincretismo mítico-religioso se encuentra fusionado, ejemplo: quemar laurel bendito en las noches de tempestad para ahuyentar los truenos y relámpagos.

2.2. RAIGAMBRE INTERCULTURAL DE LOS DISCURSOS CREENCIALES

Sobre esta importante temática es necesario considerar a Constantino Contreras, quien en dos artículos publicados en 1966 se preocupa de dilucidar la raigambre intercultural de estos discursos creenciales, vigentes a mediados del siglo XX, ya sea de raíz hispánica o indígena. En primer lugar, el estudioso analiza los mitos relacionados con la brujería (1996: 85-120), tal como se conservan en la tradición chilota de mediados del siglo XX, en el siguiente orden: el Imbunche, el Chivato, la Voladora y los Brujos. En todos ellos encuentra

⁴ No olvidemos, como manifiesta H. Godoy (1982), que la génesis del proceso cultural chileno reside en el encuentro de culturas provocado por la instalación de los conquistadores españoles entre los indígenas del territorio chileno; el esquema cultural de este grupo conquistador-inmigrante incluye una serie de pautas, rasgos e instituciones que intentan implantar en los lugares ocupados, absorbiendo o desplazando los elementos culturales propios de los pueblos invadidos. De otro modo, su finalidad es incorporar los indígenas americanos a la cultura europea.

notorios sincretismos, por cuanto presentan elementos de supervivencia de los mitos europeos, cundiendo no sólo en Chiloé, sino también en los sectores rurales de otras partes de Chile.⁵

Pero también Constantino Contreras, apoyándose especialmente en los antecedentes etimológicos (1966: 121-161) analiza la procedencia de los denominados “mitos diversos”. El estudioso determina que la pervivencia cultural europea predomina en el Basilisco, el Camahueto y la Pincoya; no sucede lo mismo con el Trauco y el Caleuche, por cuanto ambos mitos hunden sus raíces con mayor notoriedad en las creencias araucanas y huilliches.

2.2.1. Algunas relaciones entre los mitos europeos y los mitos populares chilotes

A continuación, se efectúa una síntesis del trabajo efectuado por Constantino Contreras, considerando los mitos de raigambre europea, circunscritos especialmente a los denominados mitos de brujería, ya mencionados más arriba, y mitos en donde predomina la raigambre indígena (como el Trauco y el Caleuche), con algunos aportes actuales.

Los mitos europeos asimilados fueron incorporados a la cultura chilota manteniendo los siguientes rasgos que se heredaron:

- a) La creencia en la metamorfosis del brujo es muy popular en Chiloé. El brujo puede transformarse en perro, en gato, etc.; pero lo más común es que se transforme en lechuza o algo similar. No obstante he rescatado un impactante relato testimonial que presenta una transformación de mujer-bruja en cerdo. Esta metamorfosis aparece como un elemento nuevo, en relación a las referencias aportadas tanto por Darío Cavada (1896: 65-66) y Francisco J. Cavada (1914).
- b) La oposición Cristianismo-Demoniolatría que ha sido estudiada por Caro Baroja (1966: 98-108) sobre todo en relación a la brujería vasca, coincide en grandes aspectos con la brujería chilota. De este modo, casi todos los elementos utilizados para contrarrestar la acción de los brujos pertenecen a la religión católica. Esto sucede, a manera de ejemplo, con el agua bendita, la sal bendita, el crucifijo, el escapulario, etc. Las agujas y las tijeras colocadas en cruz también actúan contra los brujos, etc.

A la inversa, es normal que el brujo recurra a una inversión de los valores cristianos. Por este motivo al novicio le raspan el bautismo. Pero, además, el brujo incipiente debe renegar a Cristo durante cuarenta días, número que recuerda los días que permaneció Jesús en el desierto, etc.

Pero también es posible establecer otras relaciones entre los mitos europeos y los mitos populares chilotes:

- a) El tribunal de los brujos en Chiloé es una *Mayoría*, nombre extendido en toda la provincia y vinculado a Quicaví. A manera de antecedente, si bien es cierto nadie ha encontrado la “Cueva de los Brujos”; no obstante, en esta localidad hay evidencias de un pasado en

⁵ Con razón manifiesta Hernán Godoy (1982: 57) que “*las huellas aborígenes autóctonas no han desaparecido del todo y sobreviven en muchas manifestaciones populares, particularmente en el campo.*”

donde ocurrieron acontecimientos relacionados con la brujería. A manera de ejemplo, en el cementerio de la localidad se encuentra sepultado el Brujo Zapata, fusilado el año 1883. Su ataúd fue cubierto con cadena y sobre su tumba, por seguridad, se colocó una piedra gigante. A su vez, el aquelarre europeo es concebido como una corte real, o como anti-iglesia, con la celebración de la misa negra, como sucede con la brujería vasca (Caro Baroja, 1966).

- b) Se puede establecer un paralelismo entre el proceso de los Brujos de Logroño, acontecido el año 1610 (Caro Baroja, 1966: 233-239), y el enjuiciamiento del año 1880, fecha en que fueron encarcelados varios hombres acusados de brujos en la ciudad de Ancud, por orden del Intendente Martiniano Rodríguez (C. Osorio, 1980: 113-114).

También es importante considerar algunos elementos relevantes de la tradición indígena que subsisten en las creencias de los chilotes:

En Chile los araucanos creían en individuos maléficos, que mediante ciertas prácticas mágicas obraban contra los intereses de los demás. Eran los “calcu”, equivalentes a los brujos europeos. Es posible mencionar algunos elementos de la tradición indígena que aún subsisten en los mitos vigentes en Chiloé:

- a) El “Imbunche”, que se fusionó con el macho cabrío (plasmación del Demonio medieval europeo).
- b) La escoba, vehículo de la bruja de la tradición europea, fue sustituido por el “macuñ” o “chaleco” para volar y alumbrarse.
- c) Los ungüentos o polvos maléficos fueron reemplazados por “mal tirado”, producido a distancia.

3. PREDOMINIO DE LA CULTURA TRADICIONAL LOCAL EN LAS PRÁCTICAS O MANIFESTACIONES MÍTICAS DE CHILOÉ CONTEMPORÁNEO

En primer lugar, en el desarrollo de mi Tesis de Doctorado he podido comprobar, siguiendo un enfoque émico,⁶ que efectivamente el usuario informante recurre discursivamente sólo a tres superestructuras para evidenciar sus manifestaciones creenciales, centradas en un evento primordial: la *creencia* (popular o mítica), *el caso* y *la leyenda*. Sin duda, es el *caso* la superestructura más utilizada, como expresión narrativa y la que me ha permitido comprobar la vigencia de los mitos en estudio, como los Brujos, el Trauco el Caleuche y la Voladora.

En segundo lugar, se comprobará mediante extractos seleccionados de los textos en estudio (*creencias populares y míticas, casos*), relacionados con los mitos aludidos, que los mecanismos de actualización de la macroestructura semántica, o “*tema o asunto del discurso*” (van Dijk, 1989: 433), dependerá de los distintos tipos de memoria sensorial que distinga la psicología cognitiva y la semiótica. Por lo tanto, se considera en este análisis los si-

⁶ Siguiendo el concepto de Kenneth Pike, el enfoque émico considera un análisis que refleja el punto de vista de los informantes nativos.

güentes tipos de memoria utilizada por los usuarios-informantes: icónica, ecoica, episódica y declarativa. Siguiendo a Cassirer (1971), “*lo que se ve o lo que se siente, se halla rodeado de una atmósfera especial*”.

En tercer lugar, es importante considerar que pese a la gran influencia que está ejerciendo la cultura moderna en Chiloé contemporáneo, las manifestaciones míticas se mantienen vigentes en Chiloé gracias al pensamiento mítico, que se presenta considerando tres aspectos esenciales:

- a) Abarca la vida espiritual de un pueblo e incide en diversos aspectos de la existencia cotidiana. Para B. Malinowski (1963:32) el mito es “*una fuerza activa tesoneramente lograda [...] una carta pragmática de fe primitiva y sabiduría moral...una realidad viviente...*” (Cfr. 1963: 27 ss). De esta manera, el mito influye en el destino y la forma de vida del chilote, que vive especialmente en los sectores rurales.
- b) Para E. Cassirer (1971: 117-118) en la imaginación mítica va incluido un acto de creencia, dice: “*Sin la creencia en la realidad de su objeto el mito perdería su base*”. En el contexto de Chiloé rural, el pensamiento mítico se evidencia a través de un conjunto de creencias. Éstas dirigen especialmente las prácticas rituales, que considera acciones verbales y no verbales (pragmáticas) de los sujetos, especialmente para evitar o rechazar la presencia de los entes míticos.
- c) Pero, además, el pensamiento mítico es uno de los componentes de la memoria cultural, que se define por su capacidad de recordar y reactualizar un cierto evento primordial (Hugo Carrasco, 1989).

3.1. PREDOMINIO DE LA CULTURA TRADICIONAL LOCAL EN LAS MANIFESTACIONES QUE SE ACTUALIZAN A TRAVÉS DE LA MEMORIA ECOICA, VINCULADAS CON LAS AVES AGORERAS: EL CHUCAO

Esta creencia popular⁷ muy arraigada en los sectores rurales de Chiloé se actualiza mediante la memoria ecoica, que tiene relación con los sonidos y las palabras (Puente, 1998). (Curiosamente el *chucao* como ave agorera no es considerado por Francisco Cavada ni por Constantino Contreras). Esta creencia se actualiza a través de la memoria sensorial ecoica o representación temporal y secuencial de un flujo de sonidos (Manuel de Vega, 1994: 79).

A este respecto, el informante de Ancud, Carlos González, señaló lo siguiente:

El *chucao* es un pájaro agorero, que cuando canta a la izquierda dicen que el caminante tendrá un mal día y debe desandar lo andado, para evitar los conflictos. Y cuando canta a la derecha dicen que noh va bastante bien, y que es bueno partir y continuar el camino alegre.

Pues bien, retomando la memoria ecoica, la mayoría de los chilotes distingue matices diferenciadores, por cuanto aseveran que el canto del *chucao* es más agudo y severo cuando

⁷ He decidido usar el concepto de *creencia popular* y no de superstición, por cuanto, la primera está más relacionada con el contexto cultural de Chiloé, con el diario vivir, con el medio ambiente hogareño y es depositaria de un contenido ideológico que se ha transmitido de generación en generación; al mismo tiempo, establece normas de comportamiento en lo moral, social, laboral, religioso, medicinal, mítico, etc.

canta por el lado izquierdo (anuncia un mal presagio) y más suave si canta por el lado derecho (en este caso, el presagio es favorable).

Por otra parte, es imposible “comprender” una *creencia popular* si no se pertenece a la cultura en la que tiene vigencia (el término “comprender” se refiere a la inteligibilidad inmediata). En consecuencia, el canto del *chucac* sólo será interpretado por un chilote que sienta arraigadas estas vivencias o estas experiencias en su cultura y que, al mismo tiempo, las considere como suya.

3.2. PREDOMINIO DE LA CULTURA TRADICIONAL LOCAL EN LAS MANIFESTACIONES QUE SE ACTUALIZAN A TRAVÉS DE LA MEMORIA ECOICA: EL “AUMEN”

A continuación me referiré al predominio de la culturalidad local a través de una creencia mítica, tradicional de Chiloé, relacionada con el “aumen” (Francisco Cavada y por Constantino Contreras no la mencionan). Esta creencia también se actualiza a través de la memoria sensorial ecoica (Manuel de Vega, 1994: 79). Además, su forma de actualización como *creencia*, que se produce en el extratexto como evento primordial, permite transformarse en texto, más precisamente en *caso mítico*. En cuanto a su diversificación, pude recopilar cinco tipos de aumen.

Todos los informantes pertenecientes a distintas localidades coincidieron en determinar que el “aumen” más general se produce cuanto una persona se encuentra en un lugar solitario (playa, monte, etc.) y escucha que la llaman. La persona no debe contestar, ni darse vuelta a mirar, porque si lo hace fallece antes del año. Esta es una creencia generalizada en Chiloé.

Se presenta, a continuación, un ejemplo de “aumen”, relatado por la informante de Huillinco. Se actualiza mediante la memoria ecoica un llanto, acompañado de sollozo, de una persona conocida en el lugar (Huillinco) que anuncia una circunstancia trágica:

Una vez veníamos de Cucao, pero un bote lleno de gente... Cuando, de repente, quedamos todoh en silencio y dejaron de remar, porque en la playa se escuchaba un llanto [los sollozos provenían desde la playa]:

–¡Dioh mío! –decían [las personas del bote]–, ¡lo que pasó! ¡Qué terrible tragedia!
–decían las mujeres, con una inmensa pena.

–Es doña Mery, la que llora.

Y al poco tiempo, no menos de un meh, se murió un familiar de ella [de doña Mery], ahogado ahí en esa laguna [lugar de donde provenía el llanto]. Cuando llegamos al muelle de Huillinco, preguntamos si es que habían escuchado llorar a alguna mujer. En particular, preguntamos por doña Mery. Y noh contestaron que no habían escuchado a nadie y que, mucho menoh, habían visto a doña Mery en el muelle. En ese momento, una persona que venía con nosotros en el bote, dijo:

–Ése es el “aumen”.

(María Cleofa González Güelet, informante de Huillinco).

El texto expuesto, a manera de ejemplo, corresponde, como se manifestó más arriba, a un tipo de “aumen”. La creencia, iniciada en el extratexto, se desarrolla en dos fases: a) varias personas de la comunidad escuchan el llanto de una vecina conocida en el sector. El

llanto a través de la memoria ecoica permite que las personas reconozcan, individualicen el llanto. b) Como consecuencia de esta situación creencial funesta, conocida en la comunidad como “aumen” (o un tipo de “aumen”), fallece, al poco tiempo, un familiar de la persona que lloró, y producto de esa circunstancia nuevamente esa persona repite el llanto anterior. Por lo tanto, el “aumen” vendría a ser como un aviso (una advertencia, una señal), actualizado y codificado (en el sentido de que es comprendido) mediante la memoria ecoica, de que algo trágico va a suceder, en este caso a nivel familiar.

En resumen, al aplicar la memoria sensorial a los relatos en estudio, en este caso vinculados al canto del *chucaco* y al *aumen*, se puede comprobar que el proceso de memoria no sólo contribuye a determinar la actualización de los discursos míticos, sino también a que los informantes analicen la descripción de la representación ecoica, otorgándole un sentido específico, vinculado a su cultura.

3.3. PREDOMINIO DE LA CULTURA TRADICIONAL LOCAL EN LAS MANIFESTACIONES VINCULADAS CON LOS BRUJOS, QUE SE ACTUALIZAN A TRAVÉS DE LA MEMORIA ICÓNICA

Me referiré a los discursos míticos que se actualizan a través de la memoria sensorial icónica o representación de las propiedades visuales y espaciales del estímulo (Manuel de Vega, 1994: 69).

Presento un extracto de un texto testimonial, recopilado en la localidad de San Juan, en que el informante (profesor de Enseñanza Básica y Jefe de Cultura de la Municipalidad de Dalcahue), con el apoyo de la memoria episódica, que “*almacena y recupera eventos organizados en pautas espaciales y temporales*” (Manuel de Vega, 1994: 199-200), entrega una emocionante representación visual, acontecida durante su infancia, en donde una mujer-bruja se transforma en cerdo (mencionado más arriba):

“Cuando yo era chico, vivíamoh allá en los árboleh, teníamos una casa. Yo vivía con mi papá, Aníbal Bahamonde, mi mamá, Edelinda Vera y mi abuela, Zoila Bahamonde. Entonceh, siempre se levantaba, en la mañana, mi papá con mi mamá. Eran loh primeroh en levantarse y elloh se iban a trabajar, poh, al campo. Y yo como era un niño de 8, 9 añoh, quedaba en la cama. Y estaba en eso cuando aparece una mujer tremenda de alta, tapa(da) con un chal y unoh dienteh largoh y pasa, así, al frente de mi ventana. Así, mirando y se va a la puerta. Y yo como cabro, así mirando y calla(d)no no máh. Y mi abuela arriba gritaba ¡Choh! Y de repente, golpe en la puerta y yo asusta(d)no. Y al ratito, golpe de nuevo. Yo no me levanté. Y tú me podráh creer que a esa mujer nunca la olvi(d)no, y se lo he conta(d)no a variah personah como una historia de mi vida. Cuando la [mujer] g(v)olvió de la puerta hacia la pampa, ¡fíjate que era una chancha! ... con tetah abajo, tenía variah tetah y el chal lo llevaba encima, un chalon chilote y lo cubría encima.”

Esta transformación de una bruja en cerdo aparece como un elemento nuevo, puesto que para Darío Cavada (1896: 65-66) “*las mujeres brujas... pueden convertirse en pájaros*”.

3.4. PREDOMINIO DE LA CULTURA TRADICIONAL LOCAL EN LAS MANIFESTACIONES RELACIONADAS CON EL CALEUCHE QUE SE ACTUALIZAN A TRAVÉS DE LA MEMORIA ICÓNICA

Se presenta, a continuación, otro discurso mítico relacionado con el Caleuche⁸ y que también se actualiza a través de la memoria sensorial icónica (Manuel de Vega, 1994: 69).

El relato pertenece a doña Ida Maldonado, informante antigua de Puguenuñ. La informante, a pesar de su edad avanzada, narra con detalles las imágenes visuales observadas en dos ocasiones:

“—Una vez en la mañana me iba pa(ra) Ancu(d). Y pa(ra) llegar ahí había que pasar el puente de Huicha. Entonech, yo iba tranquilamente mirando así pa(ra) el mar, cuando de repente se me planta una cosa subi(d)a así como un palo, de la piedra del embarcadero que había ahí. ¿Qué cosa está pasando aquí?, dije yo. Al rato se me mostró todo ilumina(d)o de verde y rojo. Y yo pensé que eran unos ingenieros que estaban midiendo algo en la playa. Y me quedé tranquila, porque mi mamá me tenía dicho que hay que darle una sola mira(d)a no más a eso, porque era el Caleuche y era malo...”.

En síntesis, al aplicar la memoria sensorial a los relatos en estudio, en este caso vinculados a los *Brujos* y al *Caleuche*, se puede comprobar que el proceso mnemotécnico no sólo contribuye a determinar la actualización de los discursos míticos, sino también a que los usuarios-informantes analicen la descripción de la representación icónica, asignándole, al mismo tiempo, un sentido específico, vinculado a la cultura isleña.

3.5. PREDOMINIO DE LA CULTURA TRADICIONAL LOCAL EN LAS MANIFESTACIONES VINCULADAS CON LAS FORMAS RITUALES DE ALEJAR AL TRAUCO, MEDIANTE EL USO DE LA MEMORIA DECLARATIVA

Es importante determinar, previamente, las diferencias entre la memoria declarativa y la memoria procedimental. Las diferencias entre el conocimiento declarativo y procedimental es el nivel de conciencia. El conocimiento declarativo, además de expresarse con palabras, es asequible de forma consciente. En cambio, el conocimiento procedimental, una vez consolidado, es automático (Manuel de Vega, 1994: 199-200).

A continuación, se presentan seis formas de alejar al Trauco,⁹ como procedimientos rituales en donde se hace uso de la memoria declarativa. Se podrá comprobar, mediante un cuadro esquemático, que no sólo se consideran expresiones verbales, sino que también se incluyen formas o acciones conscientes, transmitidas de generación en generación, con el propósito de producir el alejamiento definitivo del ente mítico. Es importante considerar que cada ejemplo corresponde a un caso mítico distinto:

⁸ La palabra *caleuche*, que sirve de nombre a esta embarcación mítica, de acuerdo a Lenz, deriva de una voz mapuche sólo conservada por el P. Valdivia: “caleutun” ‘mudarse de condición, o tener parecer diverso’; “che” ‘gente’. Caleu –che sería, pues, ‘gente mudada, transformado en otro ser’. También los informantes le llaman *buque de arte*.

⁹ En cuanto a su origen, para Constantino Contreras, el nombre Trauco ya existe en mapuche (1966: 143-144): (Erize escribe “chrauco”) para designar a un “*ser mitológico, especie de sátiro de lúbricas actitudes que algunos autores dan como terrestre y otros como acuático.*”

- a) La primera modalidad consiste en insultarlo; por lo tanto, el Trauco se enoja y ya no llega. Ejemplo:

Sí. Ahora me agarró, otra vez a perseguir. Siempre, siempre sueño con hombre. ¡No te digo! El Trauco tiene que ser. Uno tiene que enojarse, insultarlo.

E: ¿Esa también es otra forma de alejarlo?

I: Esa es otra forma de alejarlo, insultarlo. Decirle groserías. Con eso ya se enoja y ya no llega (Ida Maldonado, localidad de Pугueñún).

- b) En la segunda modalidad se procede a tirar los excrementos al mar; en consecuencia, el Trauco se enoja. Ejemplo:

Cuando yo era chica, se ensuciaba mucho aj(f)uera, en la puerta. Mi papá lo recogió con una pala esa crema y lo j(f)ue a enterrar al mar, porque ése es el secreto de eso, para que suelte a la persona. Se enoja [el Trauco], se enoja cuando ya esa cosa se lo hacen, se enoja. Así que mi (p)apá se lo hizo eso también. Si no hallaban cómo salvarme, a mí (Ida Maldonado, localidad de Pугueñún).

- c) En la tercera modalidad se usa el huiro o sargazo como cinturón, para que “suelte” a la persona que está persiguiendo. Ejemplo:

I: Ese caballero trabajaba en el monte. Y el secreto para que el Trauco lo deje...lo deje a una persona cuando ehtá así en ese ehta(d)o, eh el *huiro** de mar.

E: ¿Qué se eso?

I: El sargazo, el sargazo. Saca unoh lazoh más delga(d)os que hay de...del mar, de esos huiroh, y uno lo pone en su cintura como cinturón. Se arropa el cuerpo con eso...Lo usa como cinturón, pa(ra) que se enoje y desaparezca el ...el Trauco de la persona ésa. Ese es el secreto pa(ra) que lo suelte. Mi mamá habló con una machi y le dijo que lo haga así (Ida Maldonado, localidad de Pугueñún)

Si ampliamos el proceso de esta tercera modalidad, comprobamos que los *huiros* son recomendados por una machi. En consecuencia, este *caso mítico* permite seguir los tres pasos empleados por la magia curativa, propuesto por Todotov (1966)¹⁰:

- i) *El mago* o aquel que actúa: Mi mamá habló con una sabia, una machi, que le dicen. En este caso corresponde a una acción consciente para evitar maleficios. Ella sugirió “que era muy g(b)üeno ir a la playa y g(b)uscar g(h)uiroh o sargazoh”.
- ii) *El objeto de la magia* o aquello sobre lo cual actúa: el Trauco llegaba de hombre y yo lo soñaba que se enamoraba conmigo.
- iii) *El destinatario* o aquel a favor de quien actúa: doña Ida Maldonado, informante de Pугueñún, cuando era adolescente.

- d) En la cuarta modalidad se sugiere colocar arena en cada rincón de la casa, para que el Trauco se entretenga contando la arena y se retire de la casa. Ejemplo:

E: ¿Y es cierto que se entretiene contando los granos de arena?

I: ¡Ah!, eso es pa(ra) que no llegue a lah casah...Yo también lo he hecho, porque yo he sufri(d)o añoh y añoh, con las enfermedades en mi familia. Esto... se le corta un arbolito de espinó, así de este alto y, entonceh, se le clava en la esquina de la casa (parece que es en lah cuatro esquinah; no sé, no me recuerdo bien). Y ahí se le

¹⁰ Tzvetan Todorov (1966: 299) manifiesta que la magia se manifiesta a través de actos mágicos, en donde se hacen presente, al menos tres roles: *el mago*, o aquel que actúa; *el objeto de la magia*, aquello sobre lo cual actúa y *el destinatario*, aquél a favor de quien se actúa.

amontona la arena. Pero ésa es una arena bien finita, que hay no máh que en Talcán.

E: ¿Y cómo se dan cuenta que la ha contado?

I: Nadie se da cuenta, sino porque él se retira, no máh (Domitila Cuyul, Compu).

- e) La quinta modalidad, en este caso para alejar a la Trauca, consiste en chicotear la cama con el pantalón tomado desde la bastilla. Ejemplo:

E: ¿Cómo, lo guasquean?

I: Tú –me decía mi ag(b)üela– llegah, te acuestah en la noche, sacah tu pantalón y lo tomah de aquí de esta parte [el informante muestra la bastilla], y chicoteah to(d)a la cama.

E: ¿Con el pantalón?

I: Con el pantalón, tomado de abajo de loh pieh, chicoti(e)a®lo, injuria®lo, deci®le to(d)o lo que se le venga a la cabeza. ¡Y guasca y guasca! . Y se va. Despuéh uno no sueña na(d)a (Modesto Mansilla, Huillinco).

- f) En la sexta modalidad se procede a castigar los palos de *pahuedún*, para protegerse de los males que “larga” el Trauco.

“I: Mi fina(d)o papá ...llegando a la montaña...ahí éste...cortó un palo de esoh *pahuedún**, que lo nombran.

E: ¿Cuál es el pahuedún?

I: Unoh paloh que se arrollan en los árboleh grandeh. Primero loh cortó arriba, porque esoh paloh son mágicoh. Esoh llevan...esconden el agua. Así que, entonces, lo...j(f)ue a traer él un tanto... en un jarro de pura esa agua. Dicen que lo castigaban esoh paloh y le decían que haga sanar su enfermo. Y si no, ésoh lo castigaban cruelmente. Ésoh le daban de guascazoh de toдох mo(d)oh. Y cuando lo colgaban arriba, estilaban el agua abajo. Y ése es el remedio pa(ra) loh maleh que larga el Trauco”.

Recordemos que el Trauco muere si se ahorca la planta llamada pahuedún [o Pahuedún, para la informante de Compu]. La práctica de actuar sobre un objeto, creyendo actuar sobre otro ser es propia del pensamiento mágico. J. Frazer (1956: 33-71) lo llamó magia simpática, con sus dos ramas, la homeopática y la contaminante o contagiosa.

En suma, se puede determinar en las seis modalidades para alejar al Trauco que la base de la *creencia mítica* y por lo tanto del mito (siguiendo a E. Cassirer 1971: 117-118) está en la realidad del objeto de la creencia (pensamiento mítico); por lo tanto, el chilote que proviene de una cultura arcaica interpreta estas acciones como formas evidentes para alejar al ente mítico y, al mismo tiempo, protegerse de los efectos o enfermedades causadas por este “duende”. Esto implica en los usuarios-informantes el desarrollo de acciones conscientes (rituales) inmediatas, verbales y no verbales, que trascienden en el diario vivir del chilote hasta conseguir el propósito (alejar al Trauco en forma definitiva).

Pero también, podemos determinar la fuerte vigencia del mito del *Trauco* en la localidades rurales de Pugeñún y Caulín, situadas al norte de la comuna de Ancud. Además, cinco de estas “*defensas o amuletos contra el Trauco*” aparecen en el libro F. J. Cavada (1914: 96-99). No así la modalidad e) “*chicotear la cama con el pantalón tomado de la bastilla*”, que se considera como un elemento nuevo.

4. LA INVASIÓN DEL ESPACIO COMO ELEMENTO DETERMINANTE EN LA VIGENCIA DE LOS DISCURSOS MÍTICOS DE CHILOÉ

En Chiloé, los relatos míticos vigentes están circunscritos a determinados espacios del medio ambiente: en el mar (el *Caleuche*), en la tierra, especialmente en el bosque (el *Trauco*, el *Machucho*, los *Brujos*), en el aire (las distintas aves agoreras).

Aparte al impacto cultural de doble signo, como los medios de comunicación y el turismo, que constituyen una agresión que debilita la identidad del isleño (J. Blume, 1983: 41), en las últimas décadas, el entorno geográfico de Chiloé está siendo invadido por la cultura moderna, especialmente el espacio marítimo, produciendo una alteración en la vigencia de los discursos míticos, relacionados con ese ámbito.

Así, la Bauda, como ave agorera que siempre estuvo asociada al aire y al bosque (Este último espacio para el chilote sólo parcialmente conocido y explorado)¹¹, y estrechamente relacionada con la *Voladora* (Agustín Álvarez Sotomayor, 1949: 150), en la actualidad convive con las personas, por cuanto –de acuerdo a los antecedentes aportados por la informante de Huillinco, doña María Cleofa González– debido a la invasión de las costas marinas a través de la salmonicultura, esta ave acude masivamente a la costa, a la hora del bajamar, para alimentarse de los residuos de las salmoneras. En otras palabras, actualmente esta ave nocturna convive con el chilote de la costa, trayendo este proceso la desmitificación de la *Bauda*, como ave agorera.

CONCLUSIÓN

Se puede comprobar, a través de este breve trabajo interdisciplinario lo aseverado en la introducción, en el sentido de que en Chiloé aún se preservan estas manifestaciones orales, donde el hombre fabula con los elementos de la naturaleza, en un intento por explicar su propia existencia y el mundo que lo rodea. De esta manera se conserva especialmente en los sectores rurales del archipiélago un patrimonio creencial, que trae voces del pasado indígena e hispánico, constituyendo una valiosa herencia cultural, que se hace necesario entender a partir de su propia cultura. Por lo tanto, las manifestaciones míticas en su condición de fenómenos físicos que proceden de fuente natural: el “aumen”, los balidos del Machucho, los gritos de las aves agoreras, etc. son entendidas por los chilotes como acciones vinculadas a sus vivencias dentro de su espacio vital. Además, en el contexto de Chiloé rural, el pensamiento mítico se evidencia a través de un conjunto de creencias. Éstas dirigen especialmente las prácticas rituales, que consideran acciones verbales y no verbales (pragmáticas) de los sujetos, especialmente para evitar o rechazar la presencia de los entes míticos, como sucede con el Trauco y los Brujos.

Al aplicar la memoria sensorial (ecoica, icónica y declarativa) a los textos en estudio (*creencias y caso míticos*, especialmente), se puede comprobar que no sólo contribuye a de-

¹¹ Al respecto M. Eliade (1957: 32-33) manifiesta: “Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el ‘Mundo’ (con mayor precisión: ‘nuestro mundo’), el Cosmos; el resto ya no es un Cosmos, sino una especie de ‘otro mundo’, un espacio extraño caótico, poblado de larvas, de demonios, de ‘extranjeros’ (asimilados por los demás, a demonios o a fantasmas).”

terminar el proceso de actualización del discurso mítico; sino también a que el usuario-informante analice la descripción y le otorgue un sentido cultural a la representación sensorial.

Pese al fuerte impacto que está ejerciendo la cultura moderna en Chiloé, en los últimos 30 años, hay tres mitos que persisten con fuerza: el *Trauco*, los *Brujos* y el *Machucho*. He encontrado alteraciones formales en el *Trauco* y fusiones entre el Imbunche y el Machucho; no obstante, las variaciones consideradas como “elementos nuevos” que experimentan estos mitos no son substantivas, por cuanto, mantienen la columna vertebral de los relatos canónicos de fines del siglo XIX (Darío Cavada) y comienzos del XX. (F.J. Cavada).

Sin duda, como manifestamos anteriormente, la fuerte invasión de la cultura moderna en Chiloé, especialmente en el espacio marítimo, está influyendo en la cultura tradicional del archipiélago. Esta situación está produciendo una verdadera alteración en la vigencia de las manifestaciones míticas, como sucede con el proceso de desmitificación de la *Bauda*, ave agorera por excelencia, cuyos antecedentes míticos ancestrales la relacionaban con la *Voladora*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, Agustín** (1948): *Vocablos y modismos del lenguaje de Chiloé*. Santiago, Universitaria.
- Ampuero, Galvarino** (1952): “Repertorio folklórico de Chiloé” en AUCH 85-86. Santiago, Universitaria, pp. 5-96.
- Antileo, Flor M.** (1992): *Aspectos de la interculturalidad mítico-religiosa de Chiloé*. Temuco, Universidad de la Frontera. Tesis de Postgrado.
- Barrientos, Pedro** (1949): *Historia de Chiloé*. Ancud, Imprenta la Cruz del Sur.
- Blume, Jaime** (1984): “Mitología de Chiloé: los mitos del espacio” en *Aisthesis* 17. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 13-22.
- Cárdenas, Renato y Trujillo, Carlos** (1978): *Apuntes para un diccionario de Chiloé*. Castro, Ediciones Aumen.
- Cárdenas, Renato y Hall, Catherine** (1985): *Chiloé: Manual del pensamiento mágico y la creencia popular*. Talleres de la Fundación del Desarrollo de Chiloé.
- Carrasco, Iván** (1995): “Folklore y etnoliteratura en Chiloé” en *R.I.F.* 10.
- Carrasco, Hugo** (1989): *El sistema funcional de los mitos mapuches*. Tesis Doctoral. Santiago, Universidad de Chile.
- Carvalho-Neto, Paulo de** (1964): *Folklore del Paraguay. (Sistemática analítica)*. Quito, Editorial Universitaria.
- Carvalho-Neto, Paulo de** (1969): *Historia del folklore iberoamericano*. Santiago, Universitaria.
- Cavada, Darío** (1896): *Chiloé por N.N.N.* Ancud, Imprenta y Encuadernación de El Austral.
- Cavada, Francisco** (1914): *Chiloé y los chilotos*. Santiago, Universitaria.
- Caro, Julio** (1966): *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza.
- Contreras, Constantino** (1966): “Estudio lingüístico-folklórico de Chiloé: mitos y actividades laborales rudimentarias” en *Boletín de Filología* XVIII, pp. 59-210. Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación.
- Contreras, Constantino** (1966): “Mitología de brujería de Chiloé” en *Estudios Filológicos* 2. Valdivia, Universidad Austral de Chile, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 161-198.
- Dannemann, Manuel** (1975): “Teoría folklórica. Planteamientos críticos y proposiciones básicas” en *Teorías del folklore en América Latina*. Caracas, Biblioteca Inidef 1.

- Dannemann, Manuel** (1976): "Nuevas reflexiones en torno al concepto de folklore" en *Folklore Americano* 22, pp. 121-129.
- Dannemann, Manuel** (1977-78): "Supersticiones, mitos y leyendas en la cultura tradicional chilena" en *Logos* 13-14. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, pp. 83-200.
- Dannemann, Manuel** (1998): *Enciclopedia del folklore de Chile*. Santiago, Universitaria.
- De Vega, Manuel** (1998): *Introducción a la psicología cognitiva*. Madrid, Alianza.
- García, José** (1871): "Diario de viaje i navegación (1766-1767)" en *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, año XIV. Santiago, Imprenta Nacional.
- Gandía de, Enrique** (1947): *Cultura y folklore en América*. Buenos Aires, El Ateneo.
- Gandía de, Enrique** (1906): *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*.
- Godoy, Hernán** (1982): *La cultura chilena*. Santiago, Universitaria.
- Jolles, André** (1972): *Las formas simples*. Santiago, Universitaria.
- Osorio, Cipriano y Marino, Mauricio** (1982): *Chiloé, cultura de la madera. El proceso de los brujos*. Ancud, Imprenta Cóndor.
- Todorov, Tzvetan** (1978): *Los géneros del discurso*. Venezuela, Monte Ávila Editores.
- Todorov, Tzvetan** (1987): *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI.
- Urbina, Rodolfo** (1983): *La periferia meridional indiana. Chiloé en el Siglo XIII*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- van Dijk, Teun** (1980): *Estructuras y funciones del discurso*. México, Siglo XXI.
- Vásquez de Acuña, Isidoro** (1966): *Costumbres religiosas en Chiloé y su raigambre hispana*. Santiago, Universidad de Chile.
- Vicuña, Julio** (1947): *Mitos y supersticiones*. Santiago, Nascimento.
- Zapater, Horacio** (1978): *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago, Andrés Bello.