

EL FUEGO EN LA MITOLOGIA CHILOTE

JAIME BLUME S.

Muchos años y trabajos han sido necesarios para establecer las bases que permitan la descodificación hermenéutica de la mitología chilote, intento que comienza a dar sus primeros frutos.

Como consecuencia de estos esfuerzos, se había logrado agrupar conjuntos de mitos en torno a los ejes agua, tierra y cielo. Pero esta misma clasificación delataba la ausencia de otro eje tan importante como aquellos: el eje del fuego. El presente trabajo constituye una primera aproximación a un aspecto tan fundamental de la mitología chilote.

Se parte de una consideración general acerca del fuego y su significado dentro del universo mítico, para derivar, luego, hacia el campo específico de lo chilote. La experiencia sensible del fuego constituye el primer paso de un proceso que contempla, en los tramos siguientes, la domesticación, la ritualización y la divinización del mencionado elemento. El trabajo remata con un intento interpretativo, que se presenta más como una hipótesis que como una conclusión estricta.

1. Fuego y Mundo Mítico

La preocupación del hombre por el mundo y por los elementos que lo componen es muy antigua. Una de las más venerables muestras de dicha preocupación la encontramos en ciertos himnos homéricos, algunos de los cuales aluden explícitamente a los cuatro elementos que conforman la naturaleza —agua, tierra, aire, fuego—:

"Entonces Zeus no reprimió su fuerza por más tiempo, en lo alto de su corazón estaba henchido de cólera, y desató todo su poder. Descolgóse del cielo y el Olimpo, lanzando sus venablos de fuego. Los dardos que arrojaba estaban erizados de rayos y truenos, y surgían compactos de su recia mano derecha provista de una tonante llama sagrada: el fuego prendió en la tierra fecunda, sacudida por un fragoroso temblor, e inmensas extensiones de bosque crepitaron al arder. Bullía y palpitaba la tierra entera, y la corriente oceánica y el mar estéril. Envueltos en un vaho ardiente estaban los titanes terrestres. Innumerables llamas eran impulsadas al éter rutilante. El fulgor de rayos y centellas cegaba los ojos del más fuerte"

(Cf. Elliot, 1976:82)

El descubrimiento del fuego marca una etapa crucial en el camino ascendente del hombre. Las más antiguas pruebas de su utilización —Pekin y Vertesszöllös, en Hungría— permiten ubicar el fenómeno 500.000 años antes de nuestra era. Esgrimido, primero, como defensa frente al ataque de las fieras

y como protección contra el frío, pasa el fuego a modificar radicalmente las condiciones sociales de la vida del hombre por el solo expediente de permitir la cocción de los alimentos, crear un ambiente apto para el lenguaje y la cooperación (Young, 1976:638) y hacer posible el desarrollo de la alfarería, la herrería y la alquimia (Eliade, 1974: 71 ss.).

El fuego le da al hombre la primera señal de su poder transformador al provocar, en pocas horas, lo que la naturaleza demora siglos. Este nuevo poder, derivado del dominio de las técnicas del fuego, convierte al chamán en un verdadero "señor del fuego" y lo entroniza como un demiurgo mágico, conocedor de misterios insondables y tesorero de un poder temible.

Por el fuego, el hombre se sustrae al ritmo de la naturaleza y se transforma en un ser capaz de originar cosas nuevas. Entre éstas últimas, cacharros, herramientas y armas de metal, signos todos de mayor prestigio y dominio. Algunas potestades y dinastías —la iraní, por ejemplo— derivan su nobleza de algún herrero mítico, cuya autoridad, fruto del manejo de una técnica secreta, se vincula de algún modo con conocimientos y artes divinos (Eliade, *ibid*).

De suyo, el fuego pertenece al repertorio de los fenómenos naturales, pero su control y gobierno lo eleva a una condición sagrada, especialmente cuando pasa a formar parte esencial de los ritos religiosos. Ello explica la presencia constante del fuego en los ceremoniales mágicos, según veremos más adelante, cuando estudiemos la realidad del fuego en la mitología chilota.

El fuego tiene un doble signo. El positivo garantiza calor, luz, seguridad y cocimiento de alimentos. El negativo, por el contrario, se identifica con la destrucción y el exterminio. En este sentido, el fuego es una verdadera mediación entre lo que termina y lo nuevo que se inaugura en las brasas purificadoras.

El fuego es, consiguientemente, signo de crecimiento y bienestar. Pero no se trata sólo de un signo, sino de un signo eficaz, que hace presente y realiza aquello que significa. En esta línea, el fuego asegura mágicamente la provisión de luz y calor necesarios para la vida, al tiempo que destruye el imperio de las sombras del mal. Detrás de un rito tan simple como prender unas velas de cumpleaños se esconde la eterna lucha de la luz contra las tinieblas. Lo dicho explica el carácter divino que asume el sol en distintas culturas míticas y que también encontramos en Chiloé. (Cirlot, *Op. Cit.*, 219, 428).

Reconocido en la naturaleza, domesticado al interior de los asentamientos humanos, manejado mágicamente por los chamanes, presidiendo la transformación de la naturaleza, convertido en signo de fertilidad, haciendo posible la aparición de ceramios, herramientas y armas, vinculado al sol e incorporado a ritos ceremoniales de carácter sagrado, el fuego justifica con creces su condición de elemento constitutivo del mundo.

2. El fuego en la Mitología Chilote

Lo que es válido para la literatura mítica universal también lo es para la chilota. En esta última se encuentran aspectos similares a los arriba mencionados. El carácter natural del fuego, su utilización doméstica, industrial o ceremonial son aspectos documentables dentro de la cultura de la isla. Cabe señalar que la vinculación del fuego con el sol, del cual sería una encarnación terrestre, no ha sido consignada en ningún relato chilote, al menos en forma explícita. Hay, sin embargo, ciertos antecedentes que podrían esgrimirse como pruebas de la asociación del fuego con el sol divino. En los párrafos siguientes analizaremos algunas de estas proposiciones.

3. Creencias referidas al Fuego

La noción de "creencia" es muy compleja y abarca aspectos tan fundamentales como son, por ejemplo, el universo simbólico de una cultura, las narraciones míticas y las concepciones mágicas (Slater, 1985:23).

Estas distintas concepciones no se anulan entre sí. Antes al contrario, constituyen instancias complementarias de una visión de mundo determinada. Su análisis, pese a la complejidad que manifiesta, reconoce un elemento común a cualquier creencia: la base empírica. Toda creencia supone una experiencia y busca en ella la prueba de su validez.

En Chiloé, la creencia en el valor mítico del fuego opera a un nivel muy próximo a la empiria. Ello es así no sólo por la importancia que tiene el fuego en la vida diaria del hombre de las islas, sino por el testimonio casi universal de la existencia de fenómenos relacionados con el fuego, tales como luces y llamas preternaturales. En las proximidades de Chacao se han observado con frecuencia luces que se trasladan lentamente de un lugar a otro. En una investigación reciente, la antropóloga V. Román registra idéntica experiencia en las comunidades de Apiao, Quenac, Meulín, Caguach, Pumanzano, Natri, Molulco, Huillinco, Achao y Chadmo. A título de simple ejemplo, interesa consignar las expresiones con las que los informantes dan cuenta del fenómeno: "vi muchas luces, cuando andaba al monte", "había unas luces que subían y bajaban", "se vió una luz que venía del alto y que se acercaba para acá", "la luz esa, nos alumbró el ca-

mino y nos siguió hasta que llegamos a la casa", "es que esas luces son de brujos que andan por ahí", "las luces son cosas nocturnas", "saltaban de un lado a otro las luces; es que los brujos están jugando" (Román, 1985,55 ss).

De acuerdo a los testimonios, las luces serían fenómenos autónomos o estarían vinculados a los brujos, cuya presencia delatarían. Esta última versión, que asocia las luces a los brujos, es consistente con dos relatos míticos. El primero se refiere al "macuñ", "chaleco frotado con aceite humano, lo que le da iluminación propia" (Rojas Valencia, 1959), mientras que el segundo atribuye dicha luminosidad al "cherufe", gusano de luz que los brujos llevan en el bolsillo del chaleco como signo de identificación.

En la misma línea de la experiencia, no faltan testimonios acerca de llamas fantasmales que se ven ocasionalmente en el campo. En el relato de los naturales, dichas llamas están vinculadas a enterramientos y podrían indicar el sitio en que se ocultarían tesoros perdidos (Cárdenas, 1978: 99). Por otra parte, todavía está presente en el recuerdo de gente principal del sector norte de la isla la vez en que, volviendo de una cabalgada, el perro que los acompañaba salió de un vado de agua convertido en bola de fuego (Chacao, noviembre de 1983).

En síntesis, luces y llamas son elementos que integran una experiencia universal en la isla y dan pie a una elaboración mítica posterior. Esta elaboración, lejos de significar una huida de la realidad concreta, constituye, en la mentalidad isleña, la explicación más pausable de un fenómeno de contingencia diaria.

4. El Fuego en el Ambito Doméstico

Las severas condiciones climáticas que imperan en Chiloé hacen del fuego un elemento imprescindible: "Durante los largos e lluviosos inviernos, cuando los sombríos bosques hacen aun mas oscuro el cielo, cuando los caminos se vuelven pantanos i cuando quedan incomunicados los vecinos aún a la luz del día, se reúne la familia al lado del brasero o fogon" (Weber, 1902:116). La llamada "casa chilota" consta "de un solo cuerpo, i tiene en un extremo el estrado, donde duermen los moradores, i en el otro el fogon, donde arde constantemente el fuego" (Ibid.).

Sobra decir que el fogón convoca a su alrededor a toda la familia, que se calienta a su lumbre, prepara allí sus alimentos y recupera, en prolongadas y obligadas vigiliadas, el recuerdo de leyendas, narraciones míticas, refranes y romances, conocidos con el nombre de "corridos"

A más de los objetivos anotados de calor, luz y cocimientos, el fuego tiene un lugar importante en la medicina casera. Es conocido el desamparo médico de la isla, lo que explica una larga tradición en el uso casero de las plantas medicinales. En la fabricación de

remedios y emplastos el papel del fuego está a medio camino entre lo puramente doméstico y lo elaboradamente mítico, según tendremos oportunidad de comprobarlo.

Existe, por ejemplo, el "panihue", enfermedad que se caracteriza por una irritación eruptiva de la piel y que ataca a personas de mal agüero. El remedio para esta mal es una pócima hecha a base de hojas de laurel, arrayán, chilca, pehuéldén y espinillo negro —los dos últimos, árboles del Trauco y la Fiura respectivamente—, a los que se agregan algunas cabezas de ajo. Todo ello se hace hervir en agua de mar, que sirve de excipiente del compuesto (Cárdenas, Tabiés, Op. Cit., 169). El que entre los ingredientes se contemplen hojas de árboles míticos hace que todo el proceso, cocimiento incluido, se convierta en un rito mágico-mítico, sin perjuicio de que la experiencia acumulada reconozca en dichos componentes comprobada eficacia medicinal.

Algó similar ocurre en el tratamiento de las "postemas". Estas deben cubrirse con hojas de lampazo pasadas rápidamente por el fuego. En el caso de "aire a los ojos", el remedio indicado es un colirio hecho con leche de mujer que amamanta niño hombre, mezclada con chaipuco y berros calentados al fuego. Para la "falta de aliento" se recomienda raspadura de cacho de camahueto hervida en agua, lo que constituye una toma de efecto seguro. En éstos y en otros casos, el fármaco utilizado es un remedio que por sus características curativas pareciera gozar de una virtud que la naturaleza sola no posee. Eso explica el componente mítico que a nivel de fórmula o rito se suma a los ingredientes habituales obtenidos de la naturaleza.

En los procesos medicinales arriba mencionados, el fuego ocupa un lugar de privilegio. Su presencia garantiza, de algún modo, la destrucción del mal y la recuperación de la salud, situación que se emparenta con antiquísimos ritos alquimistas de purificación. La medicina casera, asentada hoy en ritos de significación olvidada, recurre al fuego como camino para cambiar la naturaleza y crear una nueva forma de salud y bienestar. (Eliade, Op. Cit., 150).

Existen otros aspectos de la vida doméstica controlados por el fuego. Está, por ejemplo, la fórmula ritual para "aquerenciar a un chanchito". Cárdenas Tabiés lo consigna en términos precisos: "En la cocina de la casa se hace una fogata de laurel y otras yerbas verdes con el objeto de que haya bastante humo. Cuando está la pieza llena de humo se toma el chanchito de las patas traseras y se le da varias vueltas encima del humo, hasta emborracharlo; le pegan encima de la cabeza para que se aturda y se olvide de su querencia, luego le dan sal mascada en la boca para que se encariñe con la persona que va a ser su dueño. (. . .) Luego le rascan la panza, práctica que realizan varias veces para que se acostumbre. (Cárdenas Tabiés, Op. Cit., 194).

Otra muestra de la presencia mítica del fuego en la vida doméstica de la isla lo constituyen los ritos mágicos de fertilización. Uno de ellos consiste en frotar dos "quepucas" —piedras sílice macho y hembra— sobre las semillas que serán sembradas o sobre el papal. Cuando apuntan los primeros brotes del sembradío, se queman flores secas de papas en honor de las "quepucas", ceremonia que preside una machi y que debe realizarse antes de la salida del sol (Cárdenas, Trujillo, 1978:76). La breve noticia que aquí damos de este rito tiene la ventaja de asociar fertilidad, fuego y sol en un circuito mítico, cuyos alcances analizaremos luego. Por el momento, bástenos detectar los diversos elementos que entran en juego —circunstancias, gesto ritual, propósito ceremonial y celebrante—, elementos que, al igual que otros ya mencionados, pertenecen a una liturgia mítica elaborada y compleja. En lo que al papel del fuego se refiere, éste deriva de su concomitancia con el sol, al cual anuncia. La mitología huilliche es pobre en mitos solares, por lo que es probable que, en este punto concreto, su origen y explicación haya que buscarlos en el correspondiente ciclo solar mapuche, a cuya esfera pertenece (Cf. Blume, 1985 a: 47-49).

Aunque desborde el ámbito estrictamente doméstico, conviene referirse a la faena de pesca en corrales, consistente en levantar en el bordemar estructuras de ramas que permitan el paso del agua a la hora de las mareas altas y con ella, el de los peces, los que quedan retenidos cuando las aguas se retiran. En esta tarea, el fuego tiene, también, un lugar ritual, especialmente cuando se trata de conjurar los daños que el "cuchivilu" —engendro de cerdo y de reptil— provoca en las trampas. Esta ceremonia, conocida con el nombre de "cheputo", la realiza, en noche de luna creciente, un machi o un "curioso", expresión esta última que designa a un aprendiz de brujo. Premunido de una rama de chaumán y de una pipa de pata de apancora cargada con "mapucho", el oficiante se adentra en el mar, lo golpea con la rama y exhala el humo de la pipa sobre la superficie de las aguas, al tiempo que "romancea" oraciones ininteligibles, masculladas a media voz, mientras en la orilla una comitiva de vecinos mantiene encendidos faroles y hachones de lino (Cf. Quintana Mancilla, Op. Cit.; Cárdenas Tabiés, Op. Cit., 195 - 197).

En este último caso, el rito reviste todos los atributos de la ceremonia religiosa legendaria. La presencia de un celebrante (machi o "curioso"), los símbolos e instrumentos de un poder mágico (rama de chaumán, pipa de apancora, tabaco mapucho), el gesto sacramental (golpes en el agua, sahumeros) y el texto canónico de la celebración (romanceo) son elementos que, incorporados a una solemnidad comunitaria, constituyen una liturgia de inconfundible estirpe mítica. En este contexto, el fuego, presente en la pipa, el sahumero y las teas encendidas, simboliza el térmi-

no del mal y el inicio de una nueva era, representada por la luna creciente (Cf. Blume, 1985 a: 37).

5. El Fuego y los Conjuros

Por carecer de forma definida, el fuego es, junto con el aire, fundamento de todas las formas existentes, pues las contiene potencialmente a todas. A esta calidad de forma universal el fuego agrega la condición de mediador entre dos términos, opuestos dialógicamente. En el caso de los conjuros, los polos están dados por el hombre y por las amenazas que lo asedian. Dichas amenazas se encarnan en determinados personajes: ciertos entes míticos (el Trauco, por ejemplo), los brujos y el diablo.

El Trauco tiene una presencia gravitante en el horizonte mítico chilote. Estudios recientes le asignan el tercer lugar en la creencias isleñas, inmediatamente después de los brujos y del Caleuche (Román, Op. Cit., 58). Pequeño y fuerte, se identifica con la naturaleza de la cual se nutre. El bosque es morada y escenario de sus fechorías. Sentado en viejos troncos, espera pacientemente el paso de los hombres, a quienes odia hasta el punto de producirles "toda suerte de males con su roja mirada" (Rojas Valencia, Op. Cit.). Las muchachas solteras son hechizadas por este ente mítico, quien, no obstante su fealdad, goza de un poder invencible de seducción.

Por aspecto físico y por accionar, el Trauco pertenece a la raza de los enemigos del hombre, no siendo obstáculo para el cumplimiento de sus siniestros designios la innegable simpatía que despierta su pequeña alzada, la vestimenta vegetal que utiliza y el ansia afectiva que lo consume.

El Trauco escoge a su futura enamorada y proclama su elección despositando materias fecales en la puerta de la casa de la elegida. Para neutralizar tal intento, el rito del conjuro exige azotar en las cuatro esquinas una rama de pahueldún, el árbol del Trauco, colocar cenizas en las cuatro esquinas de la casa de la víctima y quemar las excretas.

Una lectura superficial podría concluir que el relato se mueve en un plano degradado si no fuera por el hecho de que bajo capa de burda narrativa se esonden elementos de reconocida estirpe mítica. Es el caso de los excrementos. La tradición folklórica y el psicoanálisis reconocen en ellos el punto de partida para grandes empresas. En el fondo, lo que está en juego es la posibilidad que tiene lo más bajo de engendrar superiores expresiones de vida. (Cf. Cirlot, Op. Cit., 212). Pero para que tal cosa ocurra se hace necesaria la presencia del fuego, que neutraliza el maleficio en virtud del poder purificador de las llamas.

Hemos hablado de los brujos. Ellos conforman una institución de larga historia en Chiloé y sus orígenes son anteriores a la llegada de los españoles.

El tema ha merecido no pocos estudios, destacándose, entre los más recientes, los realizados por Marino, Osorio, Román y Slater.

Las descripciones de los naturales caracterizan a los brujos como "hechiceros, gente que tiene poder, están en pacto con el diablo y tienen poder para hacer tantas leseras. Se transforman en perros, en gatos. . . y vuelan de una isla a otra" (Román, Op. Cit., 59). Entre los poderes que tienen los brujos está el de "largar aires" o "flechar males tirados", expresiones que apuntan a explicar el origen de una enfermedad repentina y sin causa, "una enfermedad na' güena na'" (Ibid.). En estos casos, lo que procede es tratar de saber si el brujo está presente o no. Para ello, se echa un poco de afrecho al fuego. Si la persona sospecha no estornuda, señal es de que se trata de un brujo. Esclarecido el enigma, se coloca una tijera abierta en cruz detrás de la puerta, con lo que el brujo "queda pillado" y puede morir repentinamente (Román, Ibid.; Cárdenas Tabiés, Op. Cit., 193).

Emparentado con el conjuro contra los brujos está el que se realiza contra el diablo, con quien aquellos suelen hacer pactos. Las ojotas puestas al revés y espolvoreadas con residuos de pavesas desconciertan al diablo, que no puede ver a su víctima potencial y no soporta el olor de la ceniza (Cárdenas Tabiés, Ibid.).

Concluamos. Los conjuros contra el Trauco, los brujos y el diablo incorporan el fuego como elemento esencial, quedando una vez más de manifiesto el poder mágico de este elemento en términos de destrucción del mal y habilitación del bien.

6. El Fuego Ritual

Para estudiar el tema del fuego mítico, escogimos como punto de partida su condición a la que, al poco andar, se le agregaban atributos domésticos y ceremoniales. Al proceder así, se pudo establecer una cadena ascendente que mostraba la omnipresencia del fuego en el escenario de la naturaleza. Esta cadena no termina con la magia del conjuro. Coronando la espiral, existe un viejísimo rito solar, en el que el fuego desempeña un papel protagónico. Cárdenas Tabiés nos informa al respecto:

"En algunas islas de Chiloé, durante las noches de invierno y cuando el solo no aparece durante semanas, reemplazado por lluvias y temporales, presagios de destrucción y muerte, los isleños realizan una ceremonia en la medianoche, presidida por un machi, que se denomina "baile del Thropón o del chupón" A este ceremonia concurren los "mayores", o sea, las autoridades del pueblo. El hechicero amasa una bola de chuño denominada thropón (de trophum disparo). La deposita en medio de romances, sobre las ardientes brasas del fogón. Transcurridos unos segundos, la bola empieza a saltar y a bailar. Entonces todos danzan alrededor del fuego, imitando el baile del "chupón". Es-

te baile presagia buenaventura, que el tiempo va a componerse y que el sol aparecerá de nuevo. En cambio, si el "chupón" no hubiese bailado, significaría la muerte".

(Op. Cit., 184)

Imposible resulta no vincular esta ceremonia con el modo como los habitantes de Huilidat celebran la noche de San Juan, que, como sabemos, corresponde a la noche más larga del año y señala el inicio del invierno. Esta celebración tiene tres pasos: a) lavarse al amanecer la cara con agua de rocío o lluvia de la noche; b) llamar al santo hasta que despierte: ¡San Juannnnnn!; c) celebrar la fiesta, llegado ya el día, con derretimientos de chanco, cazuelas, asados y "thropones", "que hacen saltar chispas bailando y con la chicha caliente" (Cárdenas Tabiés, Op. Cit., 103).

Los dos relatos anotados nos transportan a una situación antigua, correspondiendo el primero a una percepción aborigen prehispánica, y el segundo, a la versión cristianizada del mismo fenómeno, en la que es posible, sin embargo, detectar idéntica raíz mítica.

Pareciera ser que la representación de la noche como un estado de angustia y terror se remonta a las primeras experiencias de la humanidad. La "depresión crepuscular", como se la ha llamado, significa adentrarse en las sombras de la desesperanza, del temor, de la amenaza presentida y del ataque imprevisto. Llegada la noche, el hombre ya no puede desplazarse y queda confinado a la guarida que lo acoge, imposibilitado de huir, esperando un amanecer que nunca llega (Hagel, 1985: 13).

Esta experiencia pertenece al mundo de las "sensaciones fuertes", es decir, a un tipo de peritaje existencial que no sólo afecta al individuo, sino que marca la especie y la condiciona, cualquiera que sea su desarrollo posterior. Ello explica el que la noche más larga del año o la eterna sucesión de días nublados exacerbaban la tribulación y la congoja y hagan compulsiva la necesidad de ver nuevamente el sol. Ello explica, también, el que el hombre elabore ritos sacramentales que exorcicen la oscuridad. En estos ritos, el fuego, representante y anunciador del sol, ocupa el lugar de preferencia.

En ceremonia tales como la entronización de un nuevo cacique (Blume, 1985 a: 51) o el baile del "thropon" siempre estará vigente la necesidad de hacer presente al sol, que en palabras de Rodrigo Naín Raín, cacique de Chadmo, es un padre "que nos alumbró y nos da el futuro y el producto de la tierra" (Ibid.)

6. Síntesis y Conclusión

A la luz de lo propuesto, se podría esbozar una visión de conjunto que ordene los pasos que median

entre la simple experiencia del fuego como un fenómeno natural y el reconocimiento del sol como divinidad suprema. Cuatro son las etapas que, a nuestro juicio, marcan este proceso: a) el fuego percibido; b) el fuego domesticado; c) el fuego ritualizado; d) el fuego divinizado.

a) El fuego percibido:

En este punto habría que referirse a los rayos y relámpagos que con relativa frecuencia se ven en las islas, a los incendios que ellos pudieran provocar y a las luces y llamas de las que dan cuenta infinidad de testimonios. Esta experiencia del fuego está a la base de todo el desarrollo posterior que la cultura chilote ha elaborado.

b) El fuego domesticado:

La etapa del fuego domesticado supone un cierto dominio sobre este elemento, provocado a voluntad por frotamiento o percusión y conservado celosamente, ayer, en los reparos del bosque, en las cavernas naturales o en las canoas de los nómades del mar, y, hoy, en los fogones y cocinas de las casas. El fuego así amaestrado se convierte en agente dinamizador de la cultura chilota primitiva, no tanto en la línea seguida por otras civilizaciones más desarrolladas, pero sí en la de la creación de condiciones básicas necesarias para la estabilización de una cultura.

Asentamientos familiares, la cocina, el calor y la luz en las largas noches invernales, la fabricación de embarcaciones con la técnica del ahuecamiento de troncos con fuego y una cerámica relativamente pobre en términos de variedad y modelo constituyen las primeras expresiones del dominio del fuego y significan, también, pasos decisivos en el camino del señorío sobre la naturaleza. Frutos como los obtenidos por la metalurgia practicada en otras latitudes parecieran no haberse logrado entre los huiliches de Chiloé. Habrá que esperar a la llegada de los españoles para observar progresos en ese campo. En lo que a la alquimia se refiere, es difícil pensar en una práctica sostenida en esa materia, a no ser que se considere como tal el manejo que de una bola de fuego debía hacer todo hombre que se iniciaba en el arte de los brujos.

Para cerrar este punto, podría mencionarse la práctica del "roce" por fuego, procedimiento que hace posible, en poco tiempo, la siembra en campos, hasta ese momento cubiertos de bosques y matorrales. Casa, tierra y mar constituyen el territorio habitado por el chilote. En esos tres ámbitos está presente el fuego.

c) El fuego ritualizado

Algunos de los usos caseros del fuego aparecen marcados por una cierta liturgia, que amplifica míticamente la práctica doméstica. Es el caso del procedimiento seguido para "aquerenciar un chanco",

el rito de la fertilidad que se realiza sobre las siembras, las ceremonias medicinales destinadas a devolver la salud y los conjuros contra la acción nefasta de algunos seres míticos —Cuchivilu, Trauco—, los males de brujos y los daños provocados por el diablo.

Los escasos testimonios que aún se conservan dejan entrever los residuos de liturgias más complejas, en las que es posible detectar la presencia de celebrantes, gestos y palabras, y el recuerdo, aún más oscuro, de sacrificios y ofrendas de diverso tipo (Soustelle, 1980: 94ss). La inmersión en el mar —o su equivalente, el baño lustral con el rocío de los campos—, los romanceos, los azotes rituales dados al pahueldún, la ofrenda sacrificial de flores de papas, los sahumeros, los conjuros, la quema del "meugroy" (yerba medicinal) y toda una serie de condicionamientos litúrgicos —luna creciente, presencia del machi o del "curioso", procesión con antorchas— son ingredientes que se incorporan a ceremonias ya perdidas, pero latentes aún en el rito mágico que subsiste.

El carácter cambiante del fuego lo hace polivalente en términos de imagen y acción. Puede destruir o regenerar según cuál sea el uso que de él se haga. El rito mágico es, justamente, la clave para convertir al fuego en un agente destructor del mal y gestor del bien, o mejor, es la fórmula que hace posible percibir lo sagrado en lo profano. El fuego rectifica el desorden del mundo e introduce en el caos un principio ordenador que lo redime. El caos ordenado pasa a convertirse en un cosmos, o sea, en una naturaleza animada por un poder estructurador y saturada por una potencia sacra, que coloca bajo la ley del equilibrio y la armonía la complejidad contradictoria de las fuerzas del mundo. En este sentido, el cosmos es una verdadera hierofanía, una manifestación del imperio de lo sagrado presente en la creación (Eliade, 1967:20). Lo dicho nos introduce en el último punto de nuestro trabajo: el misterio de lo divino celestial.

d) El fuego divinizado

Por obra y gracia del fuego ritual, el mundo profano se ha convertido en un espacio sagrado desde el momento que una fuerza superior —que organiza, orienta y fertiliza— se hace presente. Esta fuerza imprime en los seres un movimiento y una dirección, o sea, hace posible un futuro y funda la historia. Al espacio sagrado corresponde un tiempo mágico.

Tendencia universal es la de personalizar las fuerzas de la naturaleza, estableciéndose un cierto equilibrio entre dichas fuerzas y los efectos que desencadenan: a mayor impacto, mayor principio originante.

Una causa como la ya vista, capaz de transformar el caos en cosmos, de domesticar las fuerzas, imponer racionalidad en lo confuso, fecundar los campos, regular las estaciones, consumir lo malo y fertilizar lo

bueno, construir el espacio sagrado del mundo y convertir los ciclos naturales en historia, una causa como ésta, repetimos, debe estar en la cima de los poderes jerárquicos. En este nivel, sólo el Padre Sol tiene el dominio pleno sobre el universo: "nos alumbró y nos da el futuro y el producto de la tierra" (Cf. supra).

Si todo proviene del sol, la tentación es asegurarse su presencia, que es una manera de apropiarse de su poder. No siendo ello posible en términos reales, precede la sustitución simbólica del sol por el fuego. Esta sustitución genera un modo de ser cultural específico, que es el que caracteriza al pueblo chilote. El fuego experimentado, domesticado, ritualizado y divinizado es introducido a la casa y colocado en un fogón, donde permanece encendido, asegurando con su luz y calor la presencia del Padre divino. El hogar se convierte; entonces, en un modo sagrado de vivir en el mundo.

En síntesis, los relatos míticos y las ceremonias rituales referidos al fuego nos entregan, en palabras de Saelid Gilhus (1984:106), una cosmogonía, una teogonía y una antropogonía que iluminan rincones oscuros de nuestro ser nacional.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Blume, J.: 1985 a: Mitología de Chiloé: los mitos de espacio. AISTHESIS Nº 17, Stgo., 1985, p35s.
 1985 b: Cultura mítica de Chiloé. Pontificia Universidad Católica de Chile. Stgo.
 Cárdenas Tabiés, Antonio: Usos y costumbres de Chiloé. Nascimento Stgo., 1978.
 Cárdenas, Renato y Trujillo, Carlos Alberto: Apuntes para un diccionario de Chiloé. Ed. AUMEN, Ancud, 1978.
 Cirlot, Juan Edo.: Diccionario de símbolos. Ed. Labor, Barcelona, 1969.
 Eliade, Mircea: Lo sagrado y lo profano. Ed. Guadarrama, Madrid, 1967.
 : Herreros y alquimistas. Ed. Taurus, Madrid, 1974.
 Eliot, Alexander: Mitos. Edit. Labor, Barcelona, 1976.
 Gilhus, Ingvild Saelid: Gnosticism: a study in liminal symbolism. NUMEM, Vol. 31, Fasc. 1, July 1984, p. 106s.
 Hagel, Jaime: Notas sobre el mito. AISTHESIS, Nº 17, Stgo, 1985, p. 13s.
 Marino, Mauricio: Chiloé, cultura de la madera. Ed. Taller Puerta Azul, Chiloé, 1982. Junto con el Prof. Osorio, este autor tiene un excelente trabajo sobre los brujos de Chiloé.
 Quintana Mancilla, Bernardo: Chiloé mitológico. Ed. San Francisco, Padre las Casas, 1965.
 Rojas Valencia, Fernando: Mitología Chilota. 1959.
 Román, Viola: Apuntes antropológicos al tema de los mitos chilotos. AISTHESIS, Nº 17, Stgo., 1985, p. 54s.
 Slater, Fernando: Cultura y creencia en Chiloé. AISTHESIS Nº 17, Stgo., 1985, p. 21s.
 Soustetelle, Jacques: Los Aztecas. Ed. OIKOS-TAU, Barcelona, 1980.
 Weber, Alfredo. Chiloé, Ancud, 1902. FUNDECHI, Ancud, 1982.
 Young, J. Z.: Introducción al estudio del hombre. Ed. Vicens-Vives, Barcelona, 1976.