

MITOLOGIA DE CHILOE: LOS MITOS DEL ESPACIO

Jaime Blume S.

“Cuando ha desaparecido alguna costumbre
(querida),
queda como un vacío.
Es como si el fuego hubiera hecho su obra
destructora.
Antes en mi tierra los caciques que había se
juntaban
a conversar y parlamentar.
Ahora ya no hay nada de eso.
Es triste ahora la vida en mi tierra.
No veo nada que me llame la atención en mi
tierra.
Sólo dos zorzales que lloran amargamente:
Porque sienten pena”

(Canción referida por Julián Hueitra.
P. Félix de Augusta, *Lecturas Araucanas*, p. 325).

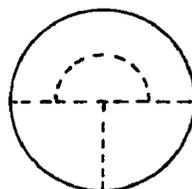
1. EL PROBLEMA

La bibliografía existente sobre mitología chilota abunda en referencias a seres de agua (Millalobo, Pincoya, Caballo marino), de tierra (Trauco, Puruquina, Imbunche) y de aire (Coo, Chucao, la Voladora), pero no de “espacio”, nombre con que los naturales designan al cielo.

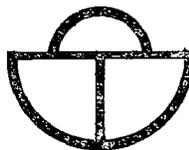
Esta anomalía es particularmente extraña si se considera que los pueblos vecinos con los que los huilliches pudieron tomar contacto —los mapuches y los alacalufes del extremo sur— asignan gran importancia a los elementos astrales. Cuesta aceptar que algunos relatos —el del diluvio, por ejemplo— se encuentren en los tres pueblos mencionados, y que los referidos a los cuerpos celestes, presentes en el área mapuche y magallánica, ni siquiera se mencionen en el corpus mítico legendario de la isla. Ya Gerónimo de Bibar, en su “Crónica de los Reinos de Chile”, consigna que los huilliches de la

provincia de Mallalauquén “no adoran al sol ni a la luna, ni tienen ídolos ni casa de oración” (Cf. Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile. Fondo histórico y bibliográfico José T. Medina, Stgo., 1966, p. 160. Citado por Horacio Zapater, *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Edit. Andrés Bello, Stgo., 1978, p. 95).

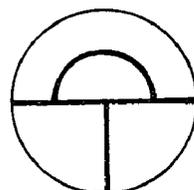
Suponiendo teóricamente que la constelación mítica de Chiloé esté constituida por los subsistemas de mitos de agua, tierra, aire y espacio, la desaparición de éste último no podría achacarse a la acción de los misioneros, pues la fecha de la relación de Bibar (S. XVI) no da tiempo para semejante desmantelamiento. Se trataría, entonces, de un caso insólito de discontinuidad de la tradición. Pero un fenómeno semejante no sólo no se aviene con la riqueza mítica de la isla, sino que, además, destruye la estructura redonda del sistema y contraría el principio de totalidad que lo rige. La omisión del subsistema “mitos de espacio” implica una fractura del modelo y crea un vacío que exige ser llenado. La figura que se acompaña ilustra gráficamente el problema.



MODELO
TEORICO



SITUACION
ACTUAL



RESTAURACION
DEL MODELO

2. ALGUNAS PISTAS

No obstante el silencio que rodea a la zona mítica del espacio, la presencia de ciertos vestigios nos mueven a pensar que dicho ámbito alguna vez existió, encarnado en figuras o en situaciones estructuralmente míticas.

Una primera referencia la encontramos en Don Aureliano Oyarzún (Estudios arqueológicos y antropológicos, Edit. Universitaria, Stgo., 1979, p. 138 ss.), quien, al analizar la cultura aborigen de Chiloé, menciona el mito de las dos lunas —antecedente causal de la cultura de dos clases—, sin explicar su contenido. Posteriormente, en apéndice, entrega un compendio de observaciones relativas a los períodos de la cultura humana, con alcances al animismo, el naturismo, las prácticas mágicas, los mitos de la luna y el sol, los ritos funerarios y otros. Pero todas estas observaciones del Dr. Oyarzún derivan de postulados del método cultural histórico que él utiliza y no de antecedentes concretos recogidos en Chiloé.

Más cerca de nosotros, Don Nicasio Tangol (Diccionario etimológico chilote, Edit., Nascimento, Stgo., 1976, p. 122) nos presenta el siguiente personaje mítico:

"Guanilén, la hija de las estrellas, era una joven que por milagro de la naturaleza nació dotada de una hermosura extraordinaria. No hay otra explicación, ya que sus padres eran toscos y mal parecidos. La llamaban Guanilén debido a la gran admiración que demostraba por las estrellas. Cuando se sentaba a contemplar un cielo estrellado, el tiempo no transcurría para ella (. . .)"

El interés de la narración es evidente, pero en ella las estrellas no tienen un papel mítico protagonista.

Referencias a la luna pueden observarse en ciertos rituales míticos, en los que se utiliza un vegetal como medicina contra algunos males:

"Para sacar el jugo del paudén, se busca un pedazo con dos patas. Se le hace una cabeza y se le lleva a la playa en la noche . . . de luna llena . . . Lo golpean hasta hacerle salir jugo de la corteza. Este jugo es dado al enfermo" (Pedro Rubén Azócar, Chiloé: presencia viva de los seres míticos. Su efecto sociológico en las comunidades. Antropología, Boletín de la UCH. Nos. 74,75,76, año 1967, p. 65).

Este relato tiene el mérito de juntar en uno el mundo vegetal terrestre, el de bordemar y el celestial. Volveremos sobre el tema.

El motivo literario vida-río: muerte-mar tiene en la isla una réplica más densa que la que podemos encontrar en los tópicos renacentistas. Es reconocida la importancia de las mareas en la navegación del mar interior de Chiloé. Lo es, igualmente, el influjo de la luna en dichas mareas. Entre estos tres elementos es posible establecer una cierta relación de causalidad: luna marea navegación. Esta situación, que constituye una realidad con la cual el hombre de las islas juega a diario, está a la base de que "ningún moribundo puede morir antes de la vaciada" (Julio Vicuña Cifuentes, Mitos y supersticiones. Edit. Nascimento, Stgo., 1947, p. 266). De acuerdo a esta creencia, la luna determina la duración de la vida del hombre en la tierra, pasándose de un fenómeno natural a la convicción mítica que vincula los astros del espacio a la existencia terrestre.

Existen todavía otros vestigios que ratifican la fuerza focal de los astros en la vida del archipiélago. F.J. Cavada rescata la creencia de que "es de mal agüero mirar por primera vez la luna de la lunación a través de la ventana o de algún vidrio" (Chiloé y los chilotes, Stgo., 1914, 122, N. 23. Citado por J. Vicuña Cifuentes, Op. cit., p. 247). Otra creencia, más fantástica aún, supone que "la vía láctea es el río Jordán". (Ibid., p. 250).

En resumen, sea por vía de referencias explícitas no desarrolladas (mito de las dos lunas), por presencia marginal en relatos más extensos (Guanilén, la hija de las estrellas), por ritos mágicos de curación (jugo del paudén), por trasposiciones interpretativas de índole mítico (muerte con la vaciada), o por deterioradas manifestaciones supersticiosas, la presencia del espacio mítico y de los astros es una realidad que de alguna manera contradice la observación de Gerónimo de Bibar, ya mencionada. No obstante ello, las pistas que hemos señalado constituyen sólo un prólogo al tema, quedando pendiente la tarea de completar un perfil apenas esbozado.

Es probable que exista alguna otra noticia, desconocida por nosotros. Pero existente o no, es un hecho que el material mítico referido a cuerpos celestes es extraordinariamente escaso. Por lo menos el recogido en libros. Esta misma insuficiencia es la que nos ha llevado a rastrear posibles huellas de viejas tradiciones, movidos por la necesidad de restaurar un cuadro que, al estar trunco, relativiza cualquier intento de interpretación global de la mitología de Chiloé.

3. LOS TESTIMONIOS VIVOS

No existiendo información bibliográfica adecuada, es obvio que la búsqueda tiene que operar por vía de informantes. Esta alternativa supone una opción metodológica: a) entrar a saco en una especie de cosecha indiscriminada, con el consiguiente riesgo de atropello de un medio cultural casi inerte, o b) la paciente pesquisa por vía de inserción en dicho medio, buscando que la información que se recoja no sea depredatoria ni altere el delicado equilibrio entre una tradición aún presente y una visión de mundo en proceso de variación.

De la primera fórmula se ha abusado hasta límites increíbles, con lo que se ha consumado un saqueo cultural que relativiza los logros científicos de cualquier investigación, descalificando, de paso, al investigador.

La segunda alternativa se caracteriza por recolectar frutos maduros allí donde se encuentren, sin forzar situaciones, respetando el ritmo de las personas y las condiciones del momento. En nuestro caso, hubo gente que nos proporcionó información o nos puso en contacto con informantes que comprendieron los alcances de la investigación y colaboraron con ella mediante "entregas", que se recogen por primera vez en texto escrito.

4. EL MITO DE LAS DOS LUNAS

"Las dos lunas es de las mareas para pescar y para mariscar". (Informante).

—¿Con qué lunas se dan estas mareas?

—Antes de la luna nueva se termina que le dicen la luna vieja. Claro, pero entre las dos lunas no hay marea, que le llaman es repunte, que no sube ni baja la marea, está casi en un solo ser. Pero esa es una oportunidad como para sembrar el haba, las arvejas, el trigo, todo lo que grana arriba, menos la papa. Entonces, cuando ya, por lo menos, está entre dos lunas, o sea que terminó una, viene la otra luna, que dura solamente como tres días. Bueno, cuando ya viene la otra luna que se ve, dice: 'tiene tres días la luna; todavía no sirve para sembrar papas'. Ahora se mira así y dice: 'tiene cinco días; ahora sí, ahora hay que sembrar papa' Cinco días la luna que tiene, ya está saliendo la marea en tierra. La marea en tierra quiere decir que ya baja más y crece más. Ya pasó el repunte. Que el repunte vale solamente para sembrar trigo, habas, arvejas, todo lo que sea cereal, todo lo que grane arriba. (. . .) Porque si siembra papa, por lo menos en

esa oportunidad, grana arriba, en el hueso. Yo no sé si porque los marinos de la mar hacen la brujería dentro de la siembra de los isleños, puede suceder, no sé, el aire de mar, no sé qué irá a pasar. Lo cierto es que sí sucede. Eso es efectivo. Es importante estar atento a la luna, a la luna y el mar juntos. No, si es traviesa la cosa . . . "

Hasta aquí el relato de nuestra informante. El mito de las dos lunas reviste un interés especial para nuestro trabajo, pues une aspectos aparentemente disociados de la vida chilota. El paralelismo entre las fases de la luna (menguante/creciente), las mareas (muertas/vivas) y el tipo de siembras (las que granan arriba/abajo) es evidente y pone de manifiesto el modo cómo de una observación aguda, mantenida por siglos, se puede deducir una fórmula operativa de labor agrícola. Digno de destacar en esta conducta es el circuito que se establece —tierra/mar/astros/hombre—, que opera como una cadena de señales del tiempo y de la causalidad, en un ámbito redondo y perfecto.

El mito de las dos lunas se vincula al modelo de vida social de los huilliches (unidad/pluralidad; Cahuin/Llaúcahuin). En este contexto, la luna pasa a ser, en sentido riguroso, fuente y modelo de vida, atributos que la consagran como la Gran Madre del orden divino del universo.

Podría pensarse, entonces, en una secuencia causal que vincule los cuatro órdenes que configuran el mundo del chilote: el ámbito astral (la luna y sus fases creciente y menguante), las consecuencias naturales (mareas vivas y muertas, fertilidad de la tierra), respuestas culturales (navegación, agricultura) y respuestas sociológicas (organización social según el modelo unidad/dualidad).

En esta secuencia, el primer eslabón —la luna y sus dos fases— es percibido como un sistema perfecto, definitivo y ejemplar. Su ordenación dual, reconocida como de naturaleza divina, puede ser trasladada, con carácter obligatorio, a la ordenación social de la comunidad, dando origen a la estructura pueblo/fratrías, ya señalada. Con ello, la institución comunitaria huilliche se inserta en el ámbito mítico de su modelo lunar.

Pero esta vinculación no sólo se da entre el mundo astral originario y el modo histórico de agregación social, sino que también alcanza a los sistemas intermedios de la naturaleza y la cultura, que reproducen, en forma analógica, el orden polar del universo, cuyo paradigma es la luna (Cf. Ad. E. Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos. F.C.E., México, 1975, p. 172s).

A partir del relato de nuestra informante, ha sido posible descifrar un texto y detectar las implicancias culturales reseñadas, que van mucho más allá del mero registro de las fases de la luna. Ello nos permite dar otro paso, referido esta vez al mito del balseo de las ánimas de Cucao, en el que la luna juega un papel importante.

5. EL MITO DEL BALSEO DE LAS ANIMAS Y SU RELACION CON EL DE LAS DOS LUNAS

Don Nicasio Tangol da la siguiente versión del mito del balseo de las ánimas:

"Existe en el costado noreste de la Laguna de Cucao, un misterioso embarcadero que nadie hasta ahora ha podido descubrir. A él sólo pueden llegar las almas de los difuntos que van en viaje al otro mundo. El barquero encargado de trasladarlas a la orilla opuesta, jamás permanece anclado a la caleta. Solamente se acerca a ella cuando es llamado; siempre que el requerimiento se haga a medianoche y no haya luna. Los rayos lunares enceguecen y desorientan al barquero. Como las almas en tránsito ignoran estas normas, suelen pasar noches y noches gritando lastimeramente: — ¡Balséeeoo, balséeeoo!—

Pero apenas la luna desaparece y la oscuridad se hace densa, llega el barquero y las conduce a la orilla opuesta, desde donde continúan su viaje". (Diccionario etimológico chilote. Edit. Nascimento, Stgo., 1976, pp. 109-110).

En esta narración, lo primero que salta a la vista es el recurso a lo que la teoría de la comunicación conoce con el nombre de "redundancia", entendida como la reiteración selectiva de ciertos elementos del relato (Andrés Martinet. La lingüística. Edit. Anagrama, Barcelona, 1975, p. 338). En

el mito que analizamos, la redundancia está dada por la binaridad de los elementos integrantes: dos lados de la laguna; dos personajes protagónicos —uno de ellos, colectivo: las ánimas—; dos mundos; dos modos de ser en el mundo, y dos lunas.

Esta cadena de duplicaciones no significa sólo el pareo de dos elementos, sino que agrega la confrontación de los mismos en razón de su distinta naturaleza (costado noreste/orilla opuesta; este mundo/el otro mundo; vivos/muertos; cuerpos/almas; luz/tinieblas). Como vemos, la yuxtaposición se repite en todos los niveles del relato. Pero aún hay más. Si comparamos la situación interna con la realidad geográfica y sociológica en la que se gesta, podremos constatar que el mismo haz de relaciones se da en una y otra, lo que genera un complejo mítico que comprende texto y contexto, relato, naturaleza y cultura. En otros términos, tanto los mitemas como el ámbito sociogeográfico que los enmarcan están regidos por un mismo código de oposición binaria.

Lo dicho no agota el inventario de las determinaciones internas del mito. La oposición ya señalada no significa un empate de contrarios, sino un movimiento dialéctico, esencial al género narrativo mítico. En él, la proposición de un elemento determinado provoca, de inmediato, la aparición del elemento opuesto, dualidad de la cual surge, dialécticamente, una tercera entidad, mediadora entre ambos. Es el caso de la barca, que une orillas opuestas y vincula este mundo con el de los muertos.

Para una mejor comprensión de lo que llevamos dicho, ordenaremos las oposiciones y mediaciones en una secuencia que incluya los elementos de diverso ámbito que aparecen en el mito del balseo de las ánimas.

Término "A"	Mediación	Término "B"	Ambito
Esta orilla	balseo	orilla puesta	<i>Mito</i>
Este mundo Vivos	viaje almas en tránsito	otro mundo muerto	
Crepúsculo Noche clara con luna (A)	medianoche noche oscura sin luna	alba noche clara con luna (B)	

Luna menguante Baja marea	oscuridad repunte	luna creciente pleamar	<i>Naturaleza</i>
Tierra inerte	tierra sem- brada	tierra germi- nada	<i>Cultura</i>
Familia toté- mica	“Machullas” (Clan)	“Cabí” (Pueblo)	<i>Sociedad</i>

El cuadro propuesto permite hacer ciertos alcances válidos para una mejor interpretación del mito. Por de pronto, de los cinco elementos que configuran la trama textual, los dos primeros (lados del lago, mundo de vivos y muertos) señalan lugares geográficos —eje horizontal—, en tanto que los dos últimos se refieren al tiempo —eje vertical—. Entre ambos están los personajes de la acción mítica, que se constituyen en el elemento mediador. En esa función, cohesionan las asimetrías de los diferentes ejes, incorporándolos a una red de interrelaciones funcionales, que es la que le da a cada elemento del relato su significación plena.

En lo que al contexto se refiere, las analogías con el mito son evidentes. Naturaleza, sociedad y cultura son órdenes distintos, regidos por un código estructural equivalente al del mito, lo que explica la continuidad que entre ellos se establece. Es comprensible que una comunidad identificada con la naturaleza, que percibe la unión causal que existe entre el espacio astral y la tierra que lo alimenta, organice su modelo social y dé vida a sus mitos cifiéndose a un determinado patrón común. Este patrón, o código, tiene su expresión modélica más espectacular en la luna. La observación práctica del cielo y de la luna, una de sus luminarias mayores, ha servido desde antiguo para el cómputo del tiempo, la orientación cuando se navega, el reconocimiento de las mareas y la fijación de la época de la siembra y la cosecha. (Cf. Alexandre Krappe. *La Genése des Mythes*, Payot, Paris, 1952, p. 144). No puede extrañar, entonces, que esa misma influencia se proyecte a otros planos de la existencia, como ser, por ejemplo, el que fija el momento del nacimiento y de la muerte: “sólo podemos morir con la misma marea con que hemos nacido” (Rubén Azócar, *Op. cit.*, N. 76, p. 66).

En suma, existe una secuencia de planos que por vía de analogías estructurales configura un sistema regido por un mismo código. Integra este sistema un grupo humano que navega, cultiva su tierra, organiza sus creencias, elabora sus mitos y estructura su sistema social de acuerdo a la pauta normativa propuesta por la luna.

La síntesis más perfecta de todo este juego de oposiciones y mediaciones que hemos analizado está dado por la barca con la que se realiza el balseo. En ella se dan cita todos los elementos que conforman el dividido mundo del indígena: tierra/agua; luz/oscuridad; cielo/tierra; menguante/creciente; pleamar/baja mar; vivos/muertos; familias totémicas/fratrías. Cerrada como un anillo, la barca es cifra abreviada del universo. La versión cósmica de esta embarcación es la nave Lucerna, cuyo mito veremos de inmediato.

6. EL MITO DE LA NAVE LUCERNA

El valioso estudio de Renato Cárdenas y Carlos Alberto Trujillo, “Apuntes para un diccionario de Chiloe” (Aumen, Ancud, 1978), entrega una breve reseña de la nave Lucerna, tomada de don Oreste Plath:

“*Lucerna (ant.): Barco fantasma, grande como el mundo; para pasearlo de popa a proa se parte siendo niño y se llega a la ancianidad*” (P. 56).

El sólo nombre del barco —LUCERNA— sugiere el origen astral del mito. Sobre esa base y teniendo en mente lo visto en el párrafo anterior, resulta fácil proyectar a escala cósmica lo que allá se dijo a escala doméstica. Que una barca transporte de una orilla a la opuesta es lo mismo que una nave más grande toque simultáneamente los dos puntos extremos y una lo que por naturaleza está sepa-

rado. En ambos casos la embarcación —grande o pequeña— sirve de puente y cumple una función mediadora. También es lo mismo que un hombre nazca con una luna —o marea— y muera con la otra, o que una sola gran luna cubra con su inmensidad la totalidad de la vida del hombre. En una y otra circunstancia es la luna la que fija los términos de la existencia humana, con lo que la vida desborda los límites biológicos de la simple duración temporal. El sentido profundo de esta nueva dimensión dependerá del haz de relaciones que sea posible establecer al interior del sistema mítico total, lo que a estas alturas del trabajo aún no es posible. Sin embargo, algo se puede adelantar.

La barca de Tempilcahue y la nave fantasma tienen de común dos ejes estructurales básicos: juntar puntos separados y servir de puente para que los difuntos accedan al reino que les corresponde. Pertenecen, por tanto, a un subsistema autónomo, al cual podría sumarse —quizás— el Caleuche. Pero limitándonos a la pareja inicial, lo que mayormente llama la atención es que al transformarse la barca —pequeña por definición— en una nave “grande como el mundo”, lo que ocurre es que el movimiento se detiene. La navegación se

hace imposible al quedar “esta orilla” y la “orilla opuesta” soldadas por la infinita extensión de la nave Lucerna.

Lo importante, entonces, no es tanto la dimensión (Grande/pequeño) cuanto la calidad de la situación final (escisión/unión). La combinatoria barca de Tempilcahue/nave Lucerna corresponde, en definitiva, al doble tiempo de un mito “enteramente consagrado a agotar las modalidades posibles de pasaje de la dualidad a la unidad” (C. Lévis-Strauss, *Antropología estructural*. Eudeba, Bs. As., 1977, p. 207). Lucerna es la gran luna que asume, en su unidad totalizante, a las dos lunas que encierran el vaivén de la barca de Tempilcahue.

Lo dicho pareciera ser la clave de interpretación de ambos relatos. Existe, sin embargo, otro elemento agregado, en el cual conviene detenerse. Si confrontamos la información que nos entrega el mito del balseo de las ánimas de Cucao con la que hace el de la nave Lucerna, podremos constatar que sólo los extremos coinciden: ambas son barcas y sirven al propósito de allanar el paso al otro mundo. El resto difiere, obteniéndose el siguiente cuadro:

	Barca de Tempilcahue	Nave Lucerna
Naturaleza	embarcación (+)	embarcación
Tamaño	pequeña	grande (+)
Movimiento	debe desplazarse (-)	no necesita hacerlo (-)
Acción	une temporalmente (-)	une definitivamente (+)
Resultado	sirve de puente (+)	sirve de puente (-)

La barca de Tempilcahue aparece, entonces, como un esbozo, un ensayo tentativo de lo que la nave Lucerna cumple en plenitud. En cierto sentido, es la copia al carbón de un modelo acabado y perfecto. Esta fórmula —modelo original/copia— nos introduce en otro mito, el de las estrellas personales, que dibujan en el espacio el perfil moral de lo que debiera ser cada hombre en la tierra.

7. EL MITO DE LA ESTRELLA DEL HOMBRE

Se trata de un mito cuya área de difusión es ciertamente mayor que los límites de la isla. Interesa, sin embargo, ver la forma que adquiere en Chiloé:

“Lo que yo sé del navegante, la dirección del marino a las estrellas. Cuando está despejado, tiene

que ver las estrellas, qué viento va a haber, porque pestañan mucho cuando va a haber tempestad: como que están pestañando las estrellas. Es el signo de que las estrellas hacen una seña, pestañando harto. Entonces va a haber mucha tempestad. Entonces, para ir a recalar a un puerto tempranamente, y estar ahí, esperar que pase el viento”.

—Estos signos, ¿se producen porque las estrellas tienen alguna relación con el hombre?

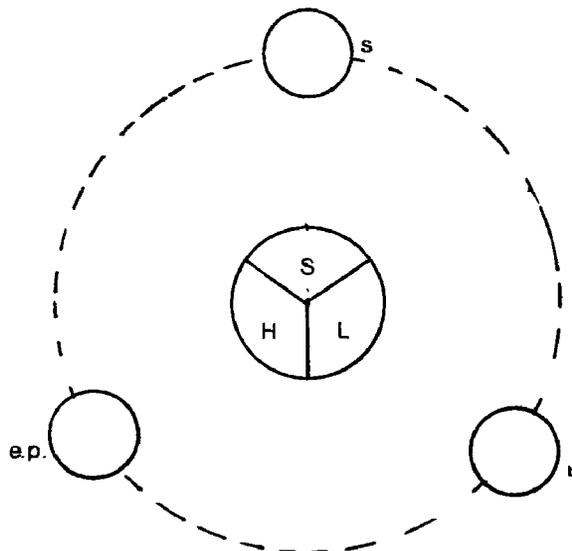
—“La compañía del hombre son las estrellas, porque, desde luego, uno tiene una estrella también que le refleja allí (señalando al cielo), y entonces nosotros también todos tenemos una estrella y nos dirige nuestro camino por donde nosotros nos vamos. Si no tendríamos una estrella, no tendríamos por dónde ir (. . .) Contaba papá que todos nosotros tenemos una estrella en el cielo, la que nos dirige a nosotros a la tierra. Por eso tene-

mos el amor al espacio. (. . .) El Sirio es compañía del sol, y el Lucero es de la luna. Antes de subir la luna en el carrizal de la cordillera, sube primero un lucero y después sube la luna”

—El sol, la luna, o Sirio y el Lucero, ¿tienen influencia en la tierra y en el hombre?

—“Sí, tiene que tener, porque si no habría esas cosas, el mundo, no existiría nadie, no habría ningún movimiento de la gente, nosotros, de los humanos (. . .) Todo lo cobija el espacio, porque estamos dentro de ellos, y ellos nos dominan y en ellos está la vida. Si no habría eso, entonces quizás no viviríamos nada”.

El relato de nuestra informante incluye ciertas afirmaciones cuyo alcance conviene precisar. Interesa particularmente el paralelismo que establece entre las luminarias sol/luna y el hombre, paralelismo que funciona sobre la base de un sujeto eje y un satélite acompañante.



Veamos cómo opera el sistema dentro del siguiente diagrama. En él podemos distinguir el núcleo, compuesto por el sol (S), la luna (L) y el hombre (H), y un anillo exterior, integrado por los satélites Sirio (s), Lucero (l) y estrella personal (e.p.). Este anillo exterior es homogéneo por naturaleza (los tres cuerpos que lo integran son estrellas) y por acción (los tres tienen un curso inmutable). En lo que al núcleo se refiere, de los tres seres que lo conforman, el sol y la luna tienen un comportamiento predecible y exacto, que le da al sistema su regularidad ejemplar, en tanto que el tercer integrante —el hombre— aparece como un elemento perturbador que rompe la simetría del sistema. Por

el hecho de ser acompañado de un satélite, como es su estrella personal, el hombre participa del carácter astral del núcleo y se incluye en el ámbito del ordenamiento divino, pero lo errático de su comportamiento lo coloca de lleno en el plano de las realidades terrenas. Resolver este problema significa encontrar el significado profundo del mito.

Para los efectos de una mayor claridad en el análisis, el estudio de las estructuras del mito constituye una fórmula adecuada. Ordenando los mitemas en el eje de la sincronía (ordenación paradigmático-acronológica), queda al descubierto el juego dialéctico contradicción/mediación que estructura el texto del relato:

MUNDO ASTRAL (-)	Perfecto inmutable modélico regido por una ley
HOMBRE MEDIADOR (- -)	Mezcla lo astral y lo terrenal
MUNDO TERRENAL (-)	Imperfecto acontece diariamente proteico regido por el azar

Esta estructura aparece en otros mitos que ya hemos analizado, y sirve para definir las relaciones que amarran unos elementos con otros dentro de un sistema regido por la racionalidad y la coherencia. Pero hay un "sobrante de sentido" (Paul Ricoeur) que no se agota en la estructura, en la red de relaciones o en el sistema, sino que busca su significado en el carácter azaroso del evento, en la ocurrencia individual e imprevisible del suceso (ordenación sintagmático-cronológica). Y esta significación, "susceptible de ser vivida por la conciencia crítica", se da en el eje de la eventualidad histórica de la diacronía más que en la verticalidad sincrónica

del esquema estructural (Cf. Gérard Genette, *Estructuralismo y crítica literaria*, en Lévi-Strauss: *Estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Bs. As., 1968, p. 78).

Buscando, entonces, el comienzo de una posible solución, conviene retomar el relato y desde él intentar un desarrollo hermenéutico.

La secuencia narrativa es clara: el sol, la luna y el hombre tienen como "compañía" a Sirio, al Lucero y a la estrella personal. Ello significa, dentro de la lógica del texto, que los distintos elementos del sistema se vinculan entre sí de acuerdo a las siguientes proporciones:

$$\frac{\text{sol}}{\text{sirio}} : \frac{\text{luna}}{\text{lucero}} : \frac{\text{hombre}}{\text{estrella personal}}$$

En esta cadena, las dos primeras razones —usamos la palabra "razón" en el sentido de "resultado de la comparación de dos entidades"— son similares. La razón sol/sirio es equivalente a la razón luna/lucero. La tercera razón —hombre/estrella personal— sería concordante con las anteriores sólo en el caso en el que el factor "hombre" fuera una estrella. Ese pareciera ser el sentido insinuado por la letra del texto. Si aceptamos que el hombre es otra luminaria más en el espacio, el conjunto adquiere coherencia y el espacio por el que circula se hace homogéneo. Quedaría por explicar, sin embargo, por qué, siendo el hombre un astro, su curso no sigue la órbita que le corresponde dentro del siste-

ma. La justificación de semejante anomalía no la entrega directamente el texto mismo de la narración, sino que está sugerida por la constelación mítica dentro de la cual el mito de la estrella personal se incrusta. La desaparición del hombre del espacio mitológico astral sería el fruto de una falta, de la cual dan cuenta otros mitos, como son, por ejemplo, los del diluvio, que más adelante analizaremos.

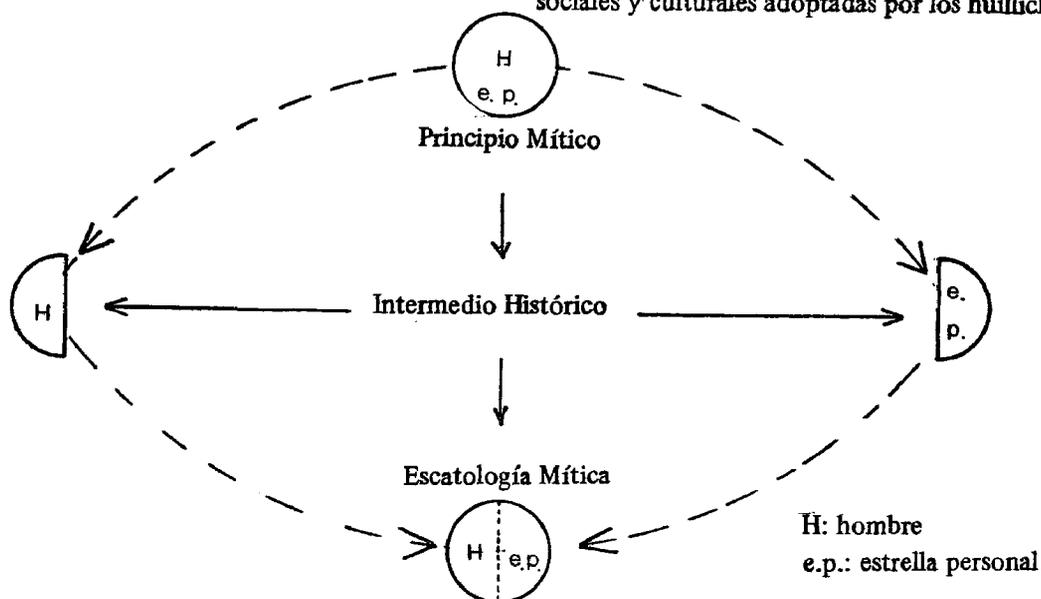
Dejando para ese momento el estudio más detenido del tema, bástenos al presente con la reconstrucción de una historia hecha de tres capítulos, los que, como la nave Lucerna, abarcan la totalidad de la epopeya humana:

Primer capítulo: En el principio, el hombre y su estrella personal eran uno.

Segundo capítulo: En la actualidad, el hombre y su estrella personal están separados.

Tercer capítulo: En el futuro, el hombre y su estrella personal volverán a ser uno.

Esta historia es similar a la que postulamos como contenido del mito único primordial (unidad de origen; separación forzosa, conservándose la nostalgia de la unión primera; vínculo restablecido en el futuro escatológico), estructura que se reproduce en infinidad de mitos y en diversas fórmulas sociales y culturales adoptadas por los huilliches.



8. EL MITO DEL DILUVIO

En general, la crítica no ha reparado en el carácter astral del mito del Diluvio. Basta, sin embargo, destacar ciertos detalles para poder comprobarlo: el nombre de la protagonista (Guanilén: hija de las estrellas; o Entullahueñ: hija del sol); y el cerro salvador que sube hasta el cielo. Sobre la base de esta afirmación es posible intentar un análisis del mito en cuestión.

En la actualidad, el mito del diluvio prácticamente no tiene vigencia en Chiloé, como sí lo tienen, por ejemplo, el de la Noche de San Juan o el de los Brujos. Sin embargo, en la ciudad de Castro existe un cerro Tentén, que es, a la vez, el nombre de un personaje indisolublemente asociado al relato del Diluvio. Pese a ello, hay que reconocer que el polo a partir del cual se desarrolla el mito es una creencia araucana y es a ella a la que hay que acudir para recomponer la historia. Lo dicho no significa pedir en préstamo una tradición para cubrir los vacíos que presenta el corpus myticum de Chiloé. De hecho, existen relatos isleños que entregan noticia importante sobre el tema. (Cf. Bernardo Quintana Mancilla, *Chiloé mitológico*, Edit. San Francisco, 1965; Nicasio Tangol, *Diccionario eti-*

mológico chilote, Edit. Nascimento, 1976; Renato Cárdenas, Carlos Alberto Trujillo, *Apuntes para un diccionario de Chiloé*, Edic. Aumen, Ancud, 1978). Pero no se trata sólo de las grandes narraciones que “ponen en juego un espacio, un tiempo, personajes incorporados a la forma de la narración” (Paul Ricoeur, *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica*, en *AUCH* oct/dic. 1965, p. 13), sino, también, de figuras de otros mitos, procedentes, éstos últimos, de algún relato mayor diferente. Es el caso del Trauco o de la ya mencionada Guanilén —variante de Entullahueñ—, que han dado vida autónoma a tradiciones específicas, aun cuando originalmente hayan formado parte del coro de actores que animaban el viejo mito del Diluvio.

Para los efectos del análisis, recurriremos a cuatro versiones: la de Renato Cárdenas (Op. cit., p. 83), la de Bernardo Quintana Mancilla (Op. cit., p.), la de Nicasio Tangol (Op. cit., p. 112, 133) y la del religioso redentorista Housse (“*Epopeya india*”, citado por Esteban Erize, *Diccionario comentado mapuche-español*, Edit. Yepun-Bahía Blanca, Bs. As., 1960, p. 135; recogido por Constantino Contreras, *Estudio lingüístico-folklorico de Chiloé*, separata del *Boletín de Filología*, Instituto de Filología, UCH., Edit. Universitaria, Stgo.,

1966, p. 145).

Todas estas versiones coinciden en tres aspectos: a) la pugna del agua por cubrir la tierra y el esfuerzo de ésta por impedirlo mediante el expediente de hacer crecer los cerros; b) la intervención del señor de las aguas, Caicaivilú, y del señor de la tierra, Tentenvilú; c) la salvación de algunos hombres, especialmente por la vía de la ascensión del cerro Tentén o la transformación en peces por obra del señor de la tierra.

Donde sí hay diferencias es en la determinación de la causa de la inundación, o en el motivo de la misma. Así, Renato Cárdenas señala la malvada disposición del señor de las aguas:

"Cai-Cai Vilú se dispuso exterminar la especie humana elevando las aguas del mar".

Es la misma situación que Bernardo Quintana apunta:

"Un día apareció el espíritu de las aguas en forma de culebra monstruosa, con cierto aspecto de animal acuático. Por orden de ésta, las aguas del mar iniciaron un veloz descenso, inundando las tierras bajas y los valles".

Nicasio Tangol nps informa acerca del motivo que desencadena la ira destructora de Caicaivilú:

"Caicaivilú quiso castigar a los hombres por haber dejado el mar para ir a vivir a la tierra. Era tanta su indignación, que decidió acabar de una vez con toda la humanidad. rara etú, valiéndose de su

poder, descargó el Diluvio sobre la tierra"

Por su parte, Constantino Contreras resume así la versión del P. Housse:

"Entullahueñ, hermosa como una tórtola, había ido al río a recoger cangrejos. Chrauco, sátiro marino, de patas de guanaco, cola de pez, pelo de erizo, de afilados pitones, vio a la joven y saltó a ella. La india le asestó tal palo en la cabeza que el monstruo cayó en la arena llamando a su madre, la culebra Caicaivilú. Acudió ésta, enroscó la cola en la pierna de la niña, la arrastró a un acantilado próximo y la sujetó allí a una roca. La cautiva tuvo que ser, por la fuerza, la esposa del fauno y tuvo una hija de Caicaivilú pretendió desposar con Pillán, jefe de los espíritus del aire". 'El relato continúa con el rescate de Entullahueñ y su hijo por Chrenchrén, la buena serpiente de la montaña; ésta la lleva a su morada en la cordillera. Viene luego la venganza de Caicaivilú, quien para ahogar a su enemiga avisa a Pillán del suceso; éste reúne a sus subalternos, los Pillañetes, y con su ayuda produce el diluvio'.

La determinación de la causa del Diluvio corresponde a una cierta concepción del mal, lo que nos lleva a analizar lo que las diversas versiones sostienen al respecto. Para una mayor claridad conviene sistematizar en un cuadro lo afirmado por las cuatro versiones:

	Fenómeno	Causa remota	Causa próxima	Motivo
R. Cárdenas	crecida de aguas	mala intención de Caicaivilú	orden de Caicaivilú	deseo de exterminio de la especie humana
B. Quintana	crecida de aguas	enemistad contra todo lo terrestre	orden de Caicaivilú	deseo de adscribir lo terrestre a lo marino
N. Tangol	Diluvio	voluntad de castigo por parte de Caicaivilú	Caicaivilú ejerce su poder	hombres dejan el mar y van a tierra
P. Housse	Diluvio.	deseo de venganza contra Tentenvilú por rescatar a Entullahueñ	Pillán y Pillañetes	1) Resistencia de Entullahueñ a requerimientos del Trauco. 2) Intervención de Tentenvilú en favor de Entullahueñ

La lectura superpuesta de las distintas versiones anotadas deja la "sensación" de que lo que está en juego no es una fantasía narrativa activada para placer de los oyentes, sino una escena tenebrosa en la que se juega el destino del hombre. La vieja técnica de confrontar dragones y princesas tiene aquí una expresión durísima, reflejada, ya desde un comienzo, en los términos que ambientan la acción dramática: culebra monstruosa, sátiro marino de patas de guanaco, afilados pitones, asalto y combate a palos, cola que enrosca la pierna de la niña, acantilados, sentimientos de ira e indignación, y propósitos de venganza. Personajes, emociones y acción se dan cita para montar el tablado en el que fuerzas superiores se disputan al hombre como herencia. Y éste es, justamente, uno de los elementos más eficaces para provocar la tensión dramática que se percibe al interior del relato. La simbología (culebras enemigas, niña hermosa como una tortola, Traucos y Pillañes) hace tolerable lo que dicho directamente sería insufrible: el poder del mal que maneja la suerte del hombre, sin que éste pueda sustraerse a su designio de perdición.

En la primera versión del mito del Diluvio (Renato Cárdenas), la presencia del mal está auto-justificada. El mal está allí, como un supuesto indiscutible, anterior al hombre y a su acción, sea ésta buena o mala. Frente a ese mal, consubstancial con todo lo existente y cuya existencia se remonta a los orígenes mismos del tiempo primordial, el hombre es una simple víctima, que no puede modificar su destino ni mejorar libremente su suerte. Como el héroe de "La vida es sueño", su única culpa es la de "haber nacido". El sentido literal del relato —deseo de exterminar la especie humana por medio de la crecida de las aguas— traspasa la responsabilidad del daño a Caicaivilú. Al absolver al hombre de toda falta, se suprime automáticamente la conciencia de culpa. La integridad moral de la raza humana no está en cuestión, pues todo el mal es exterior. Pese a ello, dicho mal es contaminante y corrompe por presencia, transformando la inocencia en malicia digna de castigo. El Diluvio tiene, entonces, la connotación perversa de ser una sanción mágica y no moral, que hace culpable al inocente por el sólo expediente de descargarse sobre él. Porque muero soy digno de que me maten.

La segunda versión (Bernardo Quintana) conserva fundamentalmente el mismo esquema, pero agrega un elemento que introduce cierta racionalidad en la paranoia punitiva del relato anterior. Por parte de Caicaivilú, lo que desata su voluntad de

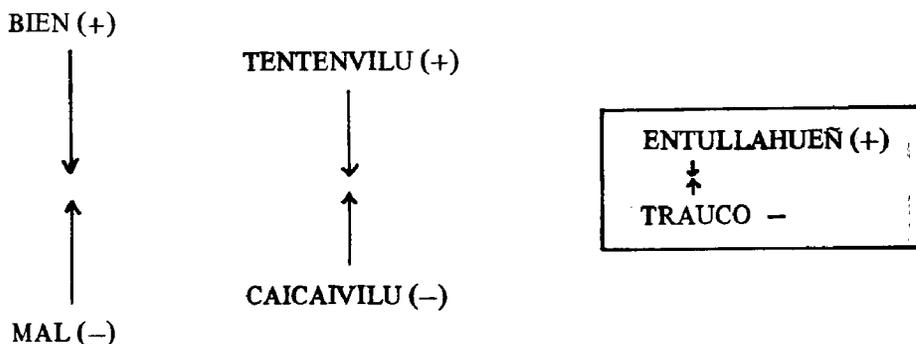
exterminio es la enemistad que cultiva contra todo lo terrestre. El motivo confeso es el deseo de adscribir lo terrestre a lo marino: "*Coi-coi-vilú, diosa de las aguas, origen de todo lo existente en ellas, enemiga de la vida terrestre, animal y vegetal, que desea incorporar a sus dominios, en el fondo de los mares*" (Ibíd.). De acuerdo a ello, la existencia de un mundo ajeno al mundo de las aguas es la "culpa" que provoca la ira y justifica el castigo. Vistas así las cosas, el texto muestra una riqueza imprevista, simbolizada en la voluntad de "unificar" el mundo dividido. Es cierto que el propósito unitario busca prosperar gracias a la aniquilación de uno de los elementos en discordia —el terrenal—, pese a lo cual la fórmula que baraja esta versión del mito marca un progreso con respecto a la primera, pues establece una "causa" del castigo. Pero "causa" no es sinónimo de "responsabilidad". El Diluvio es "fundado" por cuanto sanciona un desorden —el mundo dividido—, pero a la vez es "injusto" por el hecho de aplicar el correctivo a quien no lo merece.

El tercer relato (Nicasio Tangol) especifica aún más lo aportado por el de Quintana, introduciendo antecedentes que enriquecen el cuadro. La determinación del carácter delictual de un hecho no es ya atributo de un juez terrible —Caicaivilú—, que establece arbitrariamente lo que debe ser castigado con prescindencia total de cualquier recurso a una norma objetiva, ley o mandamiento. Al presente, existe realmente una falta exterior: los hombres cambian su mundo de origen —el mar— por otro nuevo, que no es el que les corresponde. La responsabilidad de este crimen es colectiva y recae en la comunidad humana, que debe asumir las consecuencias de haber ido más allá de los límites que su condición le imponía.

La narración del P. Housse constituye un salto adelante que determina un cambio cualitativo frente a los otros relatos míticos. Por de pronto, la responsabilidad de los hechos es individual y no colectiva, lo que implica la emergencia de una verdadera conciencia ética. Igualmente, el juego del mal se hace infinitamente más complejo. El germen de la inmoralidad no está en Entullahueñ, sino en el Trauco, en Pillán y en los Pillañetes. Para la niña, el delito consiste en resistirse a los requerimientos del Trauco, lo que desde el punto de vista moral constituye una aberración. No obstante esta incongruencia, no se puede sostener que se ha vuelto a la arbitrariedad pura o a la sinrazón. Por el contrario, se trata de crear las condiciones para que se haga presente el verdadero drama. El mal no comienza

con el hombre, sino que es anterior a él. El hombre y su lucha contra las fuerzas degradantes no es sino el reflejo pálido de otro combate infinitamente más sangriento: el combate cósmico del mal contra el bien, encarnados en las figuras de Caicaivilú y Tentenvilú. Lo desproporcionado y aberrante de la agresión que sufre Entullahueñ es un símbolo análogo de una realidad que va más allá de lo expresable. El intento del mal por destruir el bien es tan inicuo y vicioso que es imposible asomarse comprensivamente a ese abismo sin verse arrastrado por el vértigo de la perversión. Porque inefable, el mal ontológico —por decirlo de alguna manera— puede ser formulado sólo recurriendo a la analogía de un “razonamiento no concluyente que procede por cuartas proporcionales: A es a B como C es a D” (P. Ricoeur, Op. cit., p. 9). Un razonamiento

como el señalado tiene la capacidad simbólica de llevarnos al conocimiento de una tercera realidad. Así, la batalla de Entullahueñ y el Trauco es signo de la que se entabla entre Tentenvilú y Caicaivilú, la que, a su vez, lo es de la verdadera y única batalla: la del bien contra el mal. Alcanzamos, con ello, algo que podríamos llamar “revelación”, entendiendo con este término una superior inteligencia de la realidad, que no estaría en el horizonte de nuestras posibilidades si no fuera por un mito como el del Diluvio, que nos hace asequible ese “sobrante de sentido” al que ya nos hemos referido. La lucha entre Entullahueñ la hija del sol, y el Trauco, ente mítico suprahumano, constituye la mediación perfecta en esta guerra de contradicciones que compromete, en su dinámica, el mundo submarino y el del espacio celestial.



A partir de un episodio violento y desmesurado como es el de la lucha entre Entullahueñ y el Trauco hemos tenido acceso a la confrontación de los poderes que rigen el mundo (Tentenvilú/Caicaivilú), para alcanzar, luego, hasta el nivel máximo de abstracción (Bien/Mal). Pero esta tercera etapa, aparentemente enajenada de los objetos sensibles entre los cuales se mueve el pensamiento mítico, tiene la virtud de involucrar a todos los hombres, que repiten, en el nivel de su personal experiencia, lo que en el suyo, intransferible, vive la Hija del sol. Con una diferencia. El mito maneja la noción de libertad a un nivel incipiente y embrionario. Entullahueñ puede resistir el asedio del Trauco hasta el punto de dejarlo fuera de combate, pero su suerte definitiva, adversa o favorable, está en otras manos que las suyas. De ahí que a pesar del feliz término de la historia, gracias a la intervención de Tentenvilú, el mito esté marcado por un pesimismo trágico fácil de comprender.

Hemos abandonado a medio camino la historia, dejando de lado la intervención de Tentenvilú

y la sobrevivencia de la tierra y de la especie humana. Conviene ahora retomarla para cerrar la reflexión sobre el mito del Diluvio.

La amenaza de muerte por inundación se conjura por el crecimiento de los cerros, por la ascensión de los hombres hasta las últimas cumbres, cerca del sol, o por el refugio que encuentra Entullahueñ en las altas moradas cordilleranas de Tentenvilú. Es este retorno a las alturas lo que permite que el sistema recupere el equilibrio perdido. Si Entullahueñ es la Hija del Sol —Guanilén, Hija de las estrellas, en la versión huilliche—, su descenso a la tierra la consagra como el lugar geométrico de todo el universo. Por ser hija del sol pertenece al ámbito del espacio astral. Pero también vive en la alta cordillera, camina por el bordemar en busca de cangrejos y es seducida por un monstruo de las profundidades marinas. Se completa, así, un sistema que incluye los ámbitos ya conocidos de mar, tierra y aire, agregando éste del espacio, con lo que la estructura redonda de la constelación mítica llena sus vacíos de acuerdo a lo postulado por el prin-

cipio de totalidad del modelo teórico.

Desde la perspectiva alcanzada conviene volver la vista al mito de la estrella personal. Allí quedaba planteado el problema del proceder errático del hombre, actitud que cuestionaba su inserción en el núcleo de una constelación astral integrada por el sol y por la luna. A la luz de lo que llevamos dicho en relación con esta Hija del Sol —o de las estrellas, que para el caso es lo mismo—, que abandona su lugar en la bóveda celeste para descender a la tierra, vivir allí una dura prueba y retornar al cielo al cual pertenece, es posible postular una historia similar para el hombre, inconclusa aún, pero ya resuelta en esperanza. El parentesco que hemos detectado entre diversos mitos nos autoriza para interpretar cada uno de ellos dentro de una sintaxis mítica y no como cuerpos aislados, que no lo son. El sentido de cada mito está en función del lugar que le corresponde dentro de una totalidad, que es la que, en definitiva, asigna a cada uno de ellos el significado propio. Para el caso concreto del mito de la estrella personal, la hipótesis que planteamos se ve reforzada por el mito de Juan Huentrío, con cuya exposición pondremos fin a este recorrido por el ámbito espacial del universo mítico de Chiloé.

9. MITO DEL HIJO DEL SOL

Es sabido que los mitos no tienen vida autónoma. Los préstamos, contaminaciones y entrecruzamientos argumentales y temáticos demuestran hasta qué punto es válido aquello de que cada mito es lo que su conjunto, y que es preferible visualizar la constelación mítica antes que la individualidad de cada situación o personaje. Es lo que ocurre con la mitología chilota. Pese a su innegable riqueza y a la originalidad de no pocos de sus relatos, la globalidad de su tradición mítica se inscribe en un universo más amplio que el específicamente isleño.

A título de ilustración, vale la pena referirse al mito de la Coñieuma, flor de pétalos dorados que, al abrirse en luna nueva (!), llora como si fuese un niño (Cf. Renato Cárdenas, Carlos A. Trujillo, Op. cit., p. 26). En la versión de Nicasio Tangol, se trata de una pequeña flor que suele encontrarse en los troncos de los árboles. Tiene la particularidad de transformarse en una muñeca diminuta y de anunciar con su llanto el lugar donde se esconde un valioso tesoro (Op. cit., p. 117).

Conversando un día con R.H., nuestra informante mencionó el mito de la Mandoma, mujer vestida de verde que tiene un hijo del Trauco.

Cuando este niño llora, señal es que el año será bueno. Superponiendo ambos relatos, salta a la vista el parecido que existe entre uno y otro. El origen vegetal —tronco o mujer vestida de verde— la pequeñez de la criatura y el llanto anunciador de bienes son elementos que evidentemente emparentan la flor Coñieuma con la Mandoma.

Pero estos mismos rasgos los encontramos en una leyenda argentino-araucana, referida por Pascual Painemilla Ñancuchen y recogida por el P. Félix de Augusta ("Cómo un español y su mujer se volvieron ricos en su vejez", en *Lecturas Araucanas*, Padres Las Casas, 1934, p. 130ss.). En esta narración se habla de una pareja de viejos que adoptan a una criatura que llora en el hueco de un tronco podrido y que, pasando el tiempo, haría ricos a sus padres adoptivos.

El cuento incorpora otros elementos no consignados en los relatos anteriores, tales como el hallazgo de un caballo y de un compañero de viaje, hermano de adopción, los riesgos de muerte que corren ambos en la casa donde viven tres mujeres, la persecución que sufren por parte de la bruja y las pruebas que les propone un rey. Descartando estos elementos acumulativos, que con variantes aparecen en otras historias paralelas (cf. *Ibid.*, pp. 75ss. y 83ss.), importa referirse a dos aspectos míticos de la relación, que delatan su condición astral. El primero es la captura que ambos hermanos hacen del sol, por haber derretido la grasa que habían puesto a secar: "*mucho mal nos ha hecho el sol, ha derretido, como vemos, nuestra grasa animal. Lo tomaremos preso*" (*Ibid.*, p. 144).

El segundo aspecto descifra el misterio del origen de ambos hermanos: "*Cuando el sol se había elevado todo sobre el horizonte, dijo Pedro: 'Así es la cosa ahora, taita, mamita: os dejaremos, pues, desde hoy'. Luego autorizó a su padre para que dispusiera de todos los animales y dejó a su padre y a su madre con una abundancia de oro. 'Ahora nos vamos', dijeron. 'No somos vuestros hijos verdaderos. Nosotros somos seres del cielo. Nos pondréis dos varas largas asentándolas en el patio. Subiremos hasta la punta de la vara. Allí entonces nos convertiremos en palomas. No lloréis. Ahora tenéis muchos mozos para vuestro servicio'. Entonces empezaron a subir. En la punta de las varas se convirtieron en palomas. Con esto se acaba la historia*" (*Ibid.*, p. 145).

Pese a la diversa amplitud de las fábulas y al carácter fragmentario que presentan las transcripciones chilotas en comparación con la argentina, estimamos que todas ellas pertenecen a un mismo

sistema, regido por idéntico código astral, manifiesto en la versión araucana, implícito en el mito de la Coñieuma y desvanecido ya en el de la Mandoma, que sólo conserva algunas de las líneas argumentales más exteriores.

No obstante esta "vaporización" y desdibujamiento del mito, es posible todavía fijar el contorno del molde narrativo dentro del cual encaja la historia de estos seres celestiales que bajaron a la tierra y que retornaron a su lugar de origen luego de cumplir una serie de pruebas, situación que es coherente con otras similares registradas en los mitos del diluvio y de la estrella personal, ya analizados. Sin apurar excesivamente la afirmación, quizás el héroe civilizador Millalonko (Cabeza de oro), que Alejandro Cañas Pinochet reconoce presente en viejas tradiciones chilotas olvidadas, tenga algo que ver con todo esto (Cf. A.C.P., Estudio de la lengua veliche, T. I, Cuarto Congreso Científico, Sección Ciencias Naturales, Antropológicas y Etnológicas, Stgo. de Chile, 1911. Citado por Jorge Dowling, Religión, chamanismo y mitología mapuches. Edit. Universitaria, 1973, p. 33).

Hemos hablado de analogías narrativas. Al respecto, imposible pasar por alto esta relación de Domingo Segundo Wenuñamko, recogida igualmente por el P. Félix de Augusta (op. cit., p. 246):

El Hijo del Sol

"Erase, dicen, hace mucho tiempo una joven. No la había amado ningún hombre y ya se había hecho solterona. Del todo se aburríó, salió a un lugar con bella vista; entonces, dicen, allí se echó a tierra. Entonces se bajó adonde ella el alma del sol. Este le dio sueño, la hizo dormir y la dejó embarazada. Un mes después dio a luz su criatura. Inmediatamente lo crió, era hijo hombre. En un año fue joven grande. Esta pobre mujer era en realidad muy pobre. Entonces de repente entró una oscuridad, ya no amaneció. A esto se angustiaron los hombres de todo el mundo. Entonces este hombre joven: 'Si me pagan, iré donde el sol y lo abriré', dijo el joven, 'padre mío es el sol', dijo. Después, todo el mundo le dio plata. Entonces fue él adonde su padre en el cielo y lo abrió otra vez".

Este relato, que obviamente pertenece al mismo ciclo que los anteriores, pese a la economía tamática que lo caracteriza, destaca la filiación solar del protagonista —"ñiche ñi chau chi antü", padre mío es el sol—, lo que constituye un avance en relación con el cuento araucano, que solamente afirmaba el origen celestial de los protagonistas

—"somos seres del cielo"—, sin individualizar quién era el padre de dichos seres.

En resumen, podemos concluir afirmando la existencia de un ciclo mítico que explica la venida a la tierra de un ser de las alturas, un hijo del sol, que cumple funciones esperanzadoras y providentes, y que luego de finiquitada su misión, retorna al cielo del cual proviene. Tocamos con ello un punto central en nuestro estudio. Todos los análisis realizados hasta el presente postulaban un personaje como este "Hijo del Sol", hasta el punto que su presencia se imponía teóricamente, pese a que aún no contáramos con antecedentes concretos que probaran su existencia real. El cuento araucano transcrito nos entrega ahora una primera noticia sobre la materia. Pero esta referencia no sería suficiente si no estuviera avalada por dos informes de innegable valor en lo que toca a nuestro propósito. Se trata de dos textos del siglo XVII, de distinto origen y no contagiados entre sí.

El primero de ellos corresponde al Sermón IX que el Padre Luis de Valdivia S.J. redactara en "lengua de Chile" y que se imprimiera en 1621. Su versión castellana dice así: "*El Pillán, ni el Mareupante, ni el Huecuvoe, no pueden quitar los pecados, ni pueden salir con la sangre q se hacen nuestros neges, los pecados de los hombres. No hay Mareupante, ni Huecuvoe, ni cosa alguna q sea Pillán, o Mareupante, ni Huecuvoe. El sol no tiene vida, pues lo que no tiene vida, como puede tener hijo, y lo que no viue en si, como puede dar vida a otros. Tu lo que no tienes no lo das a otro, pues como el sol q no viue, ni tiene vida, puede dar vida a los hombres enteramente. El sol no viue, ni si tuuiera hijo viuiera su hijo, y si el Mareupante no tiene vida, como os auia de dar la vida a vosotros. Mentira muy grande es dezir q el sol tiene hijo. Y como no hay Mareupante, assi es mentira dezir que ay Pillán"* (P. Félix de Augusta, Op. cit., p. 214. Los subrayados son nuestros).

Comentando este texto, el P. Félix establece las siguientes conclusiones: 1) Mari epu (doce) es el nombre que se le da a la "doble fila de cántaros con chicha que se ponen en las rogativas, con cuyo contenido se hacen aspersiones hacia la salida del sol, acompañadas de invocaciones dirigidas al Ng'nechen o tal vez a los espíritus" (Ibíd., p. 216). Designa también, a las tortillas que acompañaban las libaciones ceremoniales (Ibíd.). 2) Antü significa "sol". 3) La combinación de estas palabras —Mari epu antü, diez, dos, sol— constituye el nombre propio del Hijo del Sol, personaje que protagoniza

el mito de Mareupantú: "Ng' nechen que es hombre y mujer, tiene hijo que sería el Mareupantú que dio vida a los hombres y a quien se refiriese el sacrificio incruento del 'marépu' o 'maréwepull', sin que de eso se diesen cuenta los araucanos modernos" (Ibíd., p. 217).

Un segundo texto, también del siglo XVII, es el que se encuentra en la "Historia Naturalis Brasiliae" (Georg Margraf y Guillermo Piso, Historia Naturalis Brasiliae, Auspicio et Beneficio Illustris. I. Mauritii Com. Nassau, Lugduni Batavorum, F. Hackius et Amstelodami, Lud. Elzevirius, fol. (XII), 122, (2), (VII), 293, (7) p., Leiden. 1648. Citado por Louisa R. Stark, Department of Anthropology, University of Wisconsin-Madison, "Acerca de los huilliches. Documento de la primera mitad del S. XVII", en Estudios Filológicos, Facultad de Letras y Educación, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1980, N. 15, p. 193-213). Corresponde este texto a la información que Margraf recoge de expedicionarios holandeses que formaban parte del séquito del príncipe Mauricio de Nassau y que partiendo de Recife, Brasil, tocan las costas de Chiloé el 1º de Mayo de 1643. Un año dura la aventura holandesa en Chile, alcanzando hasta Valdivia. Durante ese tiempo, recogen importante noticia sobre los huilliches, de la cual reproducimos algunos párrafos que dicen relación con nuestro estudio. En el capítulo II de la referida "Historia Naturalis . . ." hay una descripción de las ceremonias del matrimonio. Allí se hace alusión al dios Maruapeante: "El banquete nupcial se prepara con la comida que proporciona el novio, mientras el padre de la desposada proporciona la bebida. Este último da la mitad del precio pagado por su hija a sus parientes, de modo que ellos lo ayudarán a obtener el "Chicam" para el banquete. Después de varios días, los parientes de la mujer visitan a la pareja. El esposo los recibe con un banquete y todos ellos cantan en honor de Maruapeante" (Ibíd., p. 202).

En el capítulo III, referido a creencias, culto y religión, se nos informa acerca de la naturaleza y función de dicho Dios: "Además de esto, veneran otro espíritu, o falsa divinidad, que llaman "Maruapoante". La función principal de esta deidad es indicar cuándo se deberían casar o tener relaciones sexuales. Ellos creen que las mujeres quedan embarazadas cuando "Maruapoante" les ordena tener relaciones sexuales con ellas. Cuando uno les pregunta cómo hablan con este demonio o cómo les aconseja, responden que se hace por inspiración y en sueños que han estado precedidos por cánticos dirigidos a él, que le dan su inspiración. Y en estas

dos divinidades (Pillan y Maruapoante) se concretan todas las supersticiones" (Ibíd., p. 204).

El rescate que ha hecho la antropóloga Louisa R. Stark de los textos arriba transcritos constituye un aporte importante al conocimiento de la cultura y creencias huilliches, sobre todo por tratarse de testimonios del siglo XVII, siglo del cual existe poca documentación.

El testimonio de Margraf merece un comentario extenso, que al presente no estamos en condiciones de realizar. No podemos, sin embargo, excusarnos de hacer un breve alcance al carácter mítico fecundador del dios "Maruapoante" (Maruapeante, Mareupantú — hijo del sol), y al culto que en tal calidad se le rinde. El rito recupera la condición portentosa de la rutina de la fertilidad, y escenifica, frente a la comunidad, el "orden" que regula al mundo. Insertándose en ese orden es como el individuo, la familia y la comunidad garantizan su permanencia en un sistema, que se renueva en virtud de la acción de este fecundante Hijo del Sol (Cf. Ad. E. Jensen, Op. cit., p. 54ss.). Se trata, como vemos, de una nueva presencia de la dimensión astral en el modelo mítico de Chiloé.

10. SINTESIS Y CONCLUSION

Iniciamos este estudio comprobando la escasa información existente sobre los mitos de espacio, situación extraña dentro de un área tan rica en mitos como es la isla de Chiloé.

Una segunda lectura de los diversos mitos nos permitió registrar huellas de lo que podría haber sido un yacimiento de mitología astral: Guanilén, la hija de las estrellas; la relación entre la navegación, la siembra, las mareas y la luna, por una parte, y la creencia de que la vida humana y su dirección están vinculadas a las fases de la luna y a las mareas; ciertos ritos mágicos de curación con el jugo del paudén, obtenido en noches de luna; y algunos dichos populares, que conservan resabios de un difuso pensamiento mítico astral.

Con los antecedentes señalados, con la ayuda de informantes del lugar, con el apoyo de cuentos y relatos míticos más extensos del área mapuche —dentro de cuyo contexto global se ubica el "corpus myticum" de Chiloé— y con el testimonio de cronistas de la Colonia y de expedicionarios holandeses del S. XVII fue posible reconstruir la banda celeste del modelo mitológico que postulábamos teóricamente.

El mito de las dos lunas, el balseo de las ánimas, la nave Lucerna, la estrella personal del hom-

bre, el diluvio y el conjunto formado por Mareupantü —el Hijo del Sol—. la flor Coñieuma y la Mandoma constituyen, en este primer acercamiento, el repertorio fundamental de mitos ouránicos o de espacio. A ellos, tentativamente, habría que agregar los de Millalonko y Juan Huentrío, héroes civilizadores de origen celestial. Del primero ya no hay recuerdo, y el segundo aparece en fecha muy reciente (¿1946?), como resultado de una misión de rescate cultural y social que los huilliches del continente realizan en favor de sus hermanos isleños, reducidos, en esa época, a una condición próxima al colapso. Es en el momento de máxima decadencia cuando aparece este Huentrío (— indio poderoso) como salvador mítico que devuelve lengua y costumbres a quienes ya no hablaban veliche y se habían desvinculado de sus raíces y prácticas tradicionales.

El registro de los mitos astrales arriba mencionados fue acompañado de un primer análisis, que dejó al descubierto lo que podríamos llamar “desechos residuales de una historia sagrada”, cuya reconstitución está en estrecha dependencia de la reorganización del material mítico que se realice.

Y es ésta, quizás, la gran conclusión que podría desprenderse del presente trabajo: la comprensión de los mitos es posible sólo en la medida en que esos mitos sean restituidos al medio natural, social y cultural en el cual nacieron. El sentido profundo del relato es producto del encuentro entre “texto” y “contexto”. Es este cruce de líneas lo que permite que el contenido racional de una narración mítica se enriquezca con la función que dicha narración cumple, 1) en la percepción del orden sagrado que rige el mundo, 2) en el culto que encarna ese tipo de percepción, 3) en la configuración de un sistema social que reproduce adaptativamente el orden universal conocido y, 4) en el ajuste de todos los actos fundamentales de la vida —navegación, siembra, pesca y cosecha— a los ritmos rituales de la naturaleza (Cf. Ad. E. Jensen, *Op. cit.*, p. 54ss).

El hombre de las islas vive este cúmulo de experiencias como un todo indisoluble y simultáneo. Pero este “ahora” de la experiencia remite a un “antes” mítico originante. La experiencia del presente es impensable sin una historia, cuya crónica se encuentra desperdigada hoy en mitos, leyendas, tradiciones, cuentos folklóricos, cantos, romances, rimas, adivinanzas, refranes, prácticas sociales reveladoras de un culto ya perdido, fiestas, bailes y juegos. Un incursión por las creencias supersticiosas y por el mundo de la medicina popular daría, tam-

bién luz a rincones oscuros de esta historia.

Todos los elementos señalados concurren a la aventura de reescribir la historia de Chiloé, pues conservan, como un depósito sagrado, la memoria de una antigua gesta. El siguiente modelo evolutivo, adaptado a una hipótesis acerca del origen del sistema solar nos puede servir de guía. Al ordenar los capítulos de esta historia, hacemos la salvedad que dicho orden no corresponde necesariamente al modo como la evolución mítica de Chiloé se fue dando en el tiempo, pues lo primero que se conoce no siempre es lo primero en el orden de la casualidad. Veamos, entonces, cómo podría ordenarse nuestra historia mítica.

a) Materia mítica primordial

Una especie de nebuloso informe, de bajísima densidad ontológica, que integra dentro de su masa a unos pocos elementos —principio material neutro, aliento espiritual inerte, naturaleza incoada y potenciales tendencias animistas—. Algo así como una aglomeración inestable de materia prima indiferenciada. Las futuras condensaciones podrían, eventualmente, dar origen a un Ng'nechen bisexual, a un mundo hecho de tierra, agua, aire y fuego, a los seres que gobiernan estos elementos, a un híbrido como el Cuchivilu, o al hombre nacido en el seno de una sociedad determinada. Es el tiempo de la unidad material como única realidad existente.

b) El sol (Antü) y la luna (Küyen')

Las fuerzas gravitatorias que se desprenden de los elementos que integran la nebulosa mítica hacen que ésta se contraiga, con lo que la masa próxima al centro se hace más grande y densa, generando luz y energía. Es el comienzo del sol mítico Antü, principio supremo de todo lo existente en el cielo y en la tierra. Es el tiempo de la unidad causal y de la multiplicidad potencial. Todas las cosas están en Antü como en su causa.

Existen rogativas araucanas que hablan de un ser creador de todo, dominador y pastor, vitalizador, fecundador, señor de las fuerzas de la naturaleza, habitante de un palacio en el cenit del cielo, padre y madre a la vez —Rey Chau, Rey Kushe—, anciano de días, ¿eterno? —Rey Fücha—. Aunque no hemos encontrado un relato similar en la mitología chilota, el mito de Mereupantü, reconocidamente huilliche, establece la filiación del héroe con el sol, lo que autoriza suponer una narración más

amplia, ya perdida, que sólo aflora en circunstancias tan excepcionales como podrían ser las de la entronización de un nuevo cacique. En esa ocasión se rescata, por la vía del culto, la antigua creencia en el dios Sol (1).

Casi identificada con el sol, quizás subordinándosele y en todo caso originada en ese tiempo anterior al tiempo, está la luna, esposa o hermana del sol, o con él principio consubstancial. Además de cubrir la totalidad del espacio y de presidir la noche, la luna (Küyen') determina las mareas y los tiempos de siembra y cosecha. Fija, también, los plazos de la existencia humana, señala el momento para el balseo de las ánimas y precisa el cuándo de los ritos mágicos.

c) El Hijo del Sol (Mareupantü)

La irradiación de energía del dios-sol Antü, más la acumulación de partículas de la materia mítica primordial (ver "a"), da como fruto una primera condensación legendaria: el Hijo del Sol. Aunque unido al astro rey por una fuerza de gravitación gigantesca, Mareupantü es capaz de separarse del sol y seguir una trayectoria que, andando el tiempo, lo traerá hasta la tierra, para devolverlo, posteriormente, a su lugar de origen en el cielo. Es posible que los héroes civilizadores Millalonko y Juan Huentrío tengan algo que ver con el Hijo del Sol.

d) Sirio, Lucero y Estrella personal

El primer gran ciclo generacional de la mitología —el ciclo celeste— se cierra con la aparición de los "acompañantes" del sol, de la luna y del hombre. Sirio, el Lucero y la estrella personal son condensaciones que se agregan a la primera constelación mítica, formando con ella un todo coherente. No está muy claro si Mareupantü es el primer hombre, del cual habría nacido la raza humana, o si fue un dios no humano que dio en un comienzo vida a

los hombres y luego los visitó para enseñarles aspectos básicos de su vida. La primera versión presenta marcadas afinidades con el relato del origen del mundo del indio Ñanco, según testimonio de Sperata R. de Sauniere (Cuentos populares araucanos y chilenos, Edit. Nascimento, 1975, p. 211).

e) Naturaleza, dioses y hombres

En esta etapa, la constelación mítica solar alcanza la temperatura crítica necesaria para desencadenar el proceso de conformación del universo sensible. Hasta este momento, la tierra aparece informe y despoblada, y su transformación en "naturaleza" —accidentes geográficos, elementos y fenómenos telúricos, flora y fauna, paisaje y hombre— opera con el concurso de seres intermedios —deidades 'dema' los llama Jensen (Op. cit., p. 101ss)— que presiden y controlan los distintos ámbitos del mundo percibido.

A esta fase corresponden las primeras condensaciones míticas terrenas: Caicaivilú y, probablemente, el Millalobo, la Pincoya y la Pulula, señores y guardianes del mar y de sus productos, como también, Tentenvilú, Pillán y la Mandoma, rectores de la tierra, de sus beneficios y cataclismos.

Entre este momento y el del diluvio, que le seguirá, transcurre un lapso prolongado, en el que todo lo que puebla la tierra hace el aprendizaje experimental de su condición. Tiempo de gestación de la polarización radical del universo —unidad/pluralidad; bien/mal—, que precipitará, luego del gran cataclismo, la aparición de las características actuales del mundo.

De atenernos a algunas versiones de la creación y del diluvio, el habitar original del hombre habría sido el mar, pero por curiosidad o seducción —primeras pasiones— es sustituido por la tierra. Ello constituye una deserción intolerable que provoca la ira de Caicaivilú y explica el castigo del diluvio.

f) El Diluvio

Esta catástrofe, que señala el término del ciclo mítico de los orígenes fabulosos y el comienzo del tiempo histórico, estructura la condición atomizada de los cientos de islas de Chiloé y, desde el punto de vista sociocultural, organiza la colectividad huilliche conforme a esquemas míticos desarrollados a partir del diluvio (unidad/pluralidad; pueblo/fratrías). Piedras y cahuelches —hombres transformados en peces por Tentenvilú para salvarlos de

1) "En la mañana se hace una sagrada ceremonia, cuando nace el sol. Se carnea un "monzón" (animal vacuno de dos años y medio) que se ofrece al Padre Sol, que nos alumbró y nos da el futuro y el producto de la tierra". Declaración de Rodrigo Naín Raín al ser entronizado cacique en Chadmo, Chiloé. Cf. "El Mercurio" 13/11/83, Cuerpo C/14. Ver Tb. P. Félix de Augusta, Op. cit., pp. 2-4; 208-209.

las aguas— se casan con las mujeres que libraron ilesas de la inundación, dando origen a sus familias y clanes totémicos. Estos reproducen las pautas ejemplares que surgen a partir de la segunda generación de seres míticos, terrestres y marinos, de acuerdo a complicados modelos endogámicos o mixtos.

En esta línea, es posible establecer lazos generacionales y entrecruzamientos de varias familias míticas (Huenchur/Huenchula/Pincoya/Pulula), y reconocer los matrimonios múltiples de ciertos personajes, algunos de ellos incestuosos (Millalobo con Huenchula y Pincoya; Pincoya con Millalobo y Pincoy; Trauco con la Mandoma y la Fiura, etc.).

Seres antropomorfos (el Tempilcahue, la Condéná . . .), zoomorfos (el Camahueto, el Trehuaco . . .), ictiomorfos (la Sirena, el Cahuelche . . .), ornitomorfos (el Chucao, la Voladora . . .) y monstruos híbridos (el Camahueto, el Cuchivilu . . .) constituyen nuevas condensaciones que se integran a los sistemas míticos primitivos. A ellos se agregan otros seres menores que, como un polvo interestelar, cubren los grandes espacios míticos de la tierra, el agua y el aire.

Tanto en estos ámbitos mayores como en el perímetro más restringido de lo doméstico, los seres mitológicos desarrollan una acción que trasciende la capacidad de la mayoría de los humanos, a excepción de una cofradía especial compuesta por meicas, machis, curanderos y brujos. Estos últimos, en especial, a través de prácticas y rituales propios del arte, convocan en torno suyo a un subsistema mítico, integrado, entre otros y a distinto título, por el Caballo marino, el Coñipofñi, el ave Bauda, la Voladora, el Caleuche, la Fiura, el Invunche, el Piguchén, el Ruende, el Vilpofñi y algunos pájaros agoreros.

La multiplicidad de familias, sistemas y subsistemas míticos se agrupan de acuerdo a apariencias externas (antropomorfos, zoomorfos, ictiomorfos, ornitomorfos), se distribuyen por áreas míticas (agua, tierra, aire) y se vinculan al hombre de acuerdo a actitudes amenazantes o favorables. La suma de sus actividades dejan al descubierto las oposiciones fundamentales que se han entronizado en el mundo: Unidad/división; bien/mal. De una u otra manera, cada uno de los mitos ilustra la contradicción que pesa sobre el hombre en su percepción de la naturaleza, en su régimen familiar y social de vida, en su sujeción a los poderes que rigen el mundo, y en su práctica del culto. Con todo, un cierto equilibrio de las fuerzas en pugna y una cierta acomodación al ritmo que imponen los astros y la na-

turalidad estabilizan al hombre en un mundo que, de alguna manera, aparece como hecho a su medida. Sobre este mundo sobreviene un nuevo acontecimiento —la conquista española—, equivalente a la irrupción violenta de un cuerpo extraño dentro de un mecanismo delicado, con las inevitables consecuencias de desequilibrio y fractura del sistema.

g) La conquista española y el cristianismo

El conquistador ibero que viene a América llega armado de una doble coraza: las razones aristotélicas que autorizan una “guerra justa” de exterminio de los bárbaros (1) y los afanes apostólicos que buscan la erradicación de las supersticiones aberrantes que dificultan la expansión de la fe cristiana (2). Semejante andamiaje doctrinal, imperialista y dogmático por definición, se yuxtapone al elaborado por los aborígenes y busca su aniquilación como único modo de entronizarse en el mundo indiano. Pese a la resistencia tenaz que los naturales oponen a la invasión territorial e ideológica española (3), su sistema termina erosionándose.

Junto con surgir nuevos mitos —la Sirena, el Basilisco, el Caballero de lata, el Caleuche, la Ciudad de los Césares, el Hornohuinco—, productos del encuentro con el invasor, la vieja estructura mítica huilliche se disuelve en pequeños relatos desarticulados, perdiéndose la unidad del mito único de origen y la historia sagrada contenida en él.

Esta situación se agrava, posteriormente, con la llegada del traspasador Pargua/Chacao, la construcción de la carretera Chacao/Quellón, con el énfasis que los programas de educación dan a la per-

1) Cf. Juan Ginés de Sepúlveda, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México, F.C.E., 1941, pp. 81-85. Entre otros se esgrimen los siguientes argumentos: el derecho a someter por las armas a aquellos que por su condición natural están sujetos a la obediencia, y el principio de que lo perfecto debe reinar sobre lo imperfecto y lo excelente sobre lo contrario. Ver Laurette Séjourné, América Latina, antiguas culturas precolombinas. S. XX Edit. Madrid, 1980, p. 72.

2) Cf. Gerónimo de Bibar, Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile. Citado por Horacio Zapater, Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros. Edit. A. Bello, Stgo., 1978, p. 95. Ver Tb. P. Luis de Valdivia, Nueve sermones en lengua de Chile, en P. Félix de Augusta, Op. cit., pp. 213-217.

3) *Ibíd.*, p. 231.

cepción científica de la realidad, y con la invasión de la televisión. Todos estos elementos contribuyen a incorporar el archipiélago al territorio continental, pero simultáneamente significan un bombardeo despiadado de concepciones, usos y costumbres ajenos a la mentalidad isleña, con lo que la identidad cultural del chilote se desvirtúa.

Se crean así las condiciones para que la constelación mítica alcance otra temperatura crítica que hace "ardor" el sistema, lo desmembra y dispara en todas direcciones, reduciendo su fuerza gravitacional a una irradiación muy débil, aún perceptible. Es la situación que hoy prevalece en Chiloé, siendo posible que a niveles más profundos del inconsciente dicha irradiación sea mayor.

Se cierra, así, la larga crónica de los mitos de espacio de Chiloé. Ella nos ha permitido detectar tres niveles de lectura. El Primero, referido a la narración cruda de los acontecimientos mismos, da cuenta de la formación del núcleo astral (Sol, Luna, Mareupantü), de los astros acompañantes (Sirio, Lucero, Estrella personal), y de los mitos de segunda y tercera generación, surgidos luego del diluvio y de la conquista española respectivamente.

El segundo nivel de lectura nos entrega una historia sagrada, en la que se da cuenta del origen del mundo y del hombre, así como de los principales logros culturales (agricultura, pesca, sistema social basado en la unidad del pueblo y su división en fratrías de clanes totémicos de acuerdo al mito de las dos lunas).

El tercer nivel corresponde a la reconstitución del mito de origen (unidad del principio mítico/división en el tiempo histórico/unidad recuperada en la escatología futura). Este mito originante implica igualmente la revelación de la lucha eterna del bien y el mal, que tiene como escenario primero a la naturaleza misma, pero que, posteriormente, alcanza al corazón del hombre y a las instituciones religiosas, sociales y culturales que son el fruto de su presencia en el mundo.

Visto desde esta perspectiva, el "corpus myticum" de Chiloé adquiere una gran densidad de contenido, pues esconde el perfil más auténtico y original del hombre de Chiloé. Cualquier programa de desarrollo cultural de la zona debe, a nuestro juicio, tomar en cuenta las características del isleño, características que, según lo hemos visto, se esconden en el cuerpo de las narraciones míticas. Estas narraciones son vehículo de una historia sagrada, figura de la naturaleza conflictiva y contradictoria del hombre histórico y vestigio de una cultura que, partiendo de una venerable experiencia secular, cuaja en modos sociales determinados, en creencias, cultos y ritos. Si dichos programas de desarrollo de la zona no quieren caer en la aberración de la incompatibilidad de los proyectos históricos, que ignoran las condiciones desde las cuales parte el hombre de Chiloé, deben necesariamente reconocer la originalidad y valía de la cultura chilota y partir de ella como de un presupuesto irrenunciable.