

NARRACIONES MITICAS DE CHILOE

JAIME BLUME

PRESENTACION

La amplitud del universo mítico de Chiloé —seres, acciones, relatos, leyendas, ritos, costumbres, conjuros— es tal que se corre el peligro de dejar de lado aspectos importantes cada vez que se intente rescatar un mundo que, como el chilote, ha extraviado parte de su tradición cultural.

Por otro lado, el tiempo ha ido borrando paulatinamente, o transformando, los vestigios de dicha tradición, dejando, como saldo, relatos truncos y personajes en esbozo. Paralelamente, el impacto cultural de doble signo que los medios de comunicación o el turismo representan constituye una agresión que debilita la identidad del isleño, dependiente, en gran medida, de su folklore y de su mitología ancestrales.

El presente ensayo constituye un intento por reconstruir, en términos simples y genéricos, parte de ese mundo. La hipótesis manejada es que bajo argumentos de fábula corrupta y en los rasgos semidesvanecidos de pincoyas, millalobos y cuchivilus alienta una percepción del mungo —todavía válida— y se dibuja el perfil asombroso del pueblo que les dio existencia.

1. Los Mitos

El aislamiento de Chiloé y las hasta hace poco difíciles comunicaciones explican la conservación de un conjunto de relatos míticos cuya riqueza nadie cuestiona. Algunos de esos mitos son anteriores a la llegada de los españoles y podría corresponder a un "corpus" original, venerable y sagrado. En este rubro se incriben los relatos del diluvio, que explican el origen desmembrado de Chiloé y de sus islas como la resultante del combate entre Tentén-vilú, señora de la tierra y de la fecundidad, y Coicoi-vilú, la monstruosa culebra que gobierna las aguas. En este ciclo debe incluirse al "Cahuelche", hombre transformado en tonina, mamífero acuático parecido al delfín, que por orden del Millalobo oficia de secretario y sirviente de la machi Huenchur, administradora de tempestades y mareas.

A este conjunto prehispánico de narraciones podría quizás agregarse aquellas que apuntan a realidades típicamente huilliches. Es el caso del Vilpoñi, culebra que se alimenta de los tallos tiernos de las papas, y del Cuchivilu, monstruo mitad cerdo mitad culebra, que destroza los corrales de pesca y devora los peces allí encerrados.

Otros mitos, en cambio, surgen con ocasión de la llegada de los españoles y se relacionan con circunstancias propias de dicho acontecimiento. Se habla, por ejemplo, del "Caballero de lata", hombre vestido de armadura que, montado sobre un caballo negro, es capaz de adentrarse en un bosque cerrado y desaparecer en un instante. Es posible que el "caleuche" y los hombres y mujeres rubios que lo tripulan tengan alguna vinculación con las incursiones perpetradas por los corsarios holandeses a partir del 1600. Igualmente, es innegable el contagio que se percibe en mitos como los de la "Sirena" —o Serena— y su hermana, la "Pincoya", así como en el del barquero "Tempilcahue", reproducción del Caronte mítico de Atica.

Otros mitos protagonizados por animales —el "Camahueto", el Caballo marino, el perro "Ruende", la culebra "Puruquina" o la oveja "Calchona"—, por aves agoreras —el "Coo" o el "Chucáo"— y por los seres híbridos —el "Basilisco" o el "Raiquén"— conforman un conjunto que se inclinan a lo autóctono o al factor contagiante, no siendo siempre posible determinar lo original y lo adventicio.

Mención especial merecen los mitos del "Trauco", del "Imbunche" y de los Brujos, personajes que mantienen con los habitantes de campos y ciudades relaciones permanentes, y conforman con hombres y mujeres mitificados, con mamíferos, reptiles de rara condición, peces, aves e híbridos monstruosos, una galería de personajes de profunda significación humana.

2. Escombros y Residuos

La presentación sucinta de los mitos que hemos hecho deja una impresión similar a la que provoca un bazar en el que se exhiben artículos de distinta procedencia, que no tienen otra relación que la de estar expuestos en la misma vitrina.

Pero no sólo es cuestión de que se unan narraciones disparatadas. Se trata, además, de que dichos relatos revelan un estado precario de conservación. Cuando un mito queda reducido a unos pocos elementos, el factor estrictamente narrativo se desvanece, dando origen a episodios desarticulados e incongruentes. Es lo que ocurre, por ejemplo, con engendros como el "Raiquén", del cual sólo se sabe que es un brujo que asume la forma de pájaro, pero que eventualmente se presenta como híbrido de gato y gallo (A. Alvarez Sotomayor, 1947, 139). Otro tanto podría decirse del

“Lluhay”, del cual prácticamente nada se sabe más allá del nombre.

A excepción de algunos mitos que se apoyan en relatos bien trabados —el “Imbunche”, el “Trauco”, el Caleuche—, la gran mayoría opera como comparsa de un sainete sin argumento y sin protagonista que lleve adelante la acción. La heterogeneidad, la incongruencia, la falta de contexto y la irrelevancia de los episodios narrados son argumentos que se esgrimen en apoyo de la hipótesis que sostiene que los mitos, tal como hoy los conocemos, no serían otra cosa que los escombros de una demolición ideológica, situación que desalienta por anticipado cualquier intento de reconstrucción.

Distinta es la hipótesis que plantea el estudio dirigido por D. Héctor de Ruranges, Director de la Sede Ancud de la Universidad Austral (1975). Luego de analizar las respuestas recogidas en nueve escuelas de la Comuna de Ancud, la investigación concluye: “Los mitos, leyendas y supersticiones propios del ambiente de Chiloé distorsionan en una medida interesante —390/o— la interpretación científica de la realidad natural que persigue sistemáticamente la escuela básica” (De Ruranges, 1975, 70). Aunque caótico y desmembrado, el corpus myticum” de Chiloé pareciera tener, entonces, una gravitación superior a la que podría esperarse de un conjunto de relatos fragmentados.

Es esta fuerza de gravitación la que nos lleva a preguntarnos si detrás del caos no habrá un orden superior que otorgue a los mitos la fuerza que sus elementos parcelados no tienen. De ser así, podría pensarse que dichos mitos no son un haz circunstancial de unidades narrativas autónomas, sino cuerpos interrelacionados que se integran como un todo a una constelación o a un sistema míticos, lo que significa que existe un vínculo que impone orden a la colección (C. Lévi-Strauss, 1968, 24).

3. El Caos Ordenado

Cualquier intento de ordenamiento debe partir de los acontecimientos narrados por los mitos. Dichos planes narrativos entregan, como esquema básico, dos elementos: una geografía mítica —espacio o territorio donde se desenvuelven los mitos—, y un número considerable de personajes míticos que habitan esa geografía y desarrollan en ella su acción. Analizaremos estos elementos por separado, para ver, luego, las relaciones que entre dichos planos se establecen.

4. El Territorio Mítico

Las narraciones míticas hacen referencia a tres ámbitos: la tierra, el agua y el aire.

La tierra se construye en torno a un eje horizontal

(extensión) y a un eje vertical (profundidad), cuyos puntos extremos están dados por el mundo subterráneo y por las montañas.

Con el agua ocurre algo semejante. La misma distribución horizontal —mares, ríos y lagunas— supone la verticalidad complementaria de lo submarino y de la lluvia que cae de lo alto.

El tercer elemento —el aire— está cruzado por las mismas coordenadas: “Todos los pobladores de la aldea de Cucao saben que cuando el viento sopla en la parte baja de los acantilados, es la Huenchur, que les comunica la llegada del buen tiempo con el viento sur. Pero el mal tiempo y la tempestad reinarán, si la Huenchur sopla en las alturas de los cerros y su voz retumba confusa como gritando: cucao-cucao-cucao-culé” (B. Quintana Mancilla, 1965, 21-22).

El ámbito geográfico así determinado tiene la particularidad de ser permeable. Ello significa que entre base y cima del eje vertical no hay ruptura sino continuidad. Pero también significa que las fronteras entre tierra, agua y aire son porosas y dejan zonas de encuentro e intercambio. El agua se hace tierra en la playa y el pantano. El aire prolonga en altura la elevación de la montaña y deja paso a la lluvia que cae.

Se produce así, una secuencia de constantes que, combinadas, fijan el territorio del mito. En primer lugar, tenemos una distribución extensa del espacio: tierra, agua, aire. En segundo término, cada elemento se ubica indistintamente en la base o en la cima del eje vertical. Por último, la permeabilidad fusiona ambos aspectos, dando origen a un “continuum” fluido y simultáneo. Extensión, altura y encuentro son, entonces, las coordenadas de la geografía mítica y la reciprocidad de su acción está regulada por un criterio ordenador evidente.

5. El Habitante Mítico

El mundo que hemos descrito está poblado por seres míticos de variado género. Pese a ser casi imposible encontrar dos personajes iguales, cabe el recurso de establecer entre ellos ciertas simetrías en torno a las formas que asumen y al habitat que ocupan de preferencia. De acuerdo a ello, los personajes míticos pueden revestir forma humana, de animal, de pez, de pájaro, o juntar dos formas dispares en un solo ser:

Antropomorfos	Zoomorfos
Trauco	Camahueto
Fiura	Caballo marino
Llorona	Vaca marina
Condená	Trehuaco
Viuda	Ruende
Huenchur	Puyo
Huenchula	Calchona
Pincoya	Vilpoñi
Imbunche	Piriquina

Tempilcahue
Caballero de lata

Tetén-vilú
Coicoi-vilú
Manta (o cuero)
Carbúnculo
Lluhay
Coñipoñi

Ornitomorfos

Coo
Bauda
Chucao
Voladora
Niquihue
Ñaco

Ictiomorfos

Sirena
Cahuelche
(Pincoy)
(Pincoya)

Mixtos

Basilisco
Millalobo
Sirena
Pincoy
Pincoya (?)
Cuchivilu
Raiquén

Objetos

Pirimán
Caleuche
Ciudad de
los Césares
Cherrufe

La Sirena y la Pincoya se mueven con igual facilidad dentro o fuera del agua. El Caballo marino vive en el fondo del océano, pero al llamado de los Brujos sale a tierra y los lleva por los aires hasta el Caleuche.

Los personajes míticos pertenecen, entonces, a varios mundos, situación que se hace más patente aún en el caso de los seres mixtos —Basilisco, Millalobo, Pincoy, Cuchivilu— y en aquellos que se caracterizan por mudar de forma —Trauco, Calchona, Bauda—.

Lo dicho nos permite concluir que los seres mitológicos no están circunscritos a un habitat determinado —tierra, agua, aire—, sino que pueden circular con mayor o menor libertad por otros territorios de la geografía, tanto en el eje horizontal de la extensión como vertical de la profundidad. Esta misma transhumancia es lo que por otra parte, refuerza el carácter permeable de los ámbitos geográficos analizados anteriormente.

6. Los Planos Superpuestos

Para los efectos de mostrar las relaciones que se establecen entre la geografía y el habitante, el camino más corto es el de la superposición de planos. Resumiendo lo ya dicho, recordemos que el escenario geográfico presenta tres ámbitos: la tierra, el agua y el aire. Aunque distintos, la línea fronteriza que los separa es difusa, lo que da lugar a zonas de comunicación compartidas. En lo que al habitante de esa geografía se refiere, las características son muy similares. Según el criterio de distribución por áreas, podemos distinguir los entes míticos que residen en la tierra, los que viven en las aguas y los que vuelan por el aire. Pero al igual de lo que ocurre en el campo de la geografía, los seres mitológicos pueden traspasar las fronteras de su habitat natural.

Suponiendo ambos planos, saltan a la vista las coincidencias y analogías que los hermanan: distribución en tres áreas extensas y posibilidad de agruparse en torno a un eje vertical y capacidad de circular por ambos ejes sin mayor dificultad. Esta simetría revela una intencionalidad definida, inscrita en la estructura misma de los seres míticos. Como en las piezas de un rompecabezas, se trata de la “compulsión” que obliga a los objetos a unirse, atraídos por ciertos aspectos complementarios. Con ello, la dispersión inicial comienza a organizarse de acuerdo a un principio ordenador que les da forma. La arbitrariedad da paso a la necesidad y el sinsentido a la metáfora.

Pero no se trata sólo de demostrar la posibilidad de engarce de dos realidades. No basta que con los escombros hayamos levantado un escenario (geografía) y que sobre el proscenio circulen algunos actores (seres míticos). Se trata, sobre todo, de descifrar la obra que se está representando (la mitología chilota considerada como un todo coherente) y reconocer en ella al autor que la escribe, dirige y protagoniza (el hombre

En esta clasificación hemos dejado de lado a los Brujos y al Pehuechén, por las características especiales de unos y otros. Los primeros constituyen una entidad sociológica de origen precolombino y cuya existencia se extiende hasta hoy día. A lo largo de la historia han asumido rasgos contradictorios. Para unos son la encarnación del demonio. Para otros, se trata de católicos fervientes dotados de poderes especiales. Y de pronto asumen actitudes terribles como pueden convertirse en el “Tecón”, prototipo del ladrón simpático al que se le castiga hasta dejarlo medio muerto, pero luego se repone y vuelve a las andadas (De Rurange, Id., 27). El Pehuechén, por su parte, constituye el resumen de todos los animales conocidos, pero destacando el carácter degenerativo de dicha pluralidad.

Volviendo a la clasificación por formas, éstas suponen un habitat geográfico adecuado a cada una de ellas: la tierra, para los entes antropomorfos y zoomorfos; el mar y los lagos, para los ictiomorfos; el aire, para los ornitomorfos. Los relatos míticos, sin embargo, se sustraen a esta simplificación lógica. Es el caso del Trauco, que habitualmente vive en los bosques, pero incursiona también en los pantanos y se sumerge en el mar cuando intenta salvar a su hijo. La machi Huenchur, pese a ser humana, vive condenada a navegar toda su vida, sin jamás tocar tierra. La Huenchula pertenece a la tierra y al mar. Cosa parecida podría decirse del Camahueto y de la Vaca marina. El Trehuaco vive en el fondo del lago, pero sale a tierra firme y enamora a una bella muchacha. El Cahuelche es un hombre transformado en tonina. Una Bruja puede convertirse en ave Bauda (La Voladora).

de Chiloé). Desde esta perspectiva, la red formada por personajes, relaciones y acciones constituye un punto de partida válido para intentar la aventura.

7. Los Actores y sus Relaciones

Lo que define el perfil de un ente mítico es, fundamentalmente, la acción que realiza. Pero el sentido de dicha acción está condicionado por el contexto y circunstancias dentro de los cuales opera, y, sobre todo, por los actores que ejecutan dicha acción o sufren su impacto. En otras palabras, a través de las acciones ejercidas los entes míticos manifiestan la facultad que poseen de establecer una red de relaciones y es el ejercicio de esa facultad lo que les confiere su perfil característico.

Las relaciones que surgen entre los diversos personajes mitológicos pueden ordenarse conforme a un esquema simple y operativo:

Tipo de relación	Ejemplos
A) Pareja (Matrimonio o amantes)	Trauco/Fiura Hombre herido/Huenchur Millalobo/Huenchula Pincoy/Pincoya Trehuaco/doncella
B) Padre (madre)/Hijo	Huenchur/Huenchula

Huenchula/Pincoya
Condená/Fiura
Piruquina/gusanos

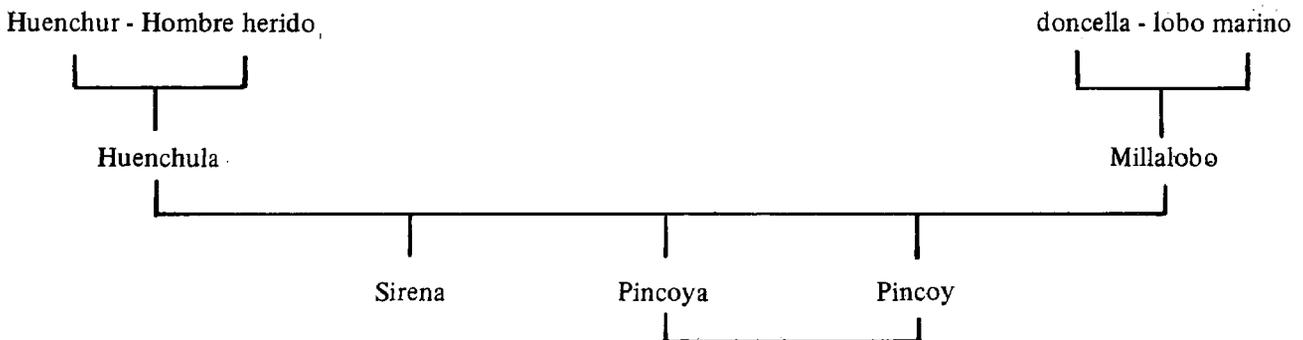
C) Amo/servidor

Huenchur/Cahuelche
Brujos/Imbunche
Brujos/Caballo marino

Con respecto al primer tipo de relación (Pareja), interesa destacar algunos rasgos que no analizaremos en profundidad, pero cuya mención es importante. Encabeza la lista de ejemplos la pareja formada por el Trauco y la Fiura. Representantes de la insaciada apetencia sexual, viven la contradicción de no tener descendencia por ser la Fiura estéril.

La unión entre la Huenchur y un desconocido a quien la machi cuida de sus heridas, da origen a una familia que se prolonga en la Huenchula, su hija, y en sus nietos la Sirena, la Pincoya y el Pincoy.

El matrimonio de la Huenchula con el Millalobo, híbrido de hombre y lobo marino, podría interpretarse como signo de una norma exogámica de matrimonio, por tratarse de seres de orígenes distintos. Queda configurado, así, un modelo abierto de familia, que incluye las alternativas de endogamia, exogamia e incesto sororal:



La muestra, que es sólo eso y no agota el número de casos conocidos, tiene la virtud de resumir las alternativas matrimoniales (incesto, endogamia, exogamia) y las consecuencias de la unión en la pareja (esterilidad y fertilidad). Estas alternativas se presentan en términos de oposiciones, circunstancia que interesa para el desarrollo posterior de este análisis.

En lo que se refiere al segundo tipo de relación (Padre/Hijo), sólo anotamos las oposiciones de procreación por vía de comercio sexual (Huenchula, Pincoya, Fiura) o por partenogénesis (Piruquina).

Por último, la relación Amo/Servidor daría pie a una clasificación jerárquica, lo que constituye otro

modo de ordenamiento del universo mítico sobre la base de contrarios.

En los tres modelos anotados es posible detectar formas distintas de oposiciones, situación que se desprende no tanto del análisis por separado de cada mito cuanto del estudio de su globalidad. A la luz de lo dicho, un fenómeno de bestialidad, como es la unión del perro Trehuaco con la doncella que lo mimaba, alcanza su verdadero sentido cuando se lo coteja con otra unión de signo contrario (Trauco/Fiura). Es por comparación con sus homólogos que las cosas dimensionan su propia estatura.

Como vemos, los tipos de relación que hemos pre-

sentado están calcados de los que se dan en la sociedad humana, pero su ordenamiento dentro de un esquema permite detectar su carácter tensionado y dialéctico, hecho que le da al conjunto de los relatos míticos y a cada mito en particular una densidad mayor de significación.

8. La Acción Mítica

En último término, las acciones míticas están todas referidas a los seres humanos o a sus bienes. En este sentido, podemos hablar de los mitos como de entes domésticos. El mito del diluvio, por ejemplo, que cuenta la lucha entre Tentén-vilú (Señor de la tierra) y Coicoi-vilú (Señor del mar) tiene como objeto la salvación o perdición del hombre. Transformado este último en tonina (delfín) —mito del Cahuelche—, avisa con sus saltos sobre las olas la posibilidad de una buena pesca.

El Trauco seduce doncellas. Siguiendo las huellas de la Condená, su madre, la Fiura hace otro tanto con los varones que encuentra solos en el campo. La Pincoya es la responsable de la suerte favorable o adversa en las faenas de pesca y mariscada. La Manta (o Cuero) ahoga a los incautos. Vilpoñi, culebra de la papa, destroza las cosechas de los campesinos. La Piruquina mata con su mirada a los hombres que alcanza a ver cuando emerge de la tierra. La oveja “Calchona” come lo que le dan los que saben que “es gente”

La raspadura del cacho de Camahueto es base de poderosos remedios para los humanos. El Coo y el Chucaco anuncian con sus cantos acontecimientos o desgracias. El Cuchivilu destroza los corrales marinos de los pescadores. El Carbúnculo revela a los hombres la presencia de tesoros escondidos.

El Niquihue, pájaro pequeño con alas de cóndor, se roba las criaturas menores de un año. El Imbunche se alimenta de niños chicos. El Caleuche está tripulado por Brujos y por muertos en naufragios.

En síntesis, la acción de los seres mitológicos tienen al hombre como objetivo final, sea a título de augurio, de amenaza, de daño en su persona o en sus bienes, de bienandanza, remedio o salvación. Anotemos de paso que es este mismo hombre, objeto de la acción de los seres míticos, el que les ha dado vida.

El universo mítico goza de identidad y autonomía, pero el ámbito de su acción coincide con el del hombre. Esta coincidencia es causa de fricciones permanentes y explica el clima de tensión que se crea cada vez que ambos mundos entran en contacto. Los fenómenos de la naturaleza, las cosechas del campo o del mar, las relaciones interpersonales, la salud o la enfermedad, la riqueza o la pobreza, la vida o la muerte son, al mismo tiempo, problemas del hombre y objetivos del accionar mítico. Imposible que en estas circunstancias no se produzca una zona de roces y conflictos. Cada mundo reclama lo suyo y exige del

contrario la aceptación de sus postulados. El forcejeo consiguiente no hace sino consolidar la estructura de oposición dialéctica que rige las relaciones del mundo de los hombres con el mundo de los mitos, similar a la que se da en los ejes geografía/ habitante, amante/amada, paternidad/filiación y dominio/sujeción, ya analizados.

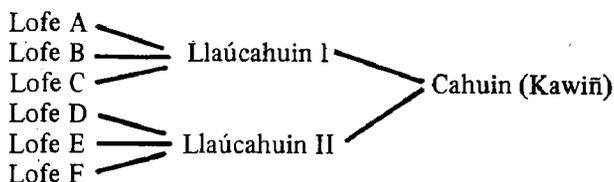
9. El Hombre en Sociedad

El “corpus myticum” al cual nos hemos referido en varias oportunidades no es una creación del presente o del pasado inmediato. Sus raíces alcanzan hasta mucho antes de la llegada de los españoles a estas tierras y se entrelazan con las estructuras de vida social de los primeros habitantes de las islas, los indios huilliches, pueblo relacionado con los mapuches, los indios cuncos, y quizás los chonos del sur, asentados en las islas.

Generalizando, se trata de una población ágrafa que, identificada casi con la naturaleza en la cual está inmersa, elabora un modelo de vida en sociedad, inventa los gestos sociales y religiosos consecuentes con dicho modelo (ritos) y da forma a un sistema organizado de pensamientos, ideologías y creencias que, por vía de tradición y por registro de viejos cronistas y viajeros, alcanza en forma residual hasta nosotros.

De los elementos señalados interesa destacar algunos aspectos de la vida social huilliche, en atención al impacto que tienen en el origen y desarrollo del pensamiento mítico.

Para los huilliches, el territorio habitado, la organización político-social y las creencias religiosas se estructuran en torno al eje unidad/dualidad. La base de todo el sistema radica en un territorio extenso comunitario (Lebo), poblado por el conjunto de los clanes (Cahuin). Este conjunto se divide en dos mitades (Llaúcahuin), cada una de las cuales está compuesta por familias totémicas (Lofes, en mapuche). Reducida a esquema, la situación es la siguiente:



La unidad ideal, expresada en la suma de todos los clanes y en la posesión pacífica de la tierra común, se opone a la realidad cotidiana. En los hechos, lo que prima es la división (Llaúcahuin) y no es raro que las dos facciones del pueblo lleguen incluso a la guerra. La unidad anhelada y la dualidad experimentada entran en conflicto, generando la necesidad de restablecer, aunque sea en forma circunstancial, dicha unión. Ello se logra mediante una fórmula o rito social, con-

sistente en fijar un lugar ("rewe" o "lepün") al cual convergen ambas parcialidades. Zanzan allí sus diferencias, conciertan los matrimonios, mercan sus productos y celebran la reconciliación con una fiesta que dura varios días.

El lugar designado para efectuar la reunión de los clanes queda señalado con un totem, que recibe el mismo nombre de "rewe" con que se conoce el sitio de encuentro, signo religioso del acontecimiento social que se está desarrollando (H. Zapater, 1978, 90 ss.). El totem se convierte, así, en un símbolo denso de sentido. En el "rewe" la geografía extensa y la familia dividida en parcialidades se funden en una sola realidad, con lo que las oposiciones dialécticas se resuelven en la congruencia de la unidad.

10. El Hombre que fabrica mitos: una hipótesis

La experiencia social de quizás cuántas generaciones, la observación aguda de todos los elementos que la integran, el registro ordenado y la clasificación de los mismos en torno a una estructura lógica y operativa son fases de un largo proceso que desemboca en un modelo de sociedad determinado, que es el de los huiliches. Dicho modelo comporta una concepción del mundo derivada de la experiencia de la dualidad de la cual hablábamos más arriba, y de la búsqueda de la unidad anhelada.

La percepción de la dualidad existente en la naturaleza y en el seno de la comunidad de la cual se forma parte plantea la necesidad de conocer la causa del fenómeno, no en un nivel de abstracción —imposible en el seno de una sociedad primitiva— pero sí en el nivel de la percepción, de la imaginación y de la intuición sensible (C. Lévi-Strauss, 1970, 27-36).

Las analogías y paralelismos que se pueden establecer entre la naturaleza y la sociedad postulan para ambos una causa común, causa que por estar fuera del alcance de la percepción objetiva directa, sólo admite una representación simbólica. Estos símbolos son elaborados con recurso a los materiales que ofrece la naturaleza y la sociedad. La naturaleza entrega una geografía extensa (tierra, agua y aire), profunda (hondura y cima) y relacionada (permeabilidad en los ámbitos de los ejes horizontal y vertical). Se incluye en lo dicho la flora y la fauna correspondientes. Por su parte, la sociedad proporciona modelos de organización comunitaria, divisiones en parcialidades (Llaúcahuin) y ritos que fundan la unidad superior del pueblo (Cahuin, rewe).

La suma de los elementos arriba mencionados constituye un depósito de materiales a los cuales el indígena echa mano para decir —y decirse— la dualidad que experimenta diariamente y la unidad que ocasionalmente vivencia en el rito. Es justamente en este momento cuando los elementos domésticos y naturales muestran las afinidades que tienen con las

estructuras psicosociales del aborígen. Descubiertas las simetrías que organizan el mundo natural y el de la sociedad de acuerdo a un orden analógicamente similar, los materiales naturales son asumidos para "ilustrar" la realidad sociológica (familias totémicas) y para "significar", en atención a su capacidad de desplazamiento referencial, las más altas intuiciones del espíritu. Como consecuencia de ello, la naturaleza, la sociedad y la espiritualidad animista del huiliche se unen en un caudal que desemboca en los relatos míticos. La peripecia vital del indígena de Chiloé cuaja en un modelo de sociedad, se sacraliza en un rito y se expresa en los mitos.

En síntesis, el hombre que vive la experiencia de la comunidad elabora un sistema social que se reproduce primeramente en un rito socio-religioso y, luego, en un corpus de narraciones míticas. Con palabras de Lévi-Strauss: "el pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados. . . con los escombros de un antiguo discurso social" (Ibid., 42).

11. Proceso de una historia

Lo visto hasta el momento corresponde más a un proceso que a una historia con fechas y ordenaciones calendáricas. Obviamente, este proceso se gesta en el tiempo —para el caso de los aborígenes de Chiloé se habla de 4.000 años—, pero su ritmo no sigue el compás de la historia occidental. Por otra parte, la identificación del hombre con la naturaleza en la cual está inserto despoja de sentido hablar de un año determinado cuando lo que está en juego son grandes ciclos.

Desde otro punto de vista, la escasez de monumentos arqueológicos relativiza lo apodíctico de ciertas afirmaciones y afianza, en cambio, la conveniencia de visualizar la secuencia de fenómenos como un proceso que se inicia en un "illo tempore" mítico y llega hasta nuestros días en los residuos de un repertorio narrativo fragmentado.

La última observación. El esquema que presentamos es sólo eso. No pretende otra cosa que reducir la riqueza y complejidad de los procesos en juego a ciertas líneas básicas.

Entrando en materia, debemos decir que la hipótesis que anima este trabajo es que el "corpus myticum" es el punto terminal de un movimiento que se inicia en el individuo que se identifica con la naturaleza, vive en una familia, se prolonga en un modelo social formalizado en un rito y se expresa en un texto mítico. Experiencia, conciencia y expresión son los hitos que señalan la marcha de este proceso único y continuado.

Así planteada, la hipótesis se sustenta en dos modelos teóricos: uno que mira al "quid" de los relatos míticos, y otro que visualiza el "quomodo" de dichos relatos. Presentaremos ambos modelos en los térmi-

nos más sintéticos posibles con el fin de no enturbiar la visión de conjunto que nos interesa destacar.

El modelo “quid” considera los ejes Naturaleza/Sociedad/Mitología.

El eje “Naturaleza” incluye:

- Geografía: tierra, agua, aire.
- Fauna: animales, peces, aves.

El eje “Sociedad considera:

- Familia totémica, que toma el nombre de animales, peces y aves.
- Pueblo: el grupo humano se organiza en unidades cada vez más complejas: familias (Lofes), parcialidades (Llaúcahuin), Comunidad (Cahuin).

El eje “mitología apunta a dos planos:

- Geografía mítica: territorio demarcado por la actividad de los seres míticos (tierra, agua, aire).
- Habitantes míticos: personajes que constituyen una réplica, con características propias, de los hombres, animales, peces y aves que pueblan el mundo.

Los tres ejes que hemos señalado son simétricos y están regidos por una ley de equivalencia que los homologa. Esta simetría se hace más patente al superponer los respectivos planos:

Geografía real	Tierra	Agua	Aire
Geografía mítica	Tierra mítica	Agua mítica	Aire mítico
Fauna real	Animales	Peces	Pájaros
Fauna mítica	Seres zoomorfos	Seres ictiomorfos	Seres ornitomorfos
Familia totémica	Clan animal	Clan pez	Clan ave

En esta superposición hemos considerado sólo la dimensión horizontal (extensión). La dimensión vertical (altura/hondura) opera de un modo similar y entrega las mismas constantes, incorporando, naturalmente, los matices propios de cada realidad. En el caso de la geografía —real y mítica—, la línea vertical está determinada por la altura y profundidad. El ámbito de la fauna se organiza de acuerdo a ubicaciones en el espacio (peces en el océano, animales en la tierra, aves en el cielo). Para la familia totémica, dicha dimensión estaría dada por una jerarquización de los grupos familiares de acuerdo, en parte, a la situación económica, y, sobre todo, a los linajes cacicales y al comportamiento en la guerra. La familia mítica, por su parte, establecería sus distintos rangos sobre la base de relaciones hombre/mujer, paternidad/filiación y dominación/acatamiento.

Queda por explicitar el factor “fluidez”, que des-

cribimos como la facultad que tiene la geografía y el ente mítico para pasar de un estrato a otro, en ambos dos ejes vertical y horizontal.

La fluidez de la geografía, real y mítica, está dada por la capilaridad que vincula a un ámbito con los otros. Ejemplo de ello es la tierra, que se hace agua en las playas y en las ciénagas, y que tan pronto es caverna subterránea como cima de cordillera.

Por su parte, la fluidez en el ámbito de la familia deriva de los sistemas de matrimonio, que permiten la transferencia de un clan a otro y el acceso a un nivel jerárquico distinto.

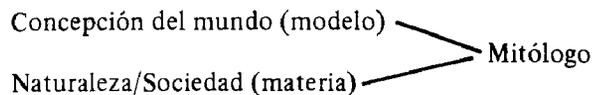
Cuando la dimensión social está constituida por el pueblo considerado como un todo, el tránsito horizontal del “Lofe” al “Cahuin”, y el paso, en el eje vertical, de lo simple a lo complejo, están asegurados por los ritos sociales.

En lo que al ente mítico se refiere, la fluidez está dada por la pluralidad de ámbitos que puede recorrer, la capacidad de transformación que tiene y el hibridismo que lo caracteriza.

Los diversos estamentos naturales, sociales y míticos que hemos reseñado, así como su estructuración en torno a un eje horizontal y otro vertical, y la fluidez de tránsito ya descrito son, todos ellos, elementos tributarios de una misma realidad fundamental: la “Sociedad” y el “rito social” que la representa. Sociedad y rito constituyen el máximo logro de una cultura fundada en la relación comunitaria. Es en el paso de lo múltiple a lo uno (Llaúcahui/Cahuin), de lo simple a lo complejo (familia/clan), de la división a la comunión (parcialidades/pueblo), de lo opuesto a lo conciliado (Geografía-Habitante/Rewe) y de lo real a lo ideal (historia/escatología), es allí, repetimos, donde naturaleza, población, comunidad, rito social, creencias religiosas y expresiones narrativas míticas encuentran su sustento más firme y su culminación más lograda.

En los párrafos que anteceden hemos analizado el modelo “quod” en el que se basa el relato mítico. De acuerdo a lo dicho, los mitos serían la expresión simbólica de la conciencia que el pueblo toma de la naturaleza (geografía, flora y fauna) y del modelo de sociedad que poco a poco ha ido elaborando (Familia totémica, Llaúcahuin, Cahuin). Corresponde, ahora, que nos detengamos en el modelo “quomodo”, modelo que apunta no tanto al contenido ideológico de los mitos cuanto al modo como pudieron surgir.

Dicho modelo entroniza al hombre chilote que fabrica mitos como un ser mediador entre el polo naturaleza/sociedad y el polo concepción-del-mundo:



Desde el punto de vista de la precedencia en el

tiempo, ciertamente el eje Naturaleza/Sociedad es anterior al eje concepción-del-mundo. No se trata, sin embargo, de dos entidades opuestas, pues están vinculadas por un nexo causal que las relaciona íntimamente.

En efecto, el hombre vive inmerso en una naturaleza que por definición es extensa, profunda, habitada, relacionada e interactuada. La experiencia de vivir identificado con esta naturaleza lleva al Huilliche, a través de pruebas y enmiendas, a diseñar un modo de convivencia social estructurado de acuerdo al modelo ya conocido de Lofes, Llaúcahuin y Cahuin. Entre ambos estratos —el natural y el social— se establece un tipo de asociación que por sus características (familias totémicas, ritos sociales) indica hasta qué punto el hombre se acomoda a la naturaleza y se asimila a ella.

Este peritaje existencial deja, como depósito acumulado a lo largo de generaciones, la base ideológica de la cultura huilliche: su concepción modélica del mundo, concepción que enjuicia cualquier experiencia y la reformula ciñéndose a los postulados del modelo.

La concepción del mundo, convertida en modelo de acción y de la estructura social adoptada, depende de los datos entregados por la percepción sensible de la naturaleza. Ello implica un hecho fundamental para explicar la elaboración de los mitos: cada vez que el modelo debe ser representado se echa mano, no a abstracciones lógicas, sino a aquellas percepciones que la experiencia acumula (ámbitos geográficos, fauna conocida, estructuras sociales). Con estos materiales se codifica un lenguaje absolutamente único —el lenguaje del mito— que transforma las referencias concretas en signos de otras realidades superiores. En esta línea, la mejor forma para representar un mundo dividido en dos mitades que busca reintegrarse a la unidad —las parcialidades del pueblo Huilliche que se funden en la unidad del Cahuin— es, quizás, la del Basilisco, híbrido de gato y reptil, o la de una Pincoya, mujer de agua. El indígena fabricante de mitos toma la realidad, la transforma en signo y representa, a través suyo, la concepción de mundo que ha ido elaborando a través de un peritaje existencial, prolongado, consciente y crítico.

12. Lo que dicen los Mitos.

Se ha montado el escenario (geografía del mito), se ha escogido el elenco de actores (personajes míticos) y se ha representado la obra (relatos míticos). Sabemos que dichos relatos son un reflejo de la naturaleza en la que se incrusta el Huilliche y una expresión del modelo social que ha adoptado. Sólo resta interpretar la obra y dejar al descubierto su sentido más profundo. Dejando para mejor oportunidad las pruebas que podrían esgrimirse, nos limitaremos a formular una hipótesis, que nos parece coherente con lo que hasta aquí se ha expuesto.

La naturaleza y el modelo social constituyen los materiales que el Huilliche utiliza para expresar su concepción del mundo. Esta formulación no es de carácter racional abstracto, sino narrativo concreto (relato mítico). Concentrándonos en estos relatos, su lectura entrega, en un primer nivel, fábulas y argumentos: el Trauco seduce doncellas, el Imbunche sirve a los Brujos y el Caleuche navega por los canales del archipiélago.

El segundo nivel de lectura permite adentrarse en el modo de vida de la sociedad huilliche. Cuando hablamos de las oposiciones polares mundo real/mundo mítico, endogamia/exogamia, fertilidad/esterilidad, paternidad/filiación, sostuvimos que dicha oposición no era sino la expresión de la dicotomía latente en el pensamiento Huilliche. Pero esta dualidad no es, a su vez, sino la formulación de otra oposición dialéctica, derivada de un modelo de sociedad centrado en la división en parcialidades (Llaúcahuin). El proceso señalado muestra la adaptación del hombre a un orden polar del mundo reconocido como divino (Ad. E. Jensen, 1975, 172).

Lo dicho, aunque importante, no agota la riqueza contenida en los relatos míticos. Avanzando un paso más, nos encontramos con una tercera lectura posible, que sería la siguiente. Cada relato mítico evoluciona de un modo que le es propio: origen, desarrollo, mutaciones, variantes, decadencia, recuerdo y muerte. Esta historia se conjuga con la de los otros mitos, configurando con ello una constelación. Dentro de este sistema orgánico, el conjunto de los mitos opera del mismo modo que operan los cuerpos celestes al interior del Universo, en cuyo seno una explosión anti-quisima habría desencadenado la atomización de la materia primera y su dispersión en cuerpos cada vez más alejados de un punto central. En el caso de los mitos, la historia individual y conjunta postula un “punto de huida”, que puede ser determinado invirtiendo las trayectorias de cada uno de los relatos. Dicho punto de partida, inexistente en la actualidad pero recuperable por proyección regresiva, sería un mito originante, primero y único en sus inicios, pero múltiple y disperso en los tiempos que siguieron. La fragmentación que hoy se percibe —con las homologías, paralelismo y simetrías que en su momento señalamos— testimonia la existencia previa de ese mito original, que contendría en sí la potencialidad narrativa de todos los mitos derivados.

Este mito primitivo, ubicado en el límite justo entre el tiempo primordial y los tiempos históricos (Ibid., 123), vendría a ser como el Canon de un Libro Sagrado, que cada mito reproduce con infinitas variables argumentales, pero conservando la invariante de la confrontación dialéctica de dos polos opuestos. La historia sagrada narrada por este mito primero no sería otra que la unidad de origen transformada en dualidad por obra y gracia de un acontecimiento des-

conocido. La dispersión y fragmentarismo de los relatos mitológicos acusan a todo nivel —social, ritual y narrativo— dicha dualidad, que sería la forma modélica y arquetípica de todo lo existente. Estas parcialidades estarían postulando la unidad de origen, que el mito recuerda con nostalgia como pérdida en los comienzos de la historia y que presiente como necesaria al final de los tiempos.

La formulación esquemática de este tercer modo de lectura nos entrega, entonces, un polo arqueológico (el mito original), un ecuador de diámetro histórico (conjunto fragmentario de relatos míticos) y un polo escatológico (la unidad recuperada).

En esta síntesis interpretativa hemos dejado de lado dos aspectos: la flora —real y mítica— y el cielo

y sus estrellas. Esta omisión es voluntaria y obedece al deseo de contar con mayores antecedentes antes de incorporarlos al cuerpo del análisis que hemos planteado.

Completamos, así, la presentación del “corpus myticum” de Chiloé y ofrecemos un modelo de interpretación que estimamos válido. Se trata de un planteamiento hipotético, pero las bases sobre las cuales se asienta son firmes. El análisis hermenéutico que hemos escogido hace posible pasar, en forma coherente y fluida, desde el dato concreto (geografía, fauna, organización familiar, social y ritual) al relato mítico, considerado como expresión de dicho orden, como recuerdo residual de una remota historia sagrada y como anuncio esperanzado de una plenitud futura.

BIBLIOGRAFIA

- AZOCAR, Pedro Rubén: Chiloé, presencia vida de los seres míticos. Su efecto sociológico en las comunidades. En “Antropología” Boletín de la Universidad de Chile, Nos. 74, 75, 76. 1967.
- ALVAREZ SOTOMAYOR, Agustín: Vocablos y modismos del lenguaje de Chiloé. En AUCH, Nos. 65 y 66. Stgo., 1949.
- BARRIENTOS, Pedro J.: Historia de Chiloé. Ancud, 1949.
- CASSIRER, Ernst: El mito del estado. F.C.E., México, 1947.
- CAVADA, Fco. J.: Chiloé y los chilotes. En Revista Chilena de Historia y Geografía, Nos. 7-13. 1912-1914.
- CONTRERAS, Constantino: Estudio lingüístico-folklorico de Chiloé. Boletín de Filología, Instituto de Filología de la Universidad de Chile. Edit. Universitaria, S.A. Stgo., 1966.
- FRAZER, J. G.: El totemismo. Edit. Kier, Bs. As., 1946.
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar: Cosmogonía y mitología indígena americana. Edit. Kier, Bs. As., 1980.
- JENSEN, Ad. E.: Mito y culto entre los pueblos primitivos. F.C.E. México, 1975.
- JOLLES, André: Las formas simples. Edit. Universitaria, Stgo. 1972.
- KRAPPE, Alexander H.: La Genèse des mythes. Payot, Paris, 1952.
- LATCHAM, Ricardo: La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. Stgo., 1924.
- LEVI-STRAUSS, Claude: El pensamiento salvaje. F.C.E., México, 1977.
- Antropología cultural. Edit. Universitaria de Bs. As., 1980.
- MEDINA, José Toribio: Los aborígenes de Chile. Imp. Universitaria, Stgo., 1952.
- MOLINA, Evaristo: Mitología chilota. En AUCH N. 79. Edit. Universitaria, Stgo., 1950.
- PLATH, Oreste: Folklore chileno. Edic. Pla-Tur, Stgo., 1962.
- TANGOL, Nicasio: Diccionario etimológico chilote. Edit. Nascimento, Stgo., 1976.
- VICUÑA CIFUENTES, Julio: Mitos y supersticiones. Edit. Nascimento, Stgo., 1947.
- ZAPATER, Horacio: Aborígenes chilenos a través de crónicas y viajeros. Edit. Andrés Bello, Stgo., 1978.

