



Convergencia. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1405-1435

revistaconvergencia@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Mansilla Torres, Sergio

Mutaciones culturales de Chiloé: los mitos y las leyendas en la modernidad neoliberal isleña
Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 16, núm. 51, septiembre-diciembre, 2009, pp. 271-
299

Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10511163011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Mutaciones culturales de Chiloé: los mitos y las leyendas en la modernidad neoliberal isleña

Sergio Mansilla Torres

Universidad de Los Lagos, Chile / smansill@ulagos.cl

Abstract: The conflict between cultural tradition and modernity on the islands of Chiloé, Chile, intensified at the beginning of the decade of 1980, when Chiloé became a centre of aquaculture production for large-scale export, it renews, in the early XXI Century, the foundational myth of the islands: Ten-Ten Vilú, the serpent of the land, who defends humans, and Cai-Cai Vilú, the serpent of the seas, who wishes to exterminate them. Chiloé finds itself, if not in a refoundational stage, in one of profound mutations in its identity; a stage in which, once again, as in mythological origins, apparently irreconcilable forces are confronted, tensioning the chilote ways of being, living and dreaming.

Key words: Chiloé mythology, island modernity, cultural mutation, chilote identity.

Resumen: El conflicto entre tradición y modernidad cultural de las islas de Chiloé, Chile, agudizado a partir de la década de 1980 cuando Chiloé se convierte en un centro de producción acuícola para la exportación a gran escala, revive, en los umbrales del siglo XXI, el mito fundacional de las islas: Ten-ten Vilú, la serpiente de la tierra que defiende a los humanos, y Cai-cai Vilú, la serpiente del agua que quiere exterminarlos. Chiloé se halla en una etapa si no refundacional sí de profundas mutaciones de su identidad, etapa en la que, nuevamente, como en los orígenes mitológicos, se enfrentan fuerzas, al parecer irreconciliables, que tensionan el modo de ser, de habitar y de soñar de los chilotes.

Palabras clave: mitología de Chiloé, modernidad isleña, mutación cultural, identidad chilota.

Introducción¹

¿Qué se puede hacer cuando la industria exportadora de productos naturales irrumpen en un territorio y en una sociedad que por siglos ha sido básicamente rural, con una economía de autosubsistencia, casi desmonetarizada, fundada en el trueque, y con una población que no ha sido educada para operar con ventaja en el campo de las relaciones capitalistas de producción y consumo? ¿Qué ocurre si, además, tal irrupción acontece en un territorio que, por el hecho de ser insular y tener una historia de aislamiento (y de abandono), posee un potente capital cultural propio, acumulado por cinco siglos, que ordena y da sentido al vivir cotidiano en sus más diversas facetas, capital que no necesariamente sintoniza con las urgencias y exigencias de la industria? Hablo de Chiloé, un archipiélago cuyos canales desde hace ya 30 años se han venido convirtiendo en vastas granjas marinas en las que se crían millones de salmones en cautiverio.²

Tales centros de cultivo acuícola no sólo han cambiado el paisaje marino, sino que han sido determinantes en la modificación de la estructura social de las islas: la proletarización del campesinado, de hombres y mujeres, avanza a pasos agigantados. Algunos de los poblados costeros que, desde los tiempos coloniales, no pasaban de ser poco más que pequeñas aldeas construidas en torno a una vieja iglesia de madera,

¹ Este trabajo es uno de los resultados de la ejecución del Proyecto Fondecyt 1050623, financiado por el Fondo de Ciencia y Tecnología de Chile.

² Chiloé es un archipiélago al sur de Chile, entre los paralelos 41° y 44° de latitud sur. Está compuesto por la Isla Grande, segunda en tamaño de Chile después de Tierra del Fuego, y una treintena de islas menores ubicadas en el mar interior, al oriente de la Isla Grande, a excepción de la isla Quilán y Yecouma y algunos islotes que se hallan al sur de la isla mayor. El archipiélago tiene una población total aproximada de 154,766 habitantes, y una superficie de 9.181 km². Las primeras experiencias de salmonicultura para exportación comienzan en Chiloé en 1975, en la localidad de Curaco de Vélez. Cinco años más tarde se masifica la industria acuícola tras el arribo de empresas transnacionales de capitales noruegos principalmente. Durante 2008 la salmonicultura en las islas se ha visto duramente afectada por la presencia de un virus letal para los salmones en cautiverio que les provoca una anemia infecciosa (virus ISA, por sus siglas en inglés, considerado por algunos como el SIDA de los salmones cultivados). Por esto mismo, la industria acuícola en Chiloé ha ido migrando cada vez más hacia el cultivo de mitílidos.

con inusitada rapidez se han convertido en centros urbanos industriales o de servicios; ciudades, todavía pequeñas, pero que ya albergan los beneficios y problemas de cualquier modernidad urbana, derivados de un veloz proceso de industrialización de recursos aportados por una naturaleza crecientemente intervenida y de una muy poco regulada mercantilización de los servicios, hasta de los más básicos como el agua, la salud, la educación.

El hecho es que el modo de producción capitalista se ha instalado en Chiloé, como se diría en jerga marinera tradicional, a toda vela. El primer efecto visible ha sido la casi desaparición de la agricultura familiar y la pérdida casi completa de la autonomía alimentaria de la que Chiloé gozó desde los tiempos prehispánicos hasta pasada la mitad del siglo XX.³ Pero si Chiloé dispuso de alimentos autoproducidos y/o recolectados en los generosos mares y bosques insulares, nunca, sino hasta años recientes, su población dispuso de dinero y de crédito suficiente para ingresar a la modernidad por la vía del consumo masivo de productos manufacturados y del endeudamiento con la banca y las multitiendas. La escasez de circulante fue por mucho tiempo un factor que hizo de Chiloé una tierra en la que sus habitantes se vieron obligados a generar un sistema de transacciones fundado en el intercambio de bienes y servicios y, sobre todo, a construir un sistema de vida en función de las posibilidades que les ofrecía la naturaleza, a través de la pequeña agricultura familiar (realizada con viejas técnicas heredadas de la colonia española), de la pesca y

³ Hasta la década de 1960, los productos alimenticios, de origen industrial, que se compraban en almacenes y emporios eran relativamente pocos: sal, azúcar, algunas legumbres y cereales envasados (arroz, por ejemplo) que no se producían en Chiloé, café, café de higo, café malta, algunas frutas de climas templados, frutas en conserva, harina de trigo (sólo la que la producción local de trigo no alcanzaba a abastecer), ají, pimiento morrón seco en polvo (pimentón), aceite comestible (sólo cuando faltaba manteca de cerdo), leche en polvo, queso, mantequilla. Las papas, la carne (de res, de cerdo, de oveja, de aves), los peces y mariscos, las algas comestibles, la mayor parte de la harina, algunas frutas como manzanas, ciruelas, peras y el grueso de los productos de chacinería se obtenía por autoproducción y/o recolección familiar. Si bien las familias urbanas dependían más para su alimentación de los almacenes y emporios, su dependencia rara vez era total, pues solían tener huertas en sus casas, pequeños corrales de aves domésticas, y parientes en el campo que los abastecían de papas y de carne provenientes de animales mayores.

extracción artesanal de mariscos, de un relativo desarrollo de la artesanía en lana y fibras naturales (trabajo este último esencialmente femenino).

Hoy las cosas son distintas. Pero ¿qué tanto? ¿Sería la hora de rechazar frontalmente el modo de producción capitalista neoliberal y defender, en cambio, el modo de vida antiguo, que muchos ven más en armonía con la naturaleza, más respetuoso de la vida familiar, del vecindario, de la moral y las costumbres heredadas de los mayores? ¿Era en realidad ese mundo mejor que el de la industria, ahora cuando los jóvenes, aun ganando el salario mínimo, pueden acceder a tecnología doméstica, a las comunicaciones con teléfonos móviles, escuchar música en reproductores MP3, en fin, acceder a los placeres varios que ofrece la sociedad de consumo? ¿Es esto el fin irreversible de una cultura de base rural como la chilota? Creemos que no. Si bien es cierto que cada vez son más quienes ya no participan del antiguo modo de producción no industrial y de sus rituales (religiosos y profanos), también es verdad que la tradición se ha ido reacomodando a los nuevos tiempos, ocupando lugares que la visibilizan como prácticas culturales especializadas en la modernidad (ocupando, por ejemplo, el campo estético).

Tal es el caso de la mitología chilota. Tratándose de una práctica discursiva cuyos orígenes se pierden en una especie de tiempo original, primitivo, anterior, sin duda, al del capitalismo contemporáneo ¿por qué ésta no ha desaparecido? ¿Qué la sostiene en un momento de la historia cuando pareciera que estos relatos son, a lo más, residuos de una época ya desaparecida? Las notas que siguen proponen una respuesta que, espero, contribuya a una reflexión sobre las modernidades periféricas terciermundistas. Me refiero a territorios en los cuales la modernidad global puede parecer muy invasiva y laminadora —como efectivamente lo es en muchos aspectos—, modernidad que, sin embargo, de uno u otro modo es también afectada por la memoria cultural endógena, dando paso a modos de ser modernos caracterizados por la diferenciación local. La colisión tradición-modernidad toma, entonces, la forma de una reconfiguración de las formas de vida tradicionales, precapitalistas, en términos de especializar diferenciadamente a la población al menos entre quienes participan de la modernidad capitalista sin ocuparse de la tradición en absoluto y quienes participan de la tradición sea en tanto individuos residuales del modo de vida antiguo (como los así llamados

“últimos cultores”) o en tanto “emprendedores culturales”, que hacen de la tradición una herramienta eficaz para operar con alguna ventaja en el nuevo orden de producción y consumo.⁴

Entiéndanse estas reflexiones, por un lado, como una especie de informe —que no pretende ser exhaustivo— acerca de un cierto estado de cosas en las islas de Chiloé en lo referente al impacto que la industrialización acuícola ha provocado y sigue provocando en el imaginario de la sociedad chilota, circunscrito éste a aquella trama de relatos que conforman la serie textual de los mitos y leyendas insulares. Por otro, como un ensayo en el que avanza una explicación provisional, abierta a reelaboraciones, del hecho de que los mitos y leyendas chilotas se mantienen con absoluta vigencia, no obstante que de la antigua sociedad de campesinos y pescadores navegantes de mares interiores —aquella en la que estos relatos constituyeron un objeto privilegiado de la oralidad narrativa cotidiana— sólo quedan residuos, los cuales persisten más por las carencias propias del aislamiento que por una voluntad política de sostener una identidad cultural distinta a la de la modernidad industrial.

Por cierto que el campo textual-cultural que conforma la mitología isleña, objeto de esta discusión, podría dar pie para una mirada teórica y crítica que se valiera de categorías provenientes, por ejemplo, de los estudios culturales, de la ecocrítica o, más concretamente, de enfoques que buscan cruzar, o hacer confluir al menos, tesis del hibridismo cultural con miradas poscoloniales que evidencien las luchas por el control del campo cultural y simbólico en las sociedades terciermundistas afectadas por la penetración del capitalismo transnacional, como parte del despliegue del modelo neoliberal de desarrollo. Sin embargo, por ahora, me remito a poner en un registro más o menos descriptivo e interpretativo

⁴ Uso la expresión “emprendedores culturales” para referirme a quienes, de una manera u otra, desarrollan una práctica (y oferta) cultural que se nutre de la tradición, pero que se gestiona con criterios de racionalidad y competitividad moderna. En el caso de Chiloé se ha acuñado en años recientes el término “traficantes de mingas” (trabajo cooperativo para ayudar a un vecino a sembrar a cosechar o a algún otro trabajo especial) para designar a quienes organizan, producen y venden espectáculos de mingas a la televisión y/o a turistas. Se trata de una práctica que está en los límites de la ética (la memoria de un pueblo sirve para que algunos hagan negocio con ella), pero que ilustra bien el hecho de que cierta tradición puede volverse mercancía redituable en el moderno mercado de los bienes culturales.

un fenómeno cultural y social en un territorio que en su momento la Corona española consideró el último enclave de la cristiandad en las Indias.

Lo que está ocurriendo en Chiloé en materia de mutación cultural bien podría verse como una respuesta-propuesta eficaz y viable de una comunidad-territorio que lucha por construir una modernidad localmente diferenciada justo cuando el Estado nación central, más allá de retóricas a favor del respeto a la diversidad étnica, cultural o territorial, en la realidad no promueve sino una política de exterminio de las culturas locales en beneficio de un modo de ser y habitar funcional a las políticas de desarrollo económico neoliberal. Sin embargo, y como veremos a continuación, las realidades de la imaginación mitológica son a veces más poderosas y persistentes que los modelos importados de desarrollo y acumulación de riqueza.

Los mitos y leyendas como “conversación”

El poblado paisaje de la mitología chilota constituye uno de los rasgos culturales que mejor definen la singularidad identitaria de las islas del Archipiélago de Chiloé. Seres mitológicos como el Trauco, el Caleuche, la Pincoya, la Voladora, los brujos, por nombrar sólo a los más conocidos, forman parte del sistema que, por lo pronto, llamaremos “ficcional” en el que la naturaleza toma formas y comportamientos que están fuera del orden de realidad de las cosas del mundo.⁵ En los relatos mitológicos la violación de las leyes físicas de la materia es algo que ocurre a cada rato,

⁵ Para efectos de estas notas, no haremos diferencia técnica entre mito y leyenda. Ambas nociones las trataremos como componentes inseparables del sistema de narraciones que conforman el patrimonio de seres y situaciones sobrenaturales, a veces también llamadas mágicas, propios de la cultura chilota tradicional. El número de seres mitológicos chilotas es variable; depende de la localidad, del investigador que los censa, de la época en que se haya hecho el recuento. Lotte Weisner, en su extenso estudio etnográfico *Cucao, tierra de soledades*, realizado en la década de 1960, lista 48 seres mitológicos distintos (pp. 633-634). Jorge Negrón Vera, en su libro *Mitos y leyendas de la zona Chanquín y Cucao* describe y relata casos de una treintena de seres mitológicos. Negrón establece una clasificación propia de los seres por él registrados: “Divinidades y seres fabulosos”, “Seres fabulosos de las aguas”, “Seres fabulosos del bosque”, “Áimas y apariencias”, “Casos de brujos y otros relatos”. Sonia Montecino, por su parte, en *Mitos de Chile. Diccionario de seres, magias y encantos*, registra 184 entradas para elementos mitológicos, mágicos y creencias varias de Chiloé y de su área de

con la mayor naturalidad del mundo. Pero no se trata de la simple fantasía desatada.

Los mitos y leyendas chilotas responden a una manera de construir mundos posibles, intersubjetivos, de valor identitario; manera que no se acomoda a la necesidad de tener que comprender la realidad con fines de intervención instrumental en ella para, por ejemplo, maximizar la relación costo-beneficio del quehacer humano en la naturaleza y acumular, progresivamente, las utilidades derivadas de este quehacer. Un modo de construir mundos que, sin embargo, sí está constreñido por la necesidad de elaborar sistemas simbólicos de control y de jerarquías del orden de lo real, en la forma de prácticas de narración colectivamente compartidas que aseguren la continuidad del tejido social, a través de la consagración de un sistema de permisos y prohibiciones representados en personajes y situaciones propias del mito y la leyenda.

El origen de la mitología y la magia insular —nos dicen Marino y Osorio— tienen sus bases en las condiciones históricas de los grupos que habitaron el archipiélago y no [...] del pensamiento primitivo de aquéllos. Son las condiciones materiales las que determinan las formas de pensamiento y sus manifestaciones ideológicas, sociales y culturales. De tal manera que la lógica de lo sensible no se desarrolla de modo antojadizo [...] Lo mitológico es una forma de pensamiento que el isleño elabora a partir de su realidad económico-social y cultural, pero expresada en forma análoga [una “analogía invertida”, según los autores]. La mitología de la cultura de la madera presenta seres sobrenaturales con caracteres similares al isleño. Más aún, las fuerzas sobrenaturales que rigen el mundo de la naturaleza y la cultura se expresan a través de seres jerárquicos, con poderes y conciencia, que conocen y dominan fenómenos que el propio isleño no puede percibir o controlar. Así, el hombre interactúa con la naturaleza como realidad subjetiva, antes que establecer relaciones objetivas (15-17).

Se trata, en efecto, de un modo de imaginar el territorio —modo originalmente afincado en la oralidad del lenguaje— que cancela la urgencia, y acaso la necesidad, de elaborar una explicación “objetiva” susceptible de ser sometida a prueba desde la experiencia racionalizada según criterios que, si no son científicos en rigor, sí organizan el conocimiento empírico ajustándolo a posibilidades positivas de

influencia cultural (desde Valdivia por el norte hasta Punta Arenas por el sur). El mito cosmogónico de Ten-ten Vilú y Cai-cai Vilú, brevemente comentado más adelante, a menudo es considerado un mito mapuche, y no chilote. Sin embargo, en Chiloé es un relato asumido como propio, sin que implique eventualmente negar su origen mapuche o mapuche-huilliche.

verificación. A menudo, tal como lo consignan los mismos Marino y Osorio, esta explicación no objetiva se interpreta como una incapacidad “de la inteligencia del hombre primitivo [...] para desentrañar la explicación de los fenómenos que en torno suyo se desarrollaban” (Oreste Plath, citado por Marino y Osorio, s/f: 13); de manera que el mito, desde esta perspectiva, es visto como irracional, precientífico, una “fantasía” que no se sustentaría en la realidad de los hechos naturales o sociales.

Lo que anima estas reflexiones, empero, no es defender la mitología chilota sobre la base de otorgarle un valor referencial a los relatos de seres sobrenaturales y de brujos en el ingenuo sentido de asumir que lo que se cuenta ha acontecido “de cierto”, como se acostumbra decir en Chiloé. La mitología en el archipiélago ha funcionado y sigue funcionando, no obstante el avance de la modernidad industrial y su cultura racionalista y mediática (o tal vez a causa de ella), como una “conversación”—en rigor, una performance discursiva— que deliberadamente desperfila los límites de la realidad y la ficción en el sentido más básico, de tal forma que ésta opera como una discursividad ambivalente y teatralizada en la medida en que el narrador asume un rol escenificado.

El efecto es que las experiencias vividas en el escenario de lo cotidiano natural y los personajes y hechos imaginarios con los que se narrativiza el “otro lado” de esta misma cotidianidad se tornan en cierto modo indistinguibles, al menos para quienes no están familiarizados con estos juegos de lenguaje. Así, los mitos y leyendas chilotas en tanto práctica discursiva producen un efecto desestabilizador de las seguridades epistemológicas de la racionalidad occidental y de la imagen de realidad que ésta proyecta y legitima. De manera entonces que el sistema narrativo de los mitos y las leyendas del Chiloé de hoy no cabe interpretarlo como un habla de tipo cognitivo con el propósito de elaborar una cierta inteligibilización creíble de la naturaleza y de la vida comunitaria, sino como una estrategia de defensa de la diferencia cultural por la vía de crear un tipo de “conversación” a la que sólo quienes conocen los códigos más ocultos del diálogo cultural chilote pueden sentirse de veras integrados.

La lenta modernización capitalista de Chiloé a lo largo del siglo XX, algo acelerada a partir de 1960 y violentamente rápida a partir del lustro 1975-1980, sustentada en la emergencia de la industria acuícola en un contexto neoliberal muy desregulado, ha ignorado —y continúa ignorando, por cierto— del todo estos relatos. A lo más los vuelve

mercancía reificada, útil para el turismo y los medios en la medida en que se les puede movilizar como marca registrada de un territorio y de una cultura “modernizada” que mantendría incólume su tradicional aura de magia y misterio. En efecto, la profusa folletería turística sobre Chiloé remacha, hasta la saciedad, la imagen aurática de una tierra en que la realidad cotidiana podría tomar, inesperadamente, formas misteriosas. No es raro, pues, encontrarse con foráneos que suelen visitar el archipiélago, y aun radicarse en las islas, atraídos por esta aura de magia y misterio, como si este territorio fuera un espacio privilegiado y único para vivir la “new age” del espíritu burgués, el que, saturado de ciudad, busca conectarse con las fuerzas de la tierra y los elementos:

Para mí, la ciudad encarna el infierno de nuestros días, así como la Naturaleza es el Paraíso en este planeta [...], esas bombas que explotan a menudo contaminando los mares, la tierra y dañando el Sistema Solar (sic) son el absurdo de la peor ignorancia. ¡No gracias! prefiero vivir el resto de mis días en comunión con las bestias, en el campo, el olor del mar y esta abundante vegetación (Laitec, 22 de abril de 1988).

Nada me autoriza a dudar de la autenticidad de la actitud de Ismael Aldunate Clark cuando escribe las palabras antes citadas. Su deseo de cambiar su sistema de vida metropolitano por una forma de vida campesina, pobre, similar a la de los habitantes nativos de Laitec, una isla ubicada en el límite sur del archipiélago que tiene un clima lluvioso y frío muy hostil, parece ser completamente genuino. Pero, a juzgar por lo que él mismo escribe en su diario, su experiencia, al cabo de un año, no pasó de ser una evasión reactiva de la ciudad, motivada aparentemente por contrariedades amorosas; evasión que toma la forma de un autoaislamiento sacrificial de alguien que, en última instancia, no le interesa ser chilote ni comprender la profundidad de la cultura isleña; su objetivo es transmitir (y transmitirse) un cierto mensaje pseudomístico que remeda la práctica del voto de pobreza, del retiro y de la meditación religiosa. Es, en todo caso, un ejemplo que ilustra la relación fetichista que puede resultar entre Chiloé y cierta burguesía metropolitana profesional sobresaturada de vida moderna.⁶

⁶ Hacia 1988 los habitantes nativos de Laitec eran básicamente pescadores y pequeños agricultores que subsistían más mal que bien con lo poco que producían. El propio Aldunate Clark —quien era, entre otras cosas, músico— asume su permanencia en Laitec como un aprendizaje de conocimientos y habilidades nuevas, y se hace

Chiloé, sin embargo, no es naturaleza pura premoderna. La modernidad ha llamado desde hace rato a las puertas del archipiélago (aunque ésta —algo que no hay que pasar por alto— está todavía lejos de modelar la identidad cultural de Chiloé a la entera medida de la industria y del consumo capitalista urbano).⁷ Se comprenderá, entonces, por qué la mayoría de los foráneos que emigran a Chiloé no lo hacen con el fin de conectarse con Dios y la naturaleza, renunciando a las comodidades de la ciudad; llegan en realidad a trabajar en la industria acuícola y en los servicios que ésta requiere, así como en otros muchos oficios connaturales a la emergencia de una sociedad monetarizada. Desde 1975 a la fecha una multitud de ingenieros y técnicos en acuicultura, obreros calificados de la construcción, buzos, especuladores de terrenos, profesionales liberales diversos, comerciantes del sexo y del entretenimiento, ecologistas millonarios, entre otros, han hecho su arribo a las tierras chilotas y han llegado a ser parte de la “acumulación

consciente de la diferencia entre vivir en Santiago y vivir en la isla: “Todo lo práctico de acá jamás se enseñaría en la escuela ni en los hogares [de Santiago]. Nadie me enseñó nunca a trabajar la tierra y producir alimentos” (Laitec, 16 de junio). Su relación con el mundo isleño de Laitec, sin embargo, no deja nunca de ser problemática: “A veces me pregunta: ¿qué hago yo aquí?” (Laitec, 18 de junio). Y esta ambivalencia suya contribuye a que los vecinos nativos lo vean con desconfianza; lo integren sólo a medias, algo que le afecta y no logra comprender del todo. Su *Diario* abarca sólo un año de vivencias en la isla, y no se indica si luego vuelve a la capital o se queda definitivamente en Laitec.

⁷ En esto hay también matices y grados diversos, según el lugar. Actualmente los centros industriales más importantes en la Isla Grande son Dalcahue y Quellón. En el primero, coexisten prácticas de vida propias de un proletariado urbano sobreexplotado, sobre todo de mujeres obreras, con las de campesinos, pescadores y artesanas que entran y salen del sistema salarial. Quellón, en cambio, es un pueblo que vive básicamente de la industria acuícola (cultivo y procesamiento de salmones), habiendo una pérdida casi total de prácticas de vida chilota tradicional, salvo la comunidad indígena de Chadmo, a pocos kilómetros de Quellón, que porfiadamente ha mantenido e incluso acrecentado prácticas culturales y productivas ajenas a la industrialización. Debo estas observaciones a Sandra Hernández Sandoval, estudiante de Historia y Geografía de la Universidad de Los Lagos, Chile, quien, recientemente ha realizado trabajo de campo sobre el avance de la industrialización y sus efectos en la sociedad chilota en estas localidades.

originaria” que por estos días vive Chiloé.⁸ Se ha venido, pues, perfilando una burguesía empresarial y profesional que controla los procesos de producción y consumo capitalista, y cuyas preocupaciones en realidad suelen estar bastante alejadas del resguardo de la identidad cultural tradicional de la islas.

Aunque —justo es también decirlo— de un tiempo a esta parte, especialmente en la Isla Grande, se ha conformado una clase profesional, pequeña pero influyente, de origen no chilote que ha llegado a vivir a Chiloé atraída no por su desarrollo industrial sino por la singularidad cultural del territorio. Estos profesionales intelectuales de origen foráneo, unidos a un sector de la *intelligenzia* nativa, aquella formada en centros universitarios continentales y poseedora de una elevada conciencia de los conflictos entre modernidad y tradición, se han convertido, de hecho, en los representantes de la vanguardia estética y cultural del Chiloé moderno, sobre todo en la arquitectura, la música, la plástica, la literatura, la fotografía y cierta artesanía orientada a un público de alto poder adquisitivo. Pese a importantes diferencias de puntos de vista entre ellos, son, por sobre todo, férreos defensores de las tradiciones culturales chilotas en la medida en que las ven como un componente que no puede ni debe ser ignorado a la hora de pensar la identidad cultural del Chiloé

⁸ Apreciación debatible, sin duda. Si bien se trata de un tema que merecería un estudio especial, cada vez estoy más convencido de que Chiloé, desde la década de 1970 en adelante, está viviendo una etapa de su historia en la que se imbrican varios procesos socioeconómicos: la acumulación de capital a gran escala, de modo que la industria, como un todo, genera más dinero del que se puede gastar en Chiloé. No obstante, esta riqueza se distribuye de forma muy desigual, lo que está dando paso a la emergencia y rápida consolidación de una élite burguesa que controla el dinero (y el poder asociado al dinero) y una vasta masa proletaria-campesina pauperizada, pobemente educada, y cada vez más dependiente de la venta de su fuerza de trabajo por el salario la mayoría de las veces míínimo, o sea, más proletaria y menos campesina. La clase media es, hasta ahora, relativamente escasa, aunque cada vez se nutre más de profesiones liberales que acceden a ingresos inestables o a contratos laborales de duración incierta. El segmento propiamente campesino se ha visto reducido a la generación mayor y a los pocos jóvenes que se quedan en sus islas de origen o que vuelven a ellas al cabo algún tiempo de ausencia.

moderno; esto aún en el caso de quienes ven la tradición como sinónimo de una época preindustrial en franco proceso de extinción.⁹

Brujos y caleuches en tiempos de la internet: el mito como reservorio de identidad

Dado este escenario, ¿está la mitología chilota condenada, tarde o temprano, al olvido? ¿Qué puede hacer el Caleuche en los canales saturados de balsa-jaulas llenas de salmones que van a parar a las mesas japonesas o norteamericanas? ¿Tiene algo que decir todavía la Pincoya a los mariscadores y pescadores artesanales de hoy, cuando escasean cada vez más los mariscos y los peces de libre disposición? ¿Acaso todavía sobreviven los brujos voladores con su macuñ y siguen siendo tan poderosos como antaño cuando podían decidir sobre la vida y la muerte de las personas, salvo que alguien fuera capaz de “hacerles la contra”?¹⁰ Recientemente, en medios chilenos de alcance regional y nacional (incluyendo Televisión Nacional de Chile) han aparecido notas de prensa

⁹ Dispongo de una veintena de entrevistas en profundidad a artistas e intelectuales chilotas, nativos y no nativos, en las que indago sobre las visiones y posiciones de éstos sobre la actual modernidad de Chiloé. Hay quienes ven en el proceso de industrialización una oportunidad para reinventar Chiloé en un equilibrio delicado entre tradición y modernidad. Otros, en cambio, sienten que Chiloé está en el ocaso definitivo de una manera de ser y de vivir que los caracterizó desde la fundación de la República hasta los años sesenta. Hacen de este sentimiento de pérdida la cantera de donde extraen los materiales para una estética conformada según una memoria elegiaca y dolida. Para una mirada en conjunto sobre el tema, remito al lector a mis trabajos “Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales”, revista *Alpha* núm. 23 (2006), y “Caminando por la cornisa de este planeta llamado Chiloé. Testimonio de Edward Rojas, arquitecto”, revista *Alpha*, núm. 25 (2007).

¹⁰ “Macuñ”: “Objeto similar a un corpiño, confeccionado con piel humana, que les serviría a los brujos para volar, alumbrarse y detectar la presencia humana” (Cárdenas y Trujillo, *Apuntes para un diccionario de Chiloé*). “Hacer la contra”: expresión que se refiere a las acciones que neutralizan la magia (“magia”—arte misterioso—en jerga chilota) de los brujos.

sobre 15 denuncias por brujería presentadas en los últimos tres años a la fiscalía de la ciudad de Castro.¹¹

No vamos aquí a dirimir si las acusaciones de brujería son fundadas o infundadas (hasta ahora, los tribunales no las han tramitado por considerarlas carentes de todo fundamento jurídico). ¿Se podrían explicar estas acusaciones como resultado de la ignorancia? ¿Sería sustentable decir que muchos chilotas, en pleno siglo XXI, no obstante el avance indesmentible de la modernización capitalista, de la educación formal, no han “superado” todavía el estadio del pensamiento mágico? Tal vez haya algo de cierto en esta apreciación. Según lo que informa el diario *La Tercera*, “La mayoría [de los involucrados en las 15 acusaciones] proviene de zonas rurales de Chiloé y los denunciantes son de la tercera edad”, lo que daría pie para pensar que la creencia en los brujos por estos días es propia sólo de personas que viven los residuos de la antigua cultura rural preindustrial.

En efecto, estimamos que en el Chiloé de hoy, si es que hay personas que creen de veras que los seres y poderes sobrenaturales descritos en los relatos mitológicos locales existen con la misma realidad y naturalidad de cualquier hijo de vecino, éstas serán muy pocas; lo más probable es que se

¹¹ Antecedentes al respecto se pueden hallar en la crónica “Fiscalía de Chiloé acumula 15 denuncias por brujería en los últimos tres años”, firmada por J. R. Maldonado y G. Rodrigo. Diario *La Tercera*, Santiago de Chile, 29 de abril de 2007. Disponible en: <http://www.jesus.cl/iglesia/paso_iglesia/recortes/recorte.php?id=5674> [29 de mayo 2007]. Por la misma fecha, se transmitió también un breve reportaje en el noticiero central “24 horas” de Televisión Nacional de Chile. El reportaje se centró en dos casos particulares, uno en la isla de Quinchao y otro en Queilen, casos en los que los denunciantes manifestaban su convicción de que los acusados de brujería eran los causantes directos de ciertos males físico y mentales que afectaban a algunos miembros de sus familias, entre ellos a unos niños que vivían la mayor parte del año en un internado escolar. Daba la impresión de que los periodistas de TVN no sabían si tomar muy en serio o no lo que la gente entrevistada les decía; insistieron mucho en que los denunciados y denunciantes les dijeran si *realmente* creían en la existencia verdadera de brujos, y al no obtener una respuesta del todo satisfactoria optaron por presentar los hechos como la peculiaridad de unas islas en las que lo cotidiano se puede volver de pronto misterioso e inexplicable. Con todo, conviene no pasar por alto la observación que en la nota de prensa mencionada señala el historiador y etnólogo Renato Cárdenas: “si hay gente que acusa formalmente a otra de brujería, es porque hay gente que cree que los brujos existen”.

trate de gente que por edad y educación aún vive la cultura rural de los tiempos del fogón. Sin duda, en el pasado la credibilidad en los mitos y leyendas estuvo mucho más a la orden del día que en los actuales tiempos de la internet y la televisión satelital. Pero no es menos cierto que el relato mítico y legendario, como ya hemos sugerido antes, no tiene necesariamente por objetivo instalar como realidad positiva los hechos y situaciones relatadas. Más bien los narradores y receptores de estos relatos asumen una especie de contrato conversacional que se materializa en el despliegue de una programada actitud de suspender la diferencia entre la no ficción y la ficción. Tal actitud, en el contexto de la actual modernidad chilota, es sentida como una manera de ser que descentra al otro, al no chilote, al chileno continental urbano y que, además, abre la puerta a un juego de lenguaje con que se conjura el tiempo y su devenir en tanto experiencia de realidad vivida. Consignemos que la vida en Chiloé nunca ha sido fácil; el clima lluvioso y frío, la geografía accidentada, el aislamiento, el abandono político institucional, la ausencia de riquezas minerales son factores que desde los tiempos coloniales han funcionado a contrapelo del “progreso” capitalista occidental.

A diferencia de la moderna narrativa literaria de ficción, cuyo contrato de credibilidad entre autor y lector descansa en la aceptación por parte de uno y otro de que el mundo narrado existe sólo como fabulación verosímil, sustentada en el lenguaje y la imaginación del autor (lo que no invalida, desde luego, la eficacia de la literatura como documento de realidad), la moderna narrativa de los mitos y leyendas de Chiloé funciona como una trama de relatos y personajes que se sostiene en una práctica dialógica en la que el discurso transita, sin restricciones, entre referir experiencias realmente vividas por el narrador mismo o por terceros y aquellas cuya existencia acontece sólo en la realidad fabulosa de los relatos. Relatos que, además, responden a un repertorio finito de posibilidades de narración disponibles y legitimadas en la memoria colectiva. Dicho de otro modo, los relatos de mitos y leyendas son una conversación sobre seres y situaciones que van y vienen por los distintos mundos que conforman el orden humano de las cosas. En términos de Popper, diríamos que los mitos y leyendas son una práctica narrativa que cruza, sin hacer distingos, los mundos 1, 2 y 3; aunque este cruce de fronteras acontece no por incapacidad de hacer las diferencias, sino como

la consecuencia de una lógica orientada precisamente a violentar las diferencias de esos mundos.¹²

A nuestro entender, esto constituye una de las prácticas culturales más arraigadas en la sociedad chilota en los tiempos de la modernidad industrial (aunque esta “conversación” ya no acontezca —o acontezca muy rara vez— sólo en el registro oral campesino, como antaño), tanto que a ojos de quienes no son chilotas y que circunstancialmente participan de estas “conversaciones” que imbrican lo individualmente vivido y lo colectivamente (re)inventado, Chiloé se les figura un mundo en el que “todo es posible”; aunque este modo de ver el territorio isleño no pase de ser un lugar común. Pero incluso como lugar común tiene algún efecto sobre lo que se puede decir o no decir sobre Chiloé a la hora de describir la identidad chilota en sus aspectos más sustantivos: después de todo, en las islas la posibilidad de desestabilizar la racionalidad moderna, mediante narraciones que programadamente no diferencian lo natural de lo sobrenatural, está a la vuelta de la esquina.¹³

Los habitantes nativos de Chiloé, por su parte, suelen vivir —en grados diversos, desde luego— la “conversación” de los mitos y leyendas por los menos en dos registros: como un juego de lenguaje que explica, entretiene y, sobre todo, recrea placenteramente experiencias vívidas/inventadas tomando la forma de relatos fantasiosos que reproducen personajes y patrones narrativos heredados precisamente de ese capital

¹² Nelson Vergara, en un muy esclarecedor artículo, comenta y sistematiza la teoría de la pluralidad del mundo de Karl Popper. Podríamos decir, teniendo a Popper en mente, que los mitos y leyendas son parte del *estado de cosas* que es consustancial al Mundo 3; mitos que serían los habitantes de algo que podríamos llamar “provincia analógica” de dicho mundo (recordemos que Popper distingue una “provincia lógica” en el Mundo 3, “la que compromete fundamentalmente al pensamiento y al lenguaje” (Vergara, 1997: 117). Esta “provincia analógica” tendría la característica de ser un estado de tránsito entre mundos. Queda para otra ocasión un estudio hermenéutico de los mitos y leyendas a partir de la teoría de la pluralidad de mundos de Popper.

¹³ He sido testigo, más de una vez, de situaciones en que personas no chilotas se quejan de que los isleños son “por esencia mentirosos”. No se trata de una acusación *sensu stricto*, sino una manera de decir que las conversaciones, por lo menos con ciertos habitantes de Chiloé, se tornan rápidamente en relatos en los cuales pareciera que realidad y ficción se entremezclaran de un modo tal que resulta imposible trazar límites seguros entre una y otra.

colectivo de narraciones conocidas como “mitos y leyendas”. En un sentido más pragmático, tal como lo adelantábamos, la conversación de los mitos y leyendas opera como un sistema discursivo de defensa cultural que contiene, hasta ahora con éxito creemos (aunque relativo), la arremetida de una racionalidad moderna que tiende a separar tajantemente lo real de la ficción, desmereciendo a esta última por su inutilidad para resolver problemas y situaciones prácticas con arreglo a fines de productividad eficiente y eficaz. La consecuencia inmediata de este “efecto defensivo” es una a menudo sutil pero efectiva manera de excluir a quien no esté familiarizado con las reglas de habla que regulan el juego del ir y venir entre la memoria de lo que se ha vivido en el mundo de la vida natural y la que se ha vivido en el otro mundo de los seres sobrenaturales. No es, pues, raro que el foráneo no familiarizado con los vericuetos narrativos de la cultura chilota termine confundido, sin saber si lo que se relata es verdad o no o acabe tomando por verdad hechos que no lo son y viceversa. Como fuere, el efecto final es que se termina alimentando el viejo estereotipo de que Chiloé es una tierra en que “todo lo increíble [tiene] lugar” (Urbina, 2002: 20-21).¹⁴

Con todo, la vigencia de los mitos y leyendas de hoy en día no acontece del mismo modo que en el pasado. En el Chiloé de los tiempos del fogón la conversación acontecía en la oralidad cotidiana del trabajo y del descanso, de los rituales religiosos y profanos. Conversar junto al fogón era, sin más, contar historias: historias de viajes y viajeros chilotas a la Patagonia, historias de brujos, de encuentros con el Caleuche o con la Fiura, casos de ánimas que penaban por los caminos, historias de familias, de siembras y cosechas, de enfermedades, de nacimientos y muertes, entre muchas otras. La llegada primero de la radio a inicios de la década de 1960 y de la televisión diez años después ha sido el factor decisivo que explica por qué el relato oral cotidiano fundador y recreador de historias

¹⁴ Urbina describe la imagen estereotipada y fantasiosa del Chiloé de inicios del siglo XX. Desde Santiago, la capital, se tenía la idea de que Chiloé era una especie de “mundo al revés”, “un confín del imaginario donde [...] todo lo increíble tenía lugar” (p. 21). Todavía en la década de 1930 se tenían curiosas ideas sobre Chiloé. Al médico Waldo Brüning, cuando en 1932 indagó información con sus amigos santiaguinos sobre Chiloé, “le dijeron [...] que por disputas políticas se mataban unos a otros y que los cadáveres quedaban insepultos por días en las calles de Ancud y Castro” (Urbina, 2002: 20).

mitológicas locales ha sido sustituido por el relato mediático de otras historias: aquellas que los medios proveen para efectos de entretenimiento e información y que, salvo raras excepciones, están muy lejos de las realidades locales. Si a esto le sumamos la consolidación creciente de un orden económico industrial y de consumo que desde inicios de los años ochenta ha venido imponiéndose con ventaja sobre el antiguo orden rural casi autárquico y no monetarizado del pasado reciente, es fácil comprender que la vida cotidiana de la mayoría de los chilotas de hoy ya no está regida por ciclos naturales ni por el orden de las estaciones del año; ciclos que permitían (y requerían, creemos) un ingente volumen de relatos que se intercambiaban en largas conversaciones en torno al fuego para amenizar las copiosas y festivas comidas invernales, tales como los carneos de chancho y los consiguientes “reitimientos”, los curantos en hoyo o la celebración de ciertos onomásticos significativos en la antigua cultura chilota: San Juan, San Pedro y San Pablo, San Luis, Santa Rosa, o, simplemente, para que los trabajadores en las mingas se sientan gratificados y alegres tras un día laboral duro.¹⁵

Los nuevos tiempos han acabado casi del todo con estas prácticas de vida. Sin embargo, los mitos y leyendas chilotas se niegan a desaparecer. Es más, en los últimos años han resurgido con fuerza sorprendente; aunque ahora la trama de mitos y leyendas toma formas que hace 40 o 50 años hubieran sido inimaginables: han devenido referentes y símbolos estéticos y culturales en la poesía, en la plástica, en la música (folklórica, de raíz folklórica, rock, pop y similares), en la escultura y artesanía, en textos de lectura para escolares isleños, en libros y folletos para turistas, en propagandas de artículos industriales incluso. Diríamos que la *performance* discursiva de lo mágico y mitológico en gran medida ya ha salido de la oralidad tradicional y ha entrado, cada vez con más fuerza, en el terreno de la escritura, de la música, de la imagen visual y audiovisual, conformando

¹⁵ “Carneo de chancho”: *faenamiento* de uno o más cerdos cebados para fines de consumo familiar. Se hacía (se hace aún, pero mucho menos que antes) en invierno. El “reitimiento” es el proceso de cocinar los chicharrones y extraer la manteca. Se hace en pailas o calderos grandes en el fogón. El “carneo” es también una fiesta de amistad entre parientes y vecinos amigos. La celebración de los santos (onomásticos) hasta hace unos 30 años era de enorme importancia para las familias chilotas; especialmente San Juan, San Luis, Santa Rosa, San Pedro y San Pablo. Hoy es una costumbre prácticamente extinta.

una densa trama semiótica de valor estético y cultural que funciona como una poderosa interpelación a la diferencia identitaria.

Se podría, entonces, afirmar que el sistema de narraciones mitológicas se ha ido volviendo patrimonio de la moderna *intelligentzia* chilota y menos del campesino, del pescador o del obrero de los centros de cultivo acuícola. Y que, así dado, tal repertorio narrativo ha transitado de ser un capital conversacional de los campesinos y pescadores a un reservorio de imágenes y símbolos crecientemente estetizados, disponibles como material formante del arte, la literatura y de mensajes mediáticos. Y cuando no ocurre así, se tornan mercancía simbólica movilizada como oferta comercial de diferencia identitaria en forma de imaginería para la artesanía, de paquetes turísticos o de oferta de esparcimiento urbano. Sólo en casos excepcionales los mitos y leyendas siguen siendo un sistema de creencias reguladoras de las relaciones sociales, fundado exclusivamente en la oralidad primaria; sistema que, como se dijo, no se atiene a la racionalidad occidental moderna, por lo menos no a los criterios jurídicos en los que se sustentan las leyes chilenas (como acontece con las acusaciones de brujería antes aludidas).

Pareciera, entonces, útil distinguir entre relato mitológico en tanto enunciado susceptible de ser sometido a juicio de verdad (por ejemplo, verificar si existe o no un cierto “entierro”—tesoro enterrado—en algún determinado lugar, a partir de las señas que entrega el relato correspondiente) y el relato mitológico, en tanto práctica discursiva que pone en interdicción aquel modo occidental de verbalizar la realidad que separa tajantemente lo concreto de lo abstracto, lo real de lo ficticio, lo histórico de lo mitológico. Si en la primera dimensión el relato mitológico podría ser interpretado como una manera “primitiva” y fantasiosa de narrativizar una cierta situación humana problemática de alcances comunitarios, en la segunda dimensión el asunto ya no consiste en preguntar(se) si el contenido de esta “conversación” de mitos y leyendas es verdadero o no. Convendría mejor ver esta segunda dimensión como una forma de empoderamiento de la sociedad y cultura chilota —y en particular su emergente clase intelectual—, en la medida en que se vuelve eficiente estrategia de defensa de lo propio al poner en evidencia no la ignorancia del pescador que presuntamente creería en el Caleuche, sino la ignorancia del foráneo incapaz de penetrar y comprender los códigos cifrados de la cultura isleña. Asimismo, tal práctica llega ser estrategia de reafirmación de la identidad cultural al reforzar y legitimar la tradición: Chiloé sí es una tierra de mitos y leyendas, sólo que no lo es en el sentido

estereotipado y deliberadamente exótico que la cultura chilena continental dominante, a través de los medios y la oferta comercial, ha venido construyendo para realizar transacciones de mercancía simbólica. La continuidad de los mitos y leyendas, más allá de que estén migrando de la oralidad a la escritura y a la imagen, es la evidencia de que en Chiloé el conflicto entre modernidad neoliberal global y tradición insular local está muy lejos de terminar, y que la última palabra sobre las mutaciones culturales del archipiélago no ha sido aún pronunciada.

La débil cáscara de la memoria

La persistencia de los mitos y leyendas, sin embargo, no está a priori asegurada; al contrario. La mutación de la naturaleza desde su antigua condición de hogar proveedor de alimentos para la autosubsistencia comunitaria a la condición de “recurso natural” destinado a la producción industrial a gran escala de productos marinos para exportación ha desalojado al habitante chilote común de su espacio autosustentable y lo ha vuelto un sujeto que vive crecientemente de la venta de su fuerza de su trabajo, y no ya de lo que antes le provéía su mar o su tierra.¹⁶ Si bien la salarización del campesinado chilote le ha permitido mayor acceso a bienes industriales que antaño, lo que ha contribuido a un aumento significativo del confort cotidiano, al mismo tiempo ha ido tornando al campesino chilote cada vez más dependiente de la alimentación de origen industrial con la consiguiente pérdida de las antiguas prácticas culinarias chilotas, que aseguraban el consumo de alimentos orgánicos. La pérdida casi completa de autonomía alimentaria es parte de una mutación cultural que implica la separación del individuo humano de su casa-naturaleza al punto de que se transforma en ella apenas un inquilino de afectos limitados por su hábitat y de memoria más bien olvidadiza. Si se vive no del mar sino del sueldo recibido por una empresa que ha hecho del mar un espacio comercial privatizado, en realidad no hay muchas razones para

¹⁶ La salarización del campesinado chilote tiene, sin embargo, sus matices. En las islas más apartadas —en relación con los centros urbanos e industriales de la Isla Grande— la vida cotidiana de hoy no se diferencia demasiado de la vida de antaño; salvo por el acceso, parcial a veces, a la electricidad, a las telecomunicaciones y a servicios del Estado (salud y educación básica) en mejores condiciones que hace 25 o 30 años. Con todo, los jóvenes, mujeres principalmente, si pueden, emigran a la Isla Grande en busca de trabajo asalariado. Hay, pues, un preocupante envejecimiento de la población de las islas pequeñas.

mantener afectos y cuidados sobre lo que ya no es propio. Y la empresa, por su lado, tampoco está llamada a ser guardiana de ningún mito, sino a maximizar sus ganancias y asegurar, cuando más, la continuidad del negocio. Se comprenderá, pues, que el Caleuche, si aún sigue navegando, no será por los canales atiborrados de balsas jaulas, sino en el mar imaginario de relatos de quienes se esfuerzan por mantener la continuidad identitaria de Chiloé a partir de la tradición endógena heredada, relatos que ya no se cuentan como explicación plausible del rápido e inexplicable enriquecimiento de algún vecino o de la misteriosa desaparición de algún pescador, sino como un llamado al Chiloé profundo desde una conciencia historizada de la identidad y de la diferencia. En este sentido, la mitología chilota es ahora más patrimonio “culturalizado” que expresión narrativa de vivencias experimentadas como auténticas en la cotidianidad de la vida bordemarina de los campesinos y pescadores.

Con todo, y como ya se ha expuesto antes, la conversación de mitos y leyendas no ha perdido vigencia en la sociedad chilota. Su estetización y su mutación en patrimonio identitario cultivado por los creadores y operadores culturales evidencian una porfiada persistencia de la tradición en una modernidad que, de uno u otro modo, se ve obligada a negociar con las significaciones de una cultura que ha ido aprendiendo a “chilotizar” lo global. Es la emergencia de lo que Marcos Uribe llama la “neocultura chilota” (entrevista personal, 12 /09 /2005): un nuevo Chiloé en proceso, colonizado por la industria pero que se las ha arreglado para mantener un imaginario cultural propio, entre ellos el imaginario de la mitología, aunque este imaginario, en algún aspecto al menos, tenga la apariencia de ser una débil cáscara de la memoria cultural isleña.

Estimo, sin embargo, que el imaginario de la mitología es, en este caso, más que una débil cáscara de la memoria cultural. Sigue siendo un reservorio narrativo que provee herramientas de comprensión de la realidad y, lo más importante, son relatos que comportan la promesa de un tiempo anterior de plenitud que está ahí, a la vuelta de la esquina, y que sólo es cosa de que la naturaleza vuelva a tomar el control sobre los humanos para que el mito y la leyenda cobren su verdad metafísica incontrarrestable. Así, para un chilote conocedor de los mitos insulares es

casi imposible no asociar el terremoto acontecido en el fiordo de Aisén,¹⁷ que culminó con un tsunami de mediana magnitud que arremetió contra los criaderos de salmones instalados en el fiordo, con el viejo relato fundacional de la batalla entre Ten-ten Vilú y Cai-cai Vilú, las serpientes de la tierra y el agua, respectivamente. El archipiélago mismo sería la consecuencia de esta batalla interminable, con treguas ocasionales, y furibundos encuentros violentos que hacen cambiar cada cierto tiempo el paisaje de las islas. Mientras Ten-ten defiende a los humanos elevando las tierras para que sus habitantes no se ahoguen en las furiosas aguas de Cai-cai, esta última se empeña en cubrir todo de mar cada vez que puede. Los hombres, si llegan a ser cubiertos por el agua salada, no se ahogan; sin embargo, se convierten en lobos marinos, mamíferos que respiran, como los humanos, el aire de la tierra y que rompen —como los airados pescadores que ya no pueden pescar en los mares concesionados a transnacionales— las balsas jaulas de los salmones comiéndose algunos peces en cautiverio y liberando a otros, como si estos lobos, cual quijotes al servicio del honor y de la república, lucharán por reestablecer el principio de una naturaleza democrática e igualitaria para todos.

José Santos Lincomán, en su relato “Cómo se dividió Chiloé” (“cuento muy antiguo de los huilliches”), narra una versión poco conocida de la clásica batalla original entre las aguas y la tierra (Ten-ten Vilú *versus* Cai-cai Vilú). Ocurre un gran terremoto, el mar sube tanto que sumerge la tierra. Al fin llega la calma y un hombre queda con su familia en una isla, sin comida, “y empezó a morir de hambre y de frío” (p. 84). Este relato contiene una alegoría sacrificial: para restituir un orden destruido es necesario que los seres humanos se sacrificen; en este caso, que un padre entregue a sus niños, a toda su familia, a la furia aparentemente homicida de la naturaleza. Pero en realidad es para que las playas y los esteros se llenen de “distintas clases de peces y mariscos en gran abundancia” (p. 85), de modo que la muerte de los miembros de la familia es un nacimiento colectivo: la naturaleza vuelve a ser pródiga después del terremoto

¹⁷ El terremoto de Aisén de 2007 se registró el 21 de abril a las 17:53 UTC (13:53 hora local). Su epicentro se localizó en las cercanías de la ciudad de Puerto Aisén, Chile, y tuvo una magnitud de 6,2° en la escala sismológica de Richter. El sismo vino acompañado de marejadas con olas de más de seis metros. Información tomada de Wikipedia, La enciclopedia libre. <http://es.wikipedia.org/wiki/Terremoto_de_Ais%C3%A9n_de_2007> (20 de agosto de 2007).

cataclísmico. Es el relato de una historia de íntima vinculación e interdependencia entre hombre y naturaleza. Y si acontece algún desequilibrio entre ambos, éste se restaura a partir de un nuevo pacto de unidad que sí implica costo sacrificial para los humanos, quienes en algún momento olvidaron que ellos son precisamente naturaleza y no los amos de los elementos.

Por encima de las diferentes versiones, el relato cosmogónico de Ten-ten y Cai-cai deja en claro que tanto los habitantes del mar como los de la tierra necesitan del aire y de la luz (del fuego) para sobrevivir; que en realidad estas serpientes representan un antagonismo necesario para asegurar el complemento y equilibrio del orden natural del mundo. No son los humanos quienes dominan (aunque pretendan hacerlo) a estas serpientes, sino ellas las que, de mutuo propio, determinan cuándo y cómo manifestarse. La instalación de la industria acuícola ha devenido, podríamos decir, en una especie de tercera serpiente: la del capitalismo que se posiona de las aguas y de la tierra y cuya pretensión de ordenamiento y control del orden natural es, en realidad, la más peligrosa amenaza para las milenarias serpientes Cai-cai y Ten-ten, las que quizás tengan entonces que unir sus fuerzas.

Mitos y contra mitos

Así como hay una mitología construida por generaciones que han vivido sujetas a las posibilidades que les ofrece una naturaleza proveedora, no intervenida o intervenida en un rango muy menor, podríamos suponer que el nuevo orden productivo de tipo capitalista, que convierte a la naturaleza en un recurso explotable para la industria, construye, a su vez, también una “mitología”, aunque ésta no sea más que una justificación de sus prácticas productivas fundado en la retórica del desarrollo y del progreso. Y así es en efecto. El ya viejo modelo exportador chileno siempre se ha fundado sobre una concepción de naturaleza que la reduce a “recurso aprovechable” para los grandes capitales, cuyas industrias —se insiste hasta la saturación— dan trabajo a la gente y generan riqueza para el país. Los estudios de factibilidad y de impacto ambiental se realizan sobre la base de variables contempladas en la legislación chilena, cuyos criterios de resguardo de lo natural no se sustentan precisamente en relatos mitológicos tradicionales. En este escenario, tales narraciones no tendrían, aparentemente, nada qué hacer: serían, a lo más, una muestra de folklorismo que no se aviene, en absoluto, con el diseño técnico de la cadena productiva. Pero es aquí donde se produce el choque de los órdenes culturales: si los relatos mitológicos son maneras que tienen los

habitantes de Chiloé de subjetivizar el orden natural del mundo estableciendo una relación analógica entre la experiencia cotidiana ordinaria y las experiencias de lo extraordinario y misterioso (Marino y Osorio, s/f), la irrupción de una racionalidad instrumental imperialista, que desprecia y desconoce formas míticas de pensar y sentir, se vuelve un ejercicio de colonización cultural de la subjetividad, al menos en lo concerniente a la relación entre sociedad y naturaleza.

Puestas así las cosas, no extraña el surgimiento de actitudes de resistencia que se manifiestan como discursos que buscan desacomodar el discurso racionalista e instrumental de la modernidad económica, de manera que si ya no es en la conversación cotidiana de campesinos será en el arte y la literatura donde se construya un sistema simbólico, cuyas significaciones no son precisamente celebraciones de la “invasión moderna”. Tampoco es de extrañar que tal resistencia acontezca, sobre todo, entre quienes tienen el oficio de trabajar con signos y símbolos cuyas significaciones modifican, de uno u otro modo, el paisaje cultural de las islas; personas que, por formación y convicciones ideológicas, no están alineadas con la industria en el sentido de no ser agentes operativos del aparato ideológico del orden neoliberal instalado en las islas. La retención de los mitos y leyendas, sea como objeto de estudio disciplinario o como material de imaginación colectiva al servicio de la creación artística (incluyo arquitectura y artesanía), es una operación intelectual que requiere, para realizarla con éxito por quienes la ejecutan, de una cierta formación especializada y, sobre todo, que éstos dispongan de condiciones de vida que permitan una mirada distanciada, moderna en el sentido crítico del término, de la identidad(es) colectiva(s) en proceso de mutación. El trabajador de los centros de cultivo o las obreras de las plantas de procesamiento de mariscos y peces en cautiverio, aquejados por la urgente necesidad de sobrevivir mediante la venta —siempre mal pagada— de su fuerza de trabajo, no tiene, sino excepcionalmente, posibilidades reales de generar una consistente contracultura basada en la tradición y poner un muro de contención a la colonización capitalista de la subjetividad. La progresiva salarización del campesinado chilote ha funcionado, en este aspecto, como una forma de reeducación y de disciplinamiento de un importante sector de la población, con el propósito de conformar un orden práctico y simbólico funcional a la industria y al consumo de productos industriales.

Pero no hay reeducación ni disciplinamiento perfectos; y tampoco una tradición cultural de origen tan poderosa como la de Chiloé se borra en

unos cuantos años. Los mitos y leyendas están ahí, como lo siguen estando la religiosidad, las comidas típicas, la música folklórica, la tierra y el mar, la lluvia, los largos inviernos. Son elementos de una identidad cultural que, no obstante la demoledora irrupción de la industria acuícola en las islas desde inicios de la década de 1980, pareciera que está lejos de olvidar la herencia cultural precapitalista. Si bien ésta ha ido migrando desde la oralidad al campo del mercado de los bienes simbólicos culturalmente “diferentes”,¹⁸ es igualmente cierto que ha ido asentándose y cobrando valor de uso y de cambio en la escritura, en la gráfica, en mensajes audiovisuales, en letras de canciones, en piezas de artesanía y ornamentación, en referencias y significaciones que alimentan un discurso político que trabaja en función de instalar la diferencia cultural como un camino alternativo y viable de (la inevitable) transformación societal. Para algunos esto será la evidencia de la corrupción de una cultura precapitalista construida sobre la base de la solidaridad comunitaria, en una época no lejana todavía en que el dinero no era lo que regulaba los servicios entre las personas ni menos la explotación de la naturaleza hasta su agotamiento, como se hace hoy en día en el marco de un capitalismo industrial, cuya lógica está, en realidad, más cerca de la lógica de la revolución industrial decimonónica que la del capitalismo tardío posindustrial. Para otros, en cambio, será la evidencia de la necesaria e inevitable modernización de Chiloé, cuyas pérdidas culturales se compensan con el mejoramiento de los niveles de vida de la población a través del acceso más democrático a bienes industriales. El archipiélago, desde los tiempos coloniales, ha sido una tierra en la que nunca abundó el dinero, y muchos hombres y mujeres durante los siglos XIX y XX se vieron obligados a emigrar principalmente a la Patagonia argentina y chilena y a los campos agrícolas de Osorno, provocando una persistente sangría demográfica que se ha detenido sólo en los últimos 25 o 30 años, precisamente a raíz de la industrialización acuícola.

Lo cierto es que la mitología, en este contexto, no habría que verla, de ningún modo, como signo de una época “dorada” premoderna, aquella en

¹⁸ En Chiloé es frecuente hallar en plazas, en el hall de hoteles, en patios de casas que alojan turistas durante el verano, esculturas en piedra o madera de seres mitológicos. Tal es el caso de la plaza y Hostería de Ancud, de la plazuela de Quenac, por ejemplo. Asimismo, en varios restaurantes de Ancud y Castro se pueden ver pinturas o reproducciones de pinturas alusivas a la mitología de Chiloé.

la cual la vida social y la vida natural habrían estado en una presunta armonía. Sea como fuere, la actual trama de mitos y leyendas de Chiloé, por encima del hecho de que de un tiempo a esta parte haya venido convirtiéndose en patrimonio de la clase ilustrada isleña, revela una manera de imaginar el territorio que no pasa por alto el hecho de que, en última instancia, el ser humano, por más que quiera, no puede controlar los factores que hacen posible la vida y la muerte. En la mitología chilota incluso seres con poderes sobrenaturales, como los brujos, el Caleuche, la Fiura, el Camahueto, el Trauco, tienen limitaciones y debilidades que de ningún modo pueden contrarrestar; tanto que un humano cualquiera, carente de todo poder sobrenatural, con paciencia, valor y conocimiento de ciertas prácticas, los puede vencer aunque no destruir por completo. Pero así como cualquier humano puede vencer la “magia” de los brujos o del Caleuche, también es cierto que de no mediar el suficiente conocimiento, prudencia y valor fácilmente puede ser atrapado por las artes de estos seres con resultados potencialmente mortales (como los males lanzados por los brujos). Hay, en el fondo, un equilibrio que no se puede ni se debe romper en lo natural ni en lo sobrenatural. Y si se llega a cruzar la línea de lo permitido, la muerte a su hora cobra lo suyo, y el orden se restituye nuevamente. Ni siquiera las transnacionales acuáticas son tan poderosas que puedan hundir para siempre al Caleuche; menos si éste se transforma a voluntad. Sigue y seguirá la fiesta perpetua en el mar neblinoso de la memoria.

Bibliografía

- Aldunate Clark, Ismael (2004), *Diario de la isla* [sin otros datos de edición].
- Cárdenas, Renato y Carlos Trujillo (1984), *Apuntes para un diccionario de Chiloé*, Castro: Ediciones Aumen.
- Lincomán, José Santos (1990), “Cómo se dividió Chiloé”, en *Poesía y cuento*, Chonchi: Oficina Promotora del Desarrollo Chilote (OPDECH).
- Maldonado, J. y G. Rodrigo (2007), “Fiscalía de Chiloé acumula 15 denuncias por brujería en los últimos tres años”, en diario *La Tercera*, Santiago de Chile, 29 de abril. Disponible en: <http://www.jesus.cl/iglesia/paso_iglesia/recortes/recorte.php?id=5674> [29 de mayo 2007].

Mansilla Torres, Sergio (2006), “Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales”, en revista *Alpha*, núm. 23, Osorno: Universidad de Los Lagos, Departamento de Humanidades y Artes.

Mansilla Torres, Sergio (2007), “Caminando por la cornisa de este planeta llamado Chiloé. Testimonio de Edward Rojas, arquitecto”, en revista *Alpha*, núm. 25, Osorno: Universidad de Los Lagos, Departamento de Humanidades y Artes.

Marino, Mauricio y Cipriano Osorio (s/f),¹⁹ *Chiloé cultura de la madera. Proceso a los brujos* [prólogo, Mario Uribe; portada y grabados, Edward Rojas; mecanografía, Hugo Valín Vargas, sin datos de edición].

Montecino Aguirre, Sonia (con la colaboración de Luz Philippi, Diego Artigas y Alexandra Obach) (2003), *Mitos de Chile. Diccionario de seres, magias y encantos*, Santiago: Sudamericana (Biblioteca del Bicentenario).

Negrón Vera, Jorge (2002), *Mitos y leyendas de la zona de Chanquen y Cucao. Parque Nacional Chiloé*, Valdivia: Marisa Cuneo Ediciones.

Urbina, Rodolfo (2002), *La vida en Chiloé en los tiempos del fogón, 1900–1940*, Valparaíso: Universidad de Playa Ancha.

Vergara, Nelson (1997), “Mundo 3 como ámbito hermenéutico en Karl Popper”, en *Alpha*, núm. 13, Osorno: Universidad de Los Lagos, Departamento de Humanidades y Artes.

Weisner, Lotte (2003), *Cucao, tierra de soledades*, Santiago: RIL editores.

¹⁹ Si bien el libro carece de datos sobre fecha de edición, he podido averiguar que se publicó en 1983.

Glosario de seres mitológicos mencionados²⁰

Brujo: Hombre con poder mágico para volar y transformarse en cualquier animal a voluntad. El brujo es un “mal cristiano” que obtiene su poder (arte o “magía”) del maligno. El brujo, sin embargo, está sujeto a una rígida jerarquía, de modo que no puede hacer ningún mal sin autorización de la mayoría, una especie de Consejo Superior de Brujos “mayores” que funcionaría en la cueva de Quicaví (y/o en alguna otra cueva desconocida). El brujo puede igualmente hacer el bien por encargo; pero si lo hace es una “contra” de un mal lanzado hacia alguna persona por otro brujo. Si un brujo es descubierto en el momento en que está actuando en cuanto tal (transformado en animal o volando, por ejemplo), perderá su poder y morirá antes de un año.

Cai-cai Vilú: Serpiente de las aguas. Fuerza aparentemente homicida del mar que se manifiesta como violento tsunami o anegamiento de tierras bajas que destruye la vida terrestre. Pero su verdadero poder parece ser más bien transformador que destructor. Los humanos alcanzados por Cai-cai se transforman en mamíferos marinos.

Caleuche: Buque de arte (mágico). Buque fantasma, en forma de barco velero, cuya característica más significativa es su poder de transformación en animal o seres inertes (roca, palo flotante, etc.); puede navegar velozmente sobre y bajo el mar; navega iluminado; los tripulantes no mueren y a bordo acontece una fiesta perpetua. La música puede ser hechizante para el mortal que la escuche. Aparece en las noches y cuando hay neblina. Hay mortales que hacen pacto con el Caleuche para conseguir riquezas. Como pago, ellos mismos, o alguien de sus familias, debe en algún momento ser llevado por el Caleuche para siempre. Los tripulantes del buque, por su parte, pueden ser autorizados por su comandante a visitar a sus familias humanas en

²⁰ Las descripciones están, en gran medida, basadas en *Apuntes para un diccionario de Chiloé* (véase bibliografía); excepto las de Brujo, Ten-ten y Cai-cai. Una cuota importante de información, sin embargo, en especial sobre el Caleuche y los brujos, me es familiar desde los tiempos de mi infancia rural en Chiloé.

tierra; si ocurre, será sólo por una noche y por una única vez. Sin embargo, el Caleuche puede tener también agentes encubiertos en tierra por mucho tiempo, normalmente con el fin de reclutar nuevos tripulantes por la vía de lograr pactos secretos con personas ambiciosas de riqueza o de bienestar material.

Camahueto: Especie de ternero unicornio. Nace en los pantanos, cuando ya es grande se traslada, con rapidez y fuerza y haciendo mucho ruido, al mar, dejando una estela de destrucción a su paso. En esta etapa puede ser capturado con un lazo hecho de sargazo, pues esta alga tendría la propiedad de quitar todo poder y fuerza al camahueto. Con la raspadura de cacho de camahueto se puede elaborar una infusión que da poderes extraordinarios de fertilidad y fuerza a quien lo bebe.

Fiura: Ser mitológico antropoide, femenino, de excesiva fealdad y repugnancia, que *tuerce* (deforma) y *enlesa* (hace perder facultades de razonamiento cuerdo) a los humanos varones con su aliento y su mirada.

Pincoya: Especie de diosa de la fertilidad de las playas y del mar; de extraordinaria belleza (con fenotipo europeo). Baila desnuda a la orilla del mar o sobre las olas. Cuando lo hace mirando hacia la costa habrá abundancia de peces y mariscos; si mira en dirección opuesta habrá escasez.

Ten-ten Vilú: También conocida como Tren-tren (con pronunciación africada). Serpiente de la tierra, defensora y amiga de los humanos. Cuando se enfrentó a Cai-cai, serpiente de las aguas, elevó la tierra en forma de cerros de modo que ahí se refugiaron los hombres que lograron escapar del mar que subía y amenazaba con ahogarlos. Así se habrían formado las islas. Muchos no pudieron escapar de las aguas; pero no se ahogaron, se convirtieron en lobos marinos. Cárdenas y Trujillo (1984) aseguran que esta narración no es originaria de las islas. Se habría instaurado como parte de la mitología chilota a partir de publicaciones durante 1970-1980. Sin embargo, Ten-ten y Cai-cai sí existen como personajes en antiguos relatos huilliches. Y ha habido huilliches en Chiloé por lo menos desde los tiempos coloniales. Ten-ten es, además, un topónimo muy antiguo en Chiloé.

Trauco: La descripción más generalizada lo presenta como un sátiro que persigue a las mujeres jóvenes y tiene con ellas comercio prolífico. Su hábitat sería el bosque; físicamente es un enano de no más de 90 centímetros de estatura, de facciones gruesas y toscas; viste un taparrabo de quilineja; algunos lo describen usando una especie de gorro chino; en una mano portaría un hacha de piedra, aunque otros le asignan el uso de un palo a modo de bastón, llamado *pahuelde*. En el pasado, el Trauco era la disculpa que daba la joven que se embarazaba en soltería. Sin embargo, es también un espíritu protector de los bosques con la capacidad de hacer perder la orientación de los intrusos que imprudentemente se adentran en los bosques nativos.

Voladora: Mujer bruja que tiene la facultad de transformarse en pájaro, en particular en baula o cututa (pidén). Para lograr la transformación vomita sus intestinos en una fuente, y luego los reinstala de nuevo en su cuerpo de mujer. Es mensajera de los brujos.

Sergio Mansilla Torres. Phd. Romance Languages and Literature, University of Washington. Actualmente ejerce como profesor investigador de Literatura y Estudios Culturales en el Departamento de Humanidades y Artes, en el Centro de Estudios Regionales de la Universidad de Los Lagos, Campus Osorno, Chile. Publicaciones recientes: “Delia Domínguez; palabras para la misa del universo”, en *Alpha*, núm. 20 (2004); “Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales”, en *Alpha*, núm. 23 (2006); “Literatura e identidad cultural”, en *Estudios Filológicos*, núm. 41 (2006).

Envío a dictamen: 15 de agosto de 2008.

Reenvío: 09 de enero de 2009.

Aprobación: 22 de enero de 2009.