
El sustrato indígena de los seres mitológicos de Chiloé

David Núñez*

RESUMEN: A partir del conjunto de figuras que representan a los llamados seres mitológicos de Chiloé, pertenecientes a la colección de cestería que resguarda el Museo Regional de Ancud, se plantea la necesidad de investigar la relación entre los seres no humanos presentes en las narrativas actuales e históricas con las cosmovisiones indígenas cercanas temporal y espacialmente. Se propone como hipótesis que los casos de interacción entre seres humanos y no humanos evidencian la persistencia de una cosmovisión propia de marcadas similitudes con las de grupos mapuche y kawésqar actuales. Bajo el enfoque ontológico en antropología, proponemos la revaloración de estas narrativas como expresión de una forma diversa de percepción y entendimiento del mundo por parte de poblaciones de raigambre rural en el Chiloé profundo.

PALABRAS CLAVE: Chiloé, cosmovisión indígena, mitología, mapuche, kawésqar.

ABSTRACT: From a set of figures representing the so-called mythological beings of Chiloé, belonging to the collection of basketry kept by the Regional Museum of Ancud, arises the need to investigate the relationship between human and non-human beings that are present in current and historical narratives in Chiloé. This is done by means of two indigenous cosmovisions that are both spatially and temporally close: the mapuche and the kawésqar. As a hypothesis, it is proposed that this interaction between humans and non-humans evidences the persistence of a worldview that has marked similarities with those of current Mapuche and Kawésqar groups. From the ontological approach in anthropology, we propose a revalorization of these narratives as expressions of a diverse form of perception and of understanding of the world, held by populations of rural roots in deep Chiloé.

KEYWORDS: Chiloé, indigenous cosmovision, mythology, mapuche, kawésqar.

* Antropólogo, investigador independiente, con amplia experiencia de trabajo en el área cultural de Chiloé y los canales australes.

Cómo citar este artículo (APA)
Núñez, D. (2022). *El sustrato indígena de los seres mitológicos de Chiloé*. Proyecto Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

Introducción

El archipiélago de Chiloé, ubicado en la Patagonia noroccidental, es conocido popularmente como un territorio rico en mitos y leyendas, lugar común popularizado durante el siglo XX y que ha llegado a constituir un rasgo identitario de esta provincia, desde el ámbito de la literatura hasta la industria turística.

Las raíces de esta imagen están, creemos, en varias obras enfocadas en la cultura tradicional del archipiélago, publicadas desde fines del siglo XIX y con mayor fuerza a lo largo de todo el siglo XX, en el marco de lo que en la época se entendía como estudios folclóricos y lingüísticos. Desde allí se proyecta y se populariza la noción de mitología de Chiloé (Cavada, 1896, p. 64), entendida como el conjunto de relatos referidos a hechos con ribetes mágicos o sobrenaturales, en los que tiene agencia protagónica una serie finita de seres míticos que se van repitiendo: la pincoya, la sirena, el trauco, el cuchivilo, el camahueto, el Caleuche y el caballo marino, entre otros. Sus autores suelen incorporar a la brujería de Chiloé como parte de este acervo mitológico.

Desde la década de 1970 artesanas y artesanos de Chiloé comenzaron a dar imagen tridimensional a estas figuras mitológicas, al principio en fibras vegetales y piedra canchagua (González *et al.*, 2011), y luego también en lana, madera y otros materiales.

El Museo Regional de Ancud posee una colección de figuras en fibras vegetales, madera y piedra canchagua en las que están representados algunos de los seres míticos, a saber: pincoya, sirena, trauco, Ten-Ten y Coi-coi, fasilisco



Figura 1. Pincoya. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario T76. Fotografía de Juan Pablo Turén.

o basilisco, brujo y bruja, camahueto, caballo marino y La Condená¹. Según el estudio realizado por investigadoras del museo, el fenómeno de fijación de los seres mitológicos en imágenes tridimensionales es el resultado de dos procesos con distinta motivación. Primero, la necesidad de traducir los relatos en imágenes con el fin de ilustrar y difundir su existencia; y en segundo lugar, la oportunidad de convertir estas imágenes en *souvenir* de Chiloé, en el contexto “de desarrollo de una industria turística incipiente basada en la mitología de Chiloé como uno de sus pilares fundamentales que caracterizan el entorno geográfico y cultural” (González *et al.*, 2011, p. 22).

En el presente artículo cuestionamos el epíteto de “mitológicos” que hasta ahora ha sido utilizado para etiquetar a dichos personajes, ya que consideramos que se trata de un concepto de límites vagos que no contribuye a un adecuado acercamiento al tema para el público general. En lo que nos concierne, la RAE define mito como “Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico” (Real Academia Española, 23^a ed., definición 1).

Al poner el foco en la narración, en la historia, el concepto de mito supedita a los entes protagonistas a meros personajes de ella. Si bien la antropología desde el estructuralismo y corrientes posteriores ha complejizado el estudio de las narraciones llamadas mitos, nuestro cuestionamiento es anterior a la participación de estos seres en una determinada historia. Por ejemplo, citando un mito de origen mapuche bien conocido, ¿son las serpientes *Treng-Treng* y *Kay-Kay*² algo más que personajes de aquella historia en que ambas se pelean? Proponemos que sí, que si bien el episodio de la pelea es “mítico”, no lo son sus protagonistas.

Asimismo, sin negar que algunos de los seres “míticos” de Chiloé participan en historias “míticas”, postulamos que ello no explica su existencia ni menos su vigencia en la vida actual de muchos habitantes de la isla.

Aunque la raíz indígena de la “mitología chilota” ha sido ya insinuada y también afirmada sin rodeos por diversos autores como Contreras (1961), Cárdenas (1998) y Trivero (2014), no existe hasta el momento un análisis

¹ Utilizamos mayúscula para los nombres de seres míticos que constituyen personajes, como Ten-Ten y Coi-Coi, La Condená, entre otros, y minúsculas para aquellos cuya existencia es genérica, como trauco, pincoya, y camahueto.

² Para el uso de la escritura en mapudungun utilizamos el grafemario unificado o académico. Ya que varios vocablos de origen mapuche se mantienen de forma similar en el español chilote, es posible que algunos seres sean nombrados escribiendo su nombre ya sea en mapudungun o en castellano. Ejemplos trawko (mapudungun) / trauco (castellano); Treng-Treng (mapudungun) / Ten-Ten (castellano).

comparativo entre ella y las cosmovisiones indígenas cercanas histórica y geográficamente que nos permita precisar el grado y alcances de esa afirmación.

Cabe precisar que al hablar de raíz o sustrato indígena lo hacemos en tanto fundamento epistemológico/ontológico y no meramente histórico. Dicho de otra forma, no estamos buscando el origen histórico de unos mitos que persisten en la oralidad, sino que buscamos mostrar la similitud de una ontología viva en Chiloé con la de contextos mapuche actuales del *Wallmapu* central³.

El enfoque ontológico en antropología radicaliza la noción de relativismo cultural, proponiendo el multinaturalismo en lugar del multiculturalismo. Es decir, existen tantos mundos como cosmovisiones:

Más que sostener la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones de él (cosmovisiones), la antropología ontológica se funda en la idea de que existen múltiples mundos y que la alteridad es una función de la existencia de estos mundos (...) otro de los aportes del enfoque ontológico es que los diferentes mundos deben ser tomados en serio. Considerarlos seriamente significa dejar de tomar los enunciados y prácticas del otro como proyecciones simbólicas, metáforas o enunciados equívocos de lo que realmente sabemos que existe (Tola, 2016, p. 132).

Tomar en serio la existencia de los seres no humanos hasta ahora llamados míticos, significa considerar su comprensión en tanto agentes reales de interacción con las comunidades humanas que los mencionan como parte de su experiencia vital. Intentaremos pues, acercarnos a los “seres míticos” de Chiloé principalmente desde el *mapuche kimün* o sistema de conocimiento mapuche, como una de las vertientes del saber indígena de Chiloé y también desde algunos elementos de la cultura kawésqar documentada en el siglo XX.

¿Por qué el *mapuche kimün*? Sabido es que el mapudungun fue la última lengua indígena que se habló en la provincia de Chiloé y que, al momento del contacto, así como en los siglos posteriores, en Chiloé existían prácticas culturales claramente mapuche: los/las *machi* como agentes terapéuticos; las ceremonias de *machitun* como recurso terapéutico; el juego del *palin*; y también la organización política, entre otras, nos parecen suficientes para proponer la existencia de un sustrato cultural mapuche.

³ Por *Wallmapu* central nos referimos a la llamada Araucanía Histórica, entre las cuencas de los ríos Bío Bío y Valdivia o Calle-Calle, concepto que se puede hacer extensivo a la cuenca del río Bueno aunque presenta importantes particularidades.

¿Y por qué la cultura kawésqar? Aunque con mayor grado de incertidumbre, no podemos pasar por alto el hecho de que el pueblo chono, que precedió y cohabitó con los mapuche williche de Chiloé (Núñez, 2019), compartía grandes similitudes con el pueblo kawésqar, siendo la más clara su adaptación marítima, así como su nomadismo y cultura material. ¿Es posible que algunos elementos culturales chono sobrevivan hasta hoy dentro de las prácticas y saberes de Chiloé? El hallazgo de elementos que parecen apuntar en dicha dirección nos anima a considerar esta posibilidad.

Las fuentes de información que sustentan los siguientes párrafos son de dos tipos. Por una parte, se trata de información etnográfica recogida por el autor en diversas campañas tanto dentro del área cultural de Chiloé y de su influencia, así como en contextos mapuche del Wallmapu central o Araucanía histórica, información cuyo principal valor ha sido el de comprobar la vigencia de las interacciones entre humanos y seres a los que en adelante nos referiremos como “seres no humanos”. Los episodios de interacción o casos han sido cotejados también con otros documentados en la bibliografía consultada, la que constituye la segunda fuente de información.

Nuestra hipótesis es que la vigencia de casos de interacción humana con seres no humanos (nuestros ya antiguos seres mitológicos) en Chiloé da cuenta de la existencia de una cosmovisión u ontología/epistemología *otra* cuyo carácter es predominantemente indígena, a pesar de los elementos simbólicos claramente occidentales y modernos que ha ido integrando. Esta ontología/epistemología reconoce e identifica seres no humanos con sensibilidad, voluntad y agencia, que cohabitan e interactúan con nosotros en una concepción de universo y territorio similar a las cosmovisiones mapuche y kawésqar que por ahora llamaremos cosmovisión chilota.



Figura 2. Basilisco. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario T79. Fotografía de Juan Pablo Turén.

En un contexto en que muchos pueblos originarios transitan un camino descolonizador, este ejercicio no busca presentar un estado de pureza inicial como ideal a recobrar, sino, al contrario, observaremos con interés las transformaciones históricas de las cosmovisiones mapuche y chono/kawésqar, en tanto arreglos para su supervivencia en el contexto colonial.

Comenzaremos con una revisión crítica de la literatura que ha posicionado la idea de una mitología chilota, identificando sesgos que nos alejan de una adecuada comprensión de los seres no humanos mal llamados mitológicos. Seguiremos con un acercamiento a la cosmovisión mapuche o *mapuche kimün*, a través de su modelo médico en el que los seres no humanos se expresan con toda su capacidad de agencia. A continuación, analizaremos algunos de los seres no humanos de la cosmovisión chilota, a la luz del *mapuche kimün*, con el fin de evidenciar sus similitudes. De los seres no humanos representados en la colección del Museo Regional de Ancud, abordaremos los siguientes: pincoya, sirena, camahueto, caballo marino, brujos(as), Ten-Ten y Coi-coi, y el trauco. Asimismo, mencionaremos algunos seres no humanos de la cosmovisión chilota que no están presentes en la colección del museo, como el millalobo, y las manifestaciones de la dimensión submarina del Caleuche y la Ciudad de los Césares.

Por último, abordaremos un aspecto específico de la cosmovisión kawésqar, el concepto de *ajámas* o tabú propio de esta cultura, presentando antecedentes históricos y etnográficos que dan cuenta de esta práctica tanto en los grupos chonos del pasado como en el área cultural de Chiloé en la actualidad.



Figura 3. La condená. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario 1093. Fotografía de Juan Pablo Turén.

La literatura y el sesgo mitologista

Quizá la primera fijación escrita de los “seres míticos” se encuentra en las declaraciones de los reos del proceso judicial a los brujos de la Recta Provincia en 1880-81 (González *et al.*, 2011), en el que se mencionan principalmente los seres asociados a la brujería: el *invunche* y el *chivato*, los que, según la descripción, no serían sino seres humanos transformados o deformados desde muy pequeños y obligados a cumplir un rol de guardianes de las cuevas en que se reúnen los brujos. Los únicos seres no humanos que mencionan los procesados son el *camahueto* y *unicornio*, cuyos cachos son utilizados, según su relato, como recurso terapéutico. Describen también varios procedimientos que guardan clara relación con la o las cosmovisiones indígenas, pero cuyo estudio desbordaría los objetivos de este trabajo.

Luego, en 1896, Darío Cavada publicó *Chiloé* bajo el seudónimo de “N.N.N.”. Este texto buscaba describir Chiloé y algunas de sus tradiciones y costumbres, entre las que menciona al Caleuche, cuya descripción comienza con la frase “Según la mitología de los chilotes...” (p. 64). Describe también el camahueto, el caballo marino y la Ciudad de los Césares, además de los seres asociados a la brujería como el *invunche* y el *buta*⁴. Esta obra fue la primera en que se aplicó el concepto de “mitología de Chiloé” en relación al estudio y la descripción de estos seres y personajes.

En la misma línea le siguen en el siglo XX los textos de Alejandro Cañas (1911) y Francisco Cavada (1910; 1914), donde los conceptos de mitología y seres mitológicos marcan una tendencia que continúa vigente hasta fines del siglo XX con autores como Evaristo Molina (1950), Nicasio Tangol (1972), Humberto Soto (1992) y Renato Cárdenas (1998).

Además de la descripción de los seres míticos, la mayoría de estas obras presenta algún relato de casos de interacción entre ellos y los humanos, así como también de vínculos y parentesco entre los mismos.

En las primeras obras, la descripción del conjunto de relatos sobrenaturales o mágicos se exponía haciendo hincapié en el carácter supersticioso de los chilotes, lo que se presentaba como un defecto producto de la ignorancia o falta de civilización, cuestión que contrasta con la riqueza que los mismos autores reconocen en las narraciones. Cavada expone fielmente esta contradicción: “Un grave defecto de nuestro pueblo es la superstición. Acaso no exista en el mundo un pueblo más supersticioso que el nuestro”. Y luego

⁴ Para algunos autores *buta* es otro nombre del mismo *invunche*.

agrega: “Ninguna provincia del país, y muy pocos pueblos civilizados podrían presentar una mitología popular más abundante” (1914, p. 73).

Más tarde, se intenta justificar o poner en una perspectiva menos etnocéntrica esta visión. Así, en 1950, Molina expone:

Llegué a forjarme el convencimiento de que el espíritu del chilote, aunque es supersticioso, no lo es por ignorancia, ni por simple primitivismo, sino que lo es porque existen en él raigambres de arte creador, que lo hacen capaz de sublimizar las fuerzas de la Naturaleza, casi con la misma potencialidad que hizo de los griegos -merced a igual procedimiento- el pueblo más artista que ha producido la Humanidad (p. 39).

En 1961, Constantino Contreras intenta un abordaje científico de algunos “mitos” de Chiloé, entendidos como parte del folclore. A pesar de que continúa enfocando el tema en tanto “mitología”, hace el siguiente alcance de interés:

Aquí nos referimos no sólo a cosas de la vida material, sino también a objetos de la vida espiritual. Así, por ejemplo, los mitos pertenecen a esta categoría, pese a lo cual no debemos olvidar que éstos se manifiestan en constantes concretizaciones (p. 62).

Estas concretizaciones, que aquí hemos llamado *casos de interacción* entre humanos y no humanos, constituyen justamente el aspecto que queremos visibilizar por sobre el análisis formal que busca identificar la genealogía de cada uno de los seres no humanos.

Ya a fines del siglo XX, Cárdenas (1998) introduce su obra *El Libro de la Mitología* con el título “El mito, una visión de mundo”, planteando que “la raíz fundamental del mito chilote es mapuche, pero fuertemente determinado por la ideología del cristianismo y las culturas occidentales”. A pesar de aquel enunciado y de la afirmación siguiente, continúa reduciendo el tema al ámbito de las creencias y de la narrativa: “En las comunidades rurales donde vive la mayoría de la población, la gente sigue hablando, y creyendo, en alguna medida, en la fauna mítica y en sus historias” (p. 6). Insiste también en sugerir que los mitos chilotes son retazos de una narración mayor: “Cuando uno recorre las distintas versiones del mito, advierte que en los tiempos primordiales debió existir una narración más elaborada” (p. 7).

En su libro *Trenten Filu*, Alberto Trivero (2014) intenta reconstruir aquel relato mítico mayor, el cual integraría a buena parte de los seres míticos de Chiloé. Si bien no podemos poner en duda la veracidad de los relatos recogidos por el autor para sustentar esta narración y reconociendo que hemos

oído narraciones similares en las que algunos de los seres no humanos establecen relaciones de parentesco, amor y guerra, proponemos que esta narración es secundaria a la existencia de los seres míticos, es decir, no constituye una explicación a las experiencias concretas que los habitantes del área cultural de Chiloé refieren como parte de su vida cotidiana.

Reducir la existencia de los seres no humanos a la mitología en tanto narrativa y centrarse en buscar un origen histórico de los rasgos formales de ellos es lo que llamamos *sesgo mitologista*. Como consecuencia de este sesgo se ha invisibilizado la supervivencia de los sistemas de conocimiento indígena y también se ha sobredimensionado la capacidad de agencia de los brujos como causa de la existencia de algunos de los seres no humanos, como veremos en las páginas siguientes.

Pero quizá su peor consecuencia ha sido la desvaloración de la cosmovisión chilota con el consiguiente impacto de ello en la autoestima de la comunidad humana que la sustenta. Es por esto que el sesgo mitologista va de la mano del racismo y etnocentrismo que proyecta la cultura hegemónica, en la que *mito* es un término usado principalmente en su acepción de “relato fantástico” y, por ende, sin valor como forma de conocimiento de la realidad. En la actualidad, un ejemplo de ello es la campaña de la Secretaría Regional Ministerial de Salud para prevenir las intoxicaciones por marea roja en el área cultural de Chiloé, en cuyo afiche se lee: “El Caleuche es un mito, la marea roja, no”.

Comprensión de los seres no humanos dentro del *mapuche kimün*

Proponemos acercarnos a los seres no humanos como parte de una cosmovisión en tanto sistema filosófico, es decir, uno que comprende una ontología y epistemología propias, en las que se reconoce la existencia de estos seres que



Figura 4. Brujo. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario T84. Fotografía de Juan Pablo Turén.

comparten con nosotros cualidades de razonamiento, percepción, voluntad y agencia.

Para ensayar la comprensión de los seres no humanos como parte de una cosmovisión describiremos esquemáticamente el modelo médico o modelo etiológico del sistema de salud mapuche (Citarella *et al.*, 1995; Catrigan *et al.*, 2008), ya que en él los seres no humanos juegan un rol preponderante al ser causantes de enfermedades y/o vehículos de sanación, con lo que se evidencia su capacidad de agencia en los procesos de salud/enfermedad de una comunidad humana.

Según las descripciones del modelo etiológico mapuche por parte de diversos autores (Citarella *et al.*, 1995; Bacigalupo, 2002; y Servicio de Salud de Los Ríos, 2008), así como de oralitores mapuche, como Armando Marileo y Ernesto Huenchulaf, las enfermedades (*kutran*) pueden clasificarse según su etiología en varias categorías. Una de ellas es la de *re kutran* o enfermedades naturales, es decir, cuyo origen se encuentra en desequilibrios térmicos o alimenticios (resfrío, insolación, indigestiones, enfriamientos, etc.). Las otras categorías aluden a enfermedades en cuyo origen hay agencia de seres no humanos, en algunos casos intermediada por la acción de personas.

En el modelo de salud mapuche, el bienestar (*küme felen* o *küme mongen*) resulta de la conjunción de varios factores que incluyen relaciones armónicas y de reciprocidad entre la comunidad humana y los seres no humanos que pueblan el universo: los *ngen'*. A ello se suma la conducta con que cada persona debe honrar su *küpalme* (don) como recurso para contribuir al bienestar del territorio y la comunidad.

Una de las clasificaciones más detalladas de las causas de enfermedades es la que propone Armando Marileo, *ngen'pin* y autor mapuche⁵:

- a) *Wenu kutran* o *kallfü kutran*: enfermedades propias de personas con roles comunitarios, como machi, *ngen'pin* o *longko*. La enfermedad se origina por transgredir o no cumplir los deberes propios de sus roles. También hay quienes proponen que todas las personas tenemos un rol o don dado por su *küpalme* (origen y herencia familiar), independientemente si estos tienen un amplio reconocimiento social comunitario; por lo tanto, todos podemos adquirir *wenu kutran*.

⁵ Información obtenida a través de relatorías y conversaciones personales con A. Marileo y otros *kimche*. Tomo las cinco categorías planteadas por Marileo por su claridad explicativa, pero el ámbito de conocimientos referido obviamente es enorme, de múltiples caras. En este caso se trata de una reconstrucción desde mi entendimiento.

- b) *Mapu kutran*: se refiere a aquellas enfermedades producidas por la transgresión que una persona o comunidad comete respecto a la relación con los *ngen'*. Los *ngen'* son entidades protectoras de ciertos espacios y elementos naturales, las que también son aliadas en la sanación de enfermedades. Su existencia es parte esencial del equilibrio o *küme felen* (buena salud) de un territorio. La comunidad humana puede y debe establecer comunicación con los *ngen'* en una alianza tácita por el mantenimiento del *küme felen* en el territorio. Los *ngen'* se presentan ante nuestras visiones o sueños muchas veces en forma de animales, cuestión que es muy variable según el territorio. Por ejemplo, un *ngen'ko* (*ngen'* del agua) puede aparecer como *ariimko* (sapo de rulo), un cerdo, una serpiente o, en el caso de grandes lagos, ríos y mares, como una comunidad de *shumpall* o *sumpall* (Carrasco, 1986).
- c) *Wedake newen kutran*: enfermedades provocadas por la acción de entidades o fuerzas negativas como *weküfü*, *mewlen*, *chewürfe*, *trülkefilu*, *ngürüfilu*, *piwüchen*, entre otros. Algunos *kimche* proponen que todos estos seres caben dentro del concepto *weküfü*, mientras otros afirman que *weküfü* es un tipo específico de *weda newen*. A diferencia de los *ngen'*, no todos los *wedake newen* pertenecen a un espacio geográfico determinado o al menos no están constreñidos a él. Por el contrario, son ambulantes, lo que los hace más peligrosos aún en tanto causantes de enfermedad. La única forma de protegerse es evitar espacios poco humanizados, especialmente a ciertas horas del día, portar elementos protectores y observar reglas de conducta que implican no transitar en soledad por esos espacios, evitar la exposición a ellos de niños, enfermos y mujeres embarazadas. También a diferencia de los *ngen'*, los *wedake newen* no pueden ser aliados para el bienestar humano o al menos no activamente. Por el contrario, sí pueden ser instrumentalizados por los *kalku* para provocar daño, enfermedad y muerte. La enfermedad por *weküfü*, entonces, puede originarse por el encuentro directo entre la persona que se enferma con el *weküfü* o *weda newen*, o ser intermediada por la acción de un *kalku*, en cuyo caso participa también la categoría *kalkutun kutran*, que se describe a continuación.
- d) *Kalkutun kutran*: Enfermedades producidas por la acción de un *kalku* o *dawfe*. *Kalku* se suele traducir como hechicero o brujo, conceptos equívocos toda vez que remiten a la idea cristiana de una persona que está aliada con el demonio, figura que no existe originalmente en el mapuche *kimün*. En términos simples, *kalku* son personas que conocen y manejan un conocimiento especial que les permite interactuar con los *ngen'* y *weküfü*,

alcanzando así un alto poder de influencia en la vida social. Este poder idealmente debe ser usado para proteger al territorio y a la comunidad humana, así como para atraer o propiciar la abundancia de alimentos. No obstante, también puede ser potencialmente usado para dañar a personas y familias, malogrando sus siembras y animales, o provocando enfermedad y muerte. Si un *kalku* acostumbra tener este tipo de prácticas, es considerado un *weda kalku* o *dawfe*.

Conviene aclarar que los *machi* no son necesariamente *kalku*, aunque comparten con ellos los conocimientos necesarios para sanar las enfermedades provocadas por *kalkutun*. Por otra parte, una misma persona podría ser *machi* y *kalku* al mismo tiempo, pero no es lo común, ya que el rol o vocación de *machi* es extremadamente exigente y totalizador.

Los *kalku* pueden desarrollar la capacidad de transformarse en ciertos animales, cuestión importante para la comprensión de algunos de los seres mitológicos de Chiloé. Así también, pueden acceder a los *renü*, espacios que son considerados portales hacia una dimensión subterránea/submarina en la que interactúan con seres no humanos y donde obtienen conocimiento y poder.



Figura 5. Trauco. Pieza tallada en piedra. Colección Etnográfica del Museo Regional de Ancud. N° de inventario 1474. Fotografía de Juan Pablo Turén.

Análisis de los seres no humanos de la cosmovisión chilota desde el *mapuche kimün*

Dentro de este sistema de conocimiento, el *mapuche kimün*, los seres de la llamada mitología chilota podrían clasificarse en dos grandes grupos: seres no humanos (*ngen'* y *wekiüfü*) y seres creados por los *kalku*, los que no son sino transformaciones de seres humanos o de animales.

Tabla 1: Clasificación de los llamados seres mitológicos de Chiloé dentro del sistema de conocimiento mapuche.

Seres no humanos	<i>Ngen'</i>	Pincoya, sirena, Caleuche, Ciudad de los Césares, millalobo, caballo marino, camahueto, Tenten y Coicoi o Kaykay.
	<i>Wekufü</i>	Trauco, fiura y cuchivilu.
Humanos o animales en transformación.		Los brujos, la voladora, la bauda, ivunche o invunche, machucho o chivato.

Fuente: Elaboración propia.

a) *Pu ngen'* – Entidades protectoras de espacios y especies

Gran parte de los seres no humanos de la cosmovisión chilota pueden ser entendidos como *ngen'* del agua, especialmente del espacio marino, como la pincoya, el millalobo, la sirena, el caballo marino y Coicoi; pero también está el caso del camahueto, vinculado principalmente a las aguas dulces.

La pincoya es claramente vinculada al espacio de la playa o el intermareal, en el cual se marisca: “La pincoya es la dueña de los mariscos, y la sirena es la dueña de los pescados” (Rosa Chiguay, comunicación personal, Isla Caylin, 2013)

Esta afirmación, que ha sido refrendada en diferentes espacios del área cultural de Chiloé, no deja lugar a dudas de que ambas figuras son expresiones visuales de los *ngen'* del espacio intermareal donde se recolectan los mariscos y de las aguas del mar donde viven los peces. La pincoya se describe como una mujer, mientras que la sirena como un híbrido entre mujer y pez. En efecto, el concepto de *ngen'* engloba la acepción de dueño/a y de protector, centinela o encargado. Esta amplitud del concepto explica su traducción, tanto en contexto mapuche como en Chiloé, como dueño, pero atribuyendo a esta palabra la connotación de encargado, guardián, etc.

En contexto mapuche, los *ngen'* comparten el tetralismo anciano / anciana / hombre joven / mujer joven, atribuido como principio de todas las fuerzas positivas o amables⁶ que nos rodean. Sin embargo, esto no es un impedimento para que su expresión visible sea ya masculina, ya femenina.

⁶ Para no reproducir acríticamente la dicotomía de lo positivo y lo negativo, proponemos distinguir entre entidades amables o acogedoras para la comunidad humana, versus aquellas que resultan hostiles o ajenas al ámbito de relaciones diplomáticas.

Un tiempo estuve muy aficionado de la pesca, me pasaba todas las tardes en el río (Bío Bío), un día no sacaba nada, pero yo cargante, insistía, hasta que casi era de noche, de repente agarré o me pegó un tirón un tremendo salmón, brillante, que me deslumbró, y me caí al río, alcancé a agarrarme y salir, me vino como un mareo. En la noche soñé que salía una mujer del río, que venía a invitarme a ir con ella, era rubia igual como el salmón que me tiró (M.T., comunicación personal, comunidad Callaqui, 2012).

Como veremos a continuación, los *ngen'ko* de grandes porciones de agua (mar, lagos y ríos grandes) buscan constantemente reclutar personas en una aparente necesidad de renovar su población o quizá cobrando una retribución adeudada. Y el enamoramiento es una de las formas de reclutamiento, aunque también pueden ser los “accidentes” que las personas jóvenes tienen a veces en el río, el lago o el mar.

Carrasco (2016), uno de los escritores que ha dedicado más estudio a este “mito”, señala las siguientes descripciones del *sumpall* o *shumpall* en el *Wallmapu* central:

Un hombre que sale del agua para robarse a las niñas jóvenes (...) Significa, me parece, sirena del agua. Entonces en todo río dicen que hay también (...) El *Shumpal* es rubio y bonito, es un espíritu que es dueño del agua y del mar, mitad hombre y mitad pescado, se casa con las mujeres lindas y las vuelve espíritus, dueñas del agua también (p. 51).

La historia de Mankian (Carrasco, 1989), muy conocida en la costa de la Araucanía hasta Valdivia, relata el caso de un joven que fue encantado por los *ngen'ko* y convertido en uno de ellos. Como podemos ver, el *shumpall* puede manifestarse en forma masculina o femenina. En general, se concibe a los *shumpall* como una comunidad similar a la humana, pero morando en las aguas de ríos, mares o lagos. Si un o una joven soltera suele bañarse en un mismo lugar del río, lago o mar, puede ser que un *shumpall* de sexo opuesto se enamore y busque la manera de llevárselo a su dimensión, lo que para la comunidad humana significa perder a ese/a joven que muere ahogado o desaparece en el agua. A cambio, la familia del *shumpall* paga con abundante pesca a la familia y comunidad de la novia o el novio, además de contar con un familiar en el mundo de los *ngen'ko*:

En Huapi y alrededores es conocida la piedra Mankian (...) Esta roca sería el mismo joven Mankian transformado en piedra por burlarse de la naturaleza y posteriormente transformado en un *ngen-ko*, dueño o señor de las aguas, y que habita en su interior (Carrasco, 1989, p. 117).

Tanto la pincoya como la sirena tienen su correlato masculino, aunque en esta última es más común. Claramente los relatos de *shumpall* coinciden en gran parte con los de la sirena de Chiloé y, como podemos ver en los relatos de la Araucanía, también opera la traducción espontánea de *ngen'* como dueño/a.

Proponemos que para Chiloé la dimensión de los *shumpall*, o *ngen' l'afken'* (dueños del mar y los lagos) se manifiesta en las figuras de Caleuche, Ciudad de los Césares, la sirena, la pincoya y millalobo.

La pincoya y el millalobo no parecen tener agencia en el reclutamiento de personas, al menos en los relatos que hemos oído hasta ahora. La sirena tiene las mismas características mencionadas en el *Wallmapu* central, enamorando a jóvenes pescadores, aunque también aparece a veces como un ser horrible, lo que aparentemente ocurre como una anomalía o castigo a aquellos pescadores que no se conforman con la pesca e insisten en seguir pescando.

La pincoya, en tanto, aparece más ligada al espacio intermareal cercano a la tierra, lugar de marisca y de recolección de algas. También busca establecer relaciones de reciprocidad y, sobre todo, promueve el trabajo de la tierra. Si la familia que vive en el borde costero tiene una huerta bien cuidada, abundante, la pincoya se alegra y se muestra generosa con los mariscos. También castiga las actitudes egoístas, por eso existe el tabú de no pelear en las playas por los recursos.

Dadas las características del territorio que abarca el área cultural de Chiloé, donde abundan los cuerpos de agua, lagos, canales, golfos, esteros y lagunas, y la importancia cultural de la navegación, no debería extrañarnos que el “reino” *shumpall* se manifieste con abundancia de formas. El Caleuche es una de ellas, un barco que recluta especialmente a hombres causando naufragios o misteriosas desapariciones. Pero también los marinos del Caleuche buscan casamiento con jóvenes mujeres:



Figura 6. Sirena. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario 1092. Fotografía de Juan Pablo Turén.

Estaban tres amigas en la playa, y de repente aparece un grupo de cahueles (delfines) haciendo piruetas en el agua frente a ellas. Una de la mujeres dijo: “con el tercero me voy a casar”. En la noche, un marino tocó a la puerta de su casa, y le dijo: “vengo a cobrarle la palabra” (Pamela Zúñiga Neun, comunicación personal, Putique, 2018).

En otro relato se muestra la relación existente entre el Caleuche y la Ciudad de los Césares:

yo tenía como 17 años, vivíamos con mi mamá en los palafitos de Gamboa. Una noche, cansada, me tiré en la cama, antes de acostarme, y me quedé como traspuesta así, cuando siento un bote que se acerca a la casa, y un hombre empieza a subir la escalera. Mi pieza tenía puerta hacia fuera, y el hombre entra y me toma, y me lleva a su bote, no pude gritar ni moverme. Me llevó hasta medio (del estero de Castro), y ahí me bajó del bote y había como una puerta en el mar, con una escalera que bajaba, entonces abajo pude caminar, y él me empezó a mostrar cómo era ese lugar, habían lindos salones, con mucha comida, vino, licores, de todo, había como una fiesta y la mayoría era gente fina. El marino me dijo “hace tiempo que yo te veo, y quiero que seas mi esposa, y te vengas a vivir conmigo (A.C., comunicación personal, Castro, 2016).

Al preguntarle a esta persona si sabe en qué lugar estuvo afirmó que se trataba de la Ciudad de los Césares. El marino posteriormente la regresó a su casa y le dio unos días para tomar una decisión, así como las pruebas de que no fue un sueño.

Tomemos en cuenta que, en contexto de comunidades mapuche con fuerte identidad y sentido de cohesión interna, el *shumpall* puede tomar la forma de un simple hombre o mujer de buena apariencia, capaz de enamorar a la persona que desea. Sin embargo, el contexto del contacto cultural obliga a incorporar la dimensión de la belleza *wingka*: “El *Shumpal* es rubio y bonito...”

Las características de la sociedad de Chiloé colonial, racista y clasista en extremo, donde la población indígena vivía endeudada y pobremente, nos parece que explican la razón de que estos reclutadores del Caleuche o la Ciudad de los Césares demuestran no solo belleza, sino también riqueza y prestigio: son uniformados, se trata de una especie de fuerza armada, muchas veces descritos como hombres altos, rubios y vestidos impecablemente.

También tienen la capacidad de sanar:

Cierta vez mi abuelo estaba enfermo de un pie, no podía caminar. Una noche, tocaron a la puerta de la casa. Mi abuela fue a ver, eran varios marinos que preguntaron por mi abuelo. Ella les dijo que el hombre estaba en cama, que no podía salir. Los dos

principales pidieron pasar a la pieza del enfermo. Allí le dijeron al abuelo que venían a pedirle que los guiara a una casa tierra adentro donde vendían vino y había mujeres. El abuelo extrañado, les decía “Cómo voy a ir si no puedo caminar”; entonces uno de los marinos le pide que le muestre el pie accidentado, y con unos pocos movimientos, lo sanó. El abuelo se vio obligado a guiarlos a donde querían ir (A.O., comunicación personal, Chacao, 2016).

Y constantemente ayudan a las embarcaciones en peligro:

Una vez veníamos con mis padres y hermanos navegando hacia nuestra isla, estábamos lejos todavía cuando el motor empezó a fallar. Mi papá logró echarlo a andar, pero sin esperanza de que durara mucho el arreglo. A lo lejos empezamos a ver un barco que navegaba en paralelo a nuestra ruta, acercándose poco a poco. El motor seguía funcionando contra todo pronóstico. Cuando la embarcación estuvo más cerca, vimos que en realidad no era un barco, sino una lancha de pesca no más. Luego, estando más cerca aún, era sólo un bote. Mis padres ya se daban cuenta de algo raro. Finalmente, el bote se convirtió en un simple tronco que navegaba contra la corriente, en nuestra misma dirección. Logramos llegar hasta nuestra casa con el motor andando (M.N., comunicación personal, Puerto Aysén, 2016).

El reclutamiento forzoso de hombres, según los relatos oídos, ocurre como castigo a transgresiones:

En la piedra de Lile (isla Laitec) un tiempo se veía un lobo (marino) blanco, que llamaba mucho la atención. Un hombre de Caylin, que venía con su cuadrilla desde el sur, lo quiso pasar a cazar. Sus compañeros trataron de convencerlo de que no lo hiciera, pero fue en vano. El hombre lo cazó y al poco tiempo desapareció, iba cruzando en bote a un velorio, y nunca más se supo de él (Benjamin Colivoro, comunicación personal, Isla Cailin, 2014).

Nos parece evidente que el barco llamado Caleuche es solo una manifestación más del reino *shumpall* en el área cultural de Chiloé. El puerto de origen del Caleuche es la Ciudad de los Césares o, más bien, el Caleuche es un portal hacia la ciudad. O también entendemos que ambos son expresiones de ese mundo submarino que se presenta ante los humanos como algo bello, importante según el signo de los tiempos. Para los deudos de Mankian en la costa de la Araucanía, ser un *ngen'ko* era por sí mismo prestigioso. La imagen de un joven *kona* puede ser suficiente para enamorar a una joven mapuche del lago Calafquen, pero en el Chiloé colonial se requería algo más para que la relación *shumpall*-humanos siguiera funcionando.

Los *ngen'ko shumpall*, al igual que todos los *ngen'*, son protectores de hábitats y ofrecen abundancia de peces y mariscos a la comunidad humana, por lo que esperan y exigen una retribución. Ya que en Chiloé no se realizan ceremonias de *ngillatun* y que en el siglo XX van en retirada las rogativas y ofrendas, los *shumpall* se ven obligados a salir a pedir un pago en dinero, tal como en el siguiente relato:

Una tarde llegó hasta la casa un hombre alto, rubio, bien vestido, preguntando por el dueño de casa (...) dijo ser enviado del Buque de Arte (Caleuche) y que andaba cobrando las contribuciones de los mariscos y pescados, y que, si los habitantes del sector no pagaban, esta abundancia se acabaría en muy poco tiempo. Mi padre, como hombre católico, escuchó callado y luego dijo 'Nosotros no podemos pagar y no lo haremos a ningún desconocido, porque los mariscos y alimentos los manda Dios para sus hijos' (Humberto Soto, comunicación personal, 1992).

La última parte da cuenta de la pugna ontológica en el Chiloé del siglo XX (¡recién!), que pone al padre en la disyuntiva entre cumplir un deber consuetudinario (retribuir a las entidades espirituales del territorio por la pesca y recolección) y la doctrina cristiana que solo admite el agradecimiento a Dios. En isla Caucahué también ocurrió hace algunos años que, estando mucha gente mariscando en marea baja, recorrió la playa un hombre desconocido, exigiendo el pago por la abundancia de mariscos. Se dice que era un hombre que caminaba o más bien se desplazaba muy rápido, sin resentir la dificultad de caminar sobre la arena o las piedras resbalosas del intermareal.

Opuestamente, cuando una familia acepta entregar a uno de sus miembros al reino *shumpall*, al Caleuche en la narración chilota, este retribuye con gran riqueza, no solo en peces y mariscos, sino también en dinero y especies de valor.

En una comunidad del sur de Chiloé donde se realizaron ceremonias de *ngillatun* en la década del 40, se retribuía con ofrendas al Caleuche y a la pincoya. Para dejar la ofrenda al Caleuche se llevaba comida hasta una playa expuesta al golfo de Corcovado en la que son frecuentes las apariciones del barco y sus marinos, mientras que la ofrenda a la pincoya y la sirena se depositaban en una piedra cercana al corral de pesca dentro del estero o bahía⁷.

En definitiva, consideramos que los seres no humanos llamados pincoya, sirena, millalobo y los marinos del Caleuche, así como las y los habitantes de

⁷ Testimonio de Rosa Chiguay, sector Estero.

la Ciudad de los Césares, son miembros del reino *shumpall* y que, tanto dicha ciudad como el barco Caleuche, constituyen una elaboración de la percepción de estos seres, una adaptación cultural cuyo sentido es el de viabilizar la continuidad de la cosmovisión.

En el contexto de las comunidades mapuche del continente también existe la concepción de un mundo submarino/subterráneo, una dimensión paralela a la que solo ciertas personas (*kalku*) pueden acceder a través de portales que pueden ser cavernas. Ese mundo subterráneo también es representado como un lugar de riqueza. Dada la preponderancia del espacio marino en Chiloé no es extraño que sea el mar y los lagos los que concentran esta cualidad de portales con el mundo submarino:

P: este mundo tiene tres pisos, tiene el de arriba, tiene este de acá y tiene el del agua que es abajo. (...) Dicen que todo lo que hay encima de la tierra está debajo del mar igual, hay caballos, hay vacas, hay gente, el pueblo de César...

Entrevistador: y vive gente también ahí...

P: Claro, también, sí, y yo me digo, ¿Cómo viven esas gentes, debajo del agua? (Paulino Muñoz, comunicación personal, Chana, enero 2021).

• *El caballo marino y otras manifestaciones*

La visión de animales de crianza en espacios marítimos es una más de las manifestaciones del reino *shumpall*. Las más comunes son las de caballos y vacunos:

Nos fuimos con un bote para abajo, Chaitén Viejo. De repente, yo bajé a mirar la lancha, a la playa, y ahí de repente vi que había una vaca, que había salido en esa marea. Estaba enterita, pero vaca marina. Uno que conoce al animal, lo nota al tiro por los cachos. Y la única diferencia que tiene con la vaca, igual que las tortugas marinas, tiene ala en la espalda (M. Camahueto, comunicación personal, Chaitén, enero 2021).

Con mi viejo cuando había mareas cortas íbamos con bote a ganchar la luga (...) un día estábamos en un bajo, y estaba el agua calmita, y de repente, se puso el agua verde... "oye", le digo yo, "¿por qué el agua se puso verde? No se ve nada al fondo... de repente se mostraron dos caballos, las cabezas no más, pero así, se sacudieron la melena ésta, la cabeza fuera del agua, aquí se sacudieron, sí, y en la noche, yo soñé que estábamos en el río blanco, yo con él, parece que pescando en el río blanco, soñé, y salieron dos marinos, a tierra, y cómo que invitaban a él a llevarlo, y en eso me desperté... (Blanca Cárdenas, comunicación personal, Chana, enero 2021).

Asimismo, a través de la convivencia con habitantes de Chiloé y Aysén hemos observado que cualquier elemento llamativo que pueda encontrarse en el mar o en la costa es tratado con precaución al existir la posibilidad de que se trate de algo propio “del mar”, es decir, que esté bajo el cuidado del Caleuche.

Así, en una reciente excursión en el archipiélago de los chonos, el capitán de la lancha en que navegamos recogió de la playa una piedra que llamó su atención por su belleza. Sin embargo, antes de embarcar decidió dejarla en tierra: “quizás pueda ser algo del mar” fue su explicación. El respeto a todo lo que pueda “ser del mar” puede también relacionarse con el tabú (*axámas*) de la cultura *kawésqar* que se aborda más adelante.

Más allá de estos avistamientos, el caballo marino es mencionado en la bibliografía como vehículo que los brujos utilizan para transportarse largas distancias a través del mar. Esto no significa que dicho ser sea una creación de los brujos, sino que solo refiere una práctica asociada a un poder reconocido de los estos en tanto *kalku/powten*: controlar y utilizar a su favor a los seres no humanos con que convivimos. Lo mismo ocurre cuando un brujo caza a un camahueto para utilizar su cuerno como recurso terapéutico.

• *El camahueto*

Otro de los seres no humanos característicos de Chiloé es el camahueto⁸, descrito como una especie de ternero con un cuerno en la frente que se cría bajo la tierra en los cerros y, llegado un tiempo, se va hacia el mar generando un aluvión y un gran surco en la tierra en una noche de tormenta. También el camahueto es presentado en la literatura citada como producto de la agencia de brujos:



Figura 7. Caballo marino. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario 1094. Fotografía de Juan Pablo Turén.

⁸ El nombre camahueto es híbrido del mapudungun *ka* (otro, otra, diverso) y del español antiguo *Magüeto*: ternero (Contreras, 1966).

la gestación de este fabuloso animal se efectúa por intermedio de la siembra, incubando en pozos, lagunas o pantanos (...) la pequeña porción de cacho de camahueto adulto es envuelto en hojas de sargazo y colocado en una artesa con agua de mar. Después de algún tiempo, cuando el animal está formado, es liberado de su incubadora y arrojado al lugar elegido por los brujos (Soto, 1993, p. 170).

Sin embargo, en estos libros no se menciona la relación del camahueto con la provisión de agua para las familias isleñas, especialmente en las islas pequeñas donde esta escasea en las épocas más secas del año. Un relato que hemos oído varias veces dice que el camahueto sirve como un guardián o protector del agua:

Es un animalito y ese es dueño (del agua), y ese donde hay ese animalito hay agua suficiente. (Mi padre) me decía que los hechiceros antiguos los sacaban esos, los vendían a otras partes, los llevaban y los ríos se secaban. Y él me decía así, porque me decía que ahí donde nosotros vivimos, aquí sacaron uno –me decía él– porque aquí había muchísima más agua (...) donde había ese animalito había suficiente, no faltaba el agua, y él me decía él: –aquí no va a faltar el agua (porque) hay uno. Le sacaron uno que había (pero era) un par (como se citó en Ther *et al.*, 2018, p.16).

Cuando el camahueto se enoja (con la gente) se va del lugar dejando el surco en la tierra, lo que trae como consecuencia la pérdida de una fuente de agua. Este relato claramente se asemeja a relatos de *ngen'ko* (espíritus protectores del agua) en contexto mapuche, arista que, en los textos tradicionales sobre mitología, aun aludiendo a la ontología del camahueto, queda invisibilizada al describir dicho ser solo en función de su utilización por parte de los brujos.

Sin embargo, los brujos sí pueden manipular a un camahueto con el fin de secar una fuente de agua llevándoselo o bien poniendo uno en un lugar donde el agua escasea:

En isla Cheniao dicen que pusieron un camahueto ahí en una lagunita chica, un pozo no más. Y se fue agrandando y agrandando, e hizo una tremenda laguna (...) y adentro hay un bicho que ahí después salió (...) y se fue al mar. De ahí quedó la laguna esa” (como se citó en Ther *et al.*, 2018, p.16).

• *Ten-Ten y Coi-Coi*

Las serpientes Ten-Ten y Coi-Coi, si bien no tienen una presencia importante en cuanto a frecuencia en los relatos, son personajes de una narración que remite a hechos ocurridos en una antigüedad remota. Esta narración no

es popular dentro del área cultural de Chiloé, habiendo sido recogida de manera temprana por algunos investigadores. Se trata, sin duda, de la misma narración presente en el resto del *Wallmapu* en la que ambas serpientes pelean generando un cataclismo en que el paisaje cambia, apareciendo nuevos cerros y donde el mar inunda tierras habitables, trayendo como consecuencia la muerte de gran parte de la comunidad humana. Se trata de una batalla entre dos poderosos *Ngen'*, uno de las aguas del mar (Coi-Coi/Kay-Kay) y el otro de los cerros y montañas (Ten-Ten/Treng-Treng). En este caso, si bien se entiende que estos *ngen'* siguen vivos por el hecho de que se manifiestan tras períodos muy largos en la escala de la vida humana, su conocimiento se sostiene solo en virtud de la tradición oral. Constituye por ello un buen referente para comprender que el resto de los seres no humanos abordados aquí se mantienen vigentes en la totalidad del área cultural de Chiloé, justamente por su importancia vital en la vida cotidiana y no por ser parte de la débil tradición oral.



Figura 8. Ten-Ten y Coi-Coi. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario 1087. Fotografía de Juan Pablo Turén.

b) *Wekufü* o *wedake newen* – Entidades de energía hostil

Si bien los *wekufü* no están necesariamente vinculados a un espacio territorial definido, sí tienen su hábitat preferido que puede ser el agua, el aire, el interior de los volcanes o los bosques. Un típico caso de *wekufü* de agua en la Araucanía es el *ngürüfilu* (zorro-culebra), especie de cocodrilo que habita en los remolinos y pozones de los ríos. Al igual que el *trülke wekufü* (o cuero) ataca a los bañistas descuidados, especialmente en horas del mediodía o la puesta de sol, que son las horas propicias para la acción de los *wekufü*, junto con la primera mitad de la noche.

En Chiloé las figuras del trauco o chauco y el cuchivilu corresponden a esta categoría. El cuchivilu, al igual que el *ngürüfilu*, se presenta con una imagen híbrida entre cerdo (*kuchi*) y culebra (*filu*). Con su energía negativa enferma a las personas que tocan el agua que él ha tocado y cuando entra a un

corral de pesca lo deja infectado, de manera que los peces no se acercan más a él hasta que un *pouten* (figura equivalente a *kalku* en su acepción original) realiza las ceremonias de limpieza necesarias para que este vuelva a ser fértil.

El trauco, por su parte, ha sido tratado en la literatura asociándolo a la figura de un fauno europeo, habiéndose popularizado la versión de una figura que solo busca violar a las mujeres jóvenes. Por otra parte, desde el seno de comunidades mapuche williche se ha intentado limpiar esta imagen, atribuyendo su imagen negativa a una demonización de los seres de la cosmovisión indígena por parte de la iglesia católica. Así, se plantea que la voz original sería *chawko*, cuya etimología sería *chaw* (padre) y *ko* (agua): padre del agua, que correspondería por lo tanto a un *ngen'ko*.

Creemos que ninguna de estas imágenes es coherente con los relatos de casos particulares de interacción con este ser. Si bien no podemos cerrarnos a la idea de que se trate de un *ngen'*, en ningún caso sería un *ngen'ko*, ya que el trauco aborrece el agua. De hecho, cuando acosa a una niña, una solución es que la familia se traslade a un lugar al otro lado de un cuerpo de agua. El trauco entonces no podrá cruzarlo.

El trauco, al igual que la *trauca o fiura*, su expresión femenina, vive solo en espacios de bosque antiguo y sombrío. Se viste y construye su madriguera con quilineja, a la vez que se alimenta de los frutos de esta planta. El mito moderno dice que en Chiloé la figura del trauco fue utilizada para explicar embarazos de jóvenes solteras y así encubrir abusos y violaciones. Sin embargo, en los relatos de casos, pocas veces el trauco llega a generar un embarazo y cuando esto ha ocurrido el ser que nace es “mitad humano, mitad tronco podrido”.

Es esta referencia al humus del bosque, a la materia en descomposición, lo que nos hace pensar que se trata de un ser hostil al ser humano y no un *ngen'*, en cuyo caso su apariencia sería más amable. Al igual que otros *wekufü*, el solo toparse con el trauco puede enfermar a una persona, enfermedad que en el sistema médico mapuche es llamada también *trafentun* o *topantun*, un tipo de *wekufü kutran*, que puede traducirse como “choque” o “encontronazo”. En Chiloé esta enfermedad se llama “aire de *trauco/trauca*”.

El trauco domina sobre los espacios sombríos de los bosques y, por lo tanto, todo lo que hay en ellos puede estar “contaminado” por el influjo de un trauco:

A uno no para de perseguirlo el espíritu de la montaña, así po' uno se persigna, porque ahí uno tiene sus secretos, yo lo hago orina en cruz cuando voy, y nada que ver con espíritus malos, se tienen que ir, y si acaso lo persigue mucho, bueno uno trae un

cuchillo de acero y ya está, se retiró, porque se le puede meter al lado derecho hay que tener cuidado no más (...) esos espíritus son inmundos, inmundos! son espíritus que han quedado botados como ser el trawko, la fiura, son cosas inmundas... (C.M. Llanko, comunicación personal, Llanco-Ancud, 2019).

El uso del cuchillo *contra* despeja toda duda de su pertenencia al ámbito de los *wedake newen*. En efecto, este cuchillo es usado en toda el área mapuche por parte de personas que tienen un rol dentro de ceremonias de *ngillatun* o *machitun*, así como por cualquier persona que deba, por algún motivo, exponerse a la acción de *weküfü*. El uso del *contra* como recurso ante el *aire de fiura* también es mencionado en el libro *Síndromes Culturales en el Archipiélago de Chiloé* (Servicio de Salud Chiloé, 2010, p. 176).

c) *Kalkutun dungu* - Asuntos de “brujería”

“(en Chiloé) algunos indígenas, los que conservan mayor cantidad de elementos de su lengua nativa, como sucede en Compu, llaman al brujo con el nombre de calcu [kálku]” (Contreras, 1961, p.103)

Tal como dijimos más arriba, el concepto de *kalku*, que hoy se utiliza especialmente para designar a personas que utilizan sus poderes preferentemente para hacer daño, originalmente hace referencia a personas que cultivan conocimientos y poderes que les permiten, en alguna medida, interactuar y negociar con los seres no humanos, y también transitar por el mundo subterráneo/submarino ya mencionado. Todo esto dentro del *mapuche kimün*. Dentro de esta concepción, un *kalku* que se ocupe de hacer el mal es catalogado como *kalku dawfe* o *weza kalku*⁹, adjetivos que precisan esta característica.

De manera equivalente, en Chiloé se ha hecho la distinción entre el brujo (*powten*) que restablece equilibrios y sana, y el brujo-hechicero que hace daño, el que eventualmente podría sanar enfermedades provocadas por otros brujos.

Por otra parte, los conceptos de brujo, *powten* y *machi* se encuentran en Chiloé muy difusos en cuanto a sus límites y diferencias, fenómeno frecuentemente observado en territorios en que la cosmovisión se ha debilitado en contacto con la religión cristiana.

⁹ En la toponimia, encontramos el “paso de Atacalco” en la región del Bíobío, compuesto por *ata*: *malo* (palabra anticuada) y *kalku*.

En el siguiente testimonio, el fallecido cacique general de Chiloé Carlos Lincoman hace la distinción entre *powten* y hechicero, aunque vacila en el uso del vocablo *brujo*, utilizándolo primero como sinónimo de hechicero y luego como sinónimo de *powten*. Cuando dice que era *machi*, se refiere simplemente a que ejercía el rol de sanador. A pesar de estas superposiciones de conceptos, resulta evidente la intención de distinguir dos roles en este caso particular, concentrados en una misma persona:

(este) *powten* era brujo igual, hechicero. Era *machi*, curaba, reconocía, daba tratamiento, curaba a la gente. Y fuera

de ser hechicero, era brujo, ya que al ser brujo, tenía el dominio de los pescados, de los camahuetos, de todo, él sabía cómo manejarlo, y otros aprendían por ahí, cuando salían a reuniones, así que de ese tiempo, cuando ya murió el *powten*, ahí sí que se acabó totalmente, ahí sí, y ya no hay nada, usted ve, ahora hay que sembrar, se terminó el pescado [...] antes era abundante (Lincoman, 1986).

En la cita es posible advertir dos dicotomías: *powten*/brujo-hechicero, en la primera frase; y en la segunda distingue hechicero de brujo, usando la última como sinónimo de *powten* ya que, al ser brujo (*powten*), tenía el dominio de los pescados, de los camahuetos:

si usted le tiene mala a otro, si usted no es brujo, no es hechicero, pero si tiene un amigo que es hechicero le dice, puta me pasa esto con este gallo, por qué no me lo liquida, entonces, ya bueno, el hechicero, le dice hagamos un pacto, un convenio, y lo hacemos no más, y de esos quedan todavía. Pero el brujo no, el brujo está siempre viendo cómo producir, de dónde obtener, buscar una magia que no esté comprometida con la hechicería para obtener algo, esa existe todavía (Lincoman, 1986).

En esta segunda cita, el entrevistado vuelve a vacilar en el uso del concepto brujo, usándolo primero como sinónimo de hechicero y luego como sinónimo de *powten*.



Figura 9. Bruja. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario T77. Fotografía de Juan Pablo Turén.

Más allá de la afición o vocación de los *kalku* por hacer el bien, el mal o ambos, se trata de personas que comparten un conocimiento en común. Por eso, tanto el brujo-*pouten* como el brujo-hechicero pueden sanar un mal tirado por otro brujo. Lo mismo la figura de el/la machi que, sin ser *kalku* (ni hechicera ni *powten*), puede sanar y contrarrestar los males provocados, debido a que comparte con ellos ese conocimiento.

En el Chiloé colonial, dada la influencia de la doctrina cristiana en la cultura dominante, había poco espacio para estas distinciones. Machi y brujos/as eran igualmente sancionados por el pensamiento eclesiástico. También parece ser que los/as brujos/as de Chiloé tuvieron un rol importante como agentes terapéuticos, complementando el rol de los/as machi. Al menos así se desprende del epíteto “médicos de la tierra” que se dieron a sí mismos los declarantes de la Recta Provincia¹⁰.

Varias de las figuras catalogadas como “míticas” de Chiloé, corresponden al ámbito de acción de los *kalku* y son mencionadas en el *Proceso a los brujos de Chiloé*, en que se devela la existencia de la organización Recta Provincia.

Los seres míticos de Chiloé cuya existencia se explica por la acción bruñeril son:

- El *invunche* (también *ivunche*, *chacha grande*, *buta*): humano deformado desde niño al que se encerró en una cueva, para luego convertirse en cuidador de ella (Contreras, 1961, pp. 85).
- Chivato o machucho (también *Chacha chiño*): animal creado o transformado por los brujos que también habita la cueva de los brujos, acompañando al *invunche* (Contreras 1961, p. 94).
- La voladora: se trata de una mujer *kalku* que puede transformarse en ciertas aves y cuyo rol dentro de la Recta Provincia es el de mensajera.
- La figura misma del brujo o bruja que es capaz de volar gracias a la magia, cuyo vehículo es el *makuñ* o chaleco.

En suma, podemos observar que dentro de la brujería de Chiloé se distinguen las mismas figuras y oposiciones que podemos encontrar en contextos mapuche del *Wallmapu central*:

¹⁰ Los límites y yuxtaposiciones entre las figuras de machi, brujo-*pouten* y brujo-hechicero en el Chiloé decimonónico, constituyen un tema complejo que desborda los objetivos de este ensayo.

	Vocación hacia prácticas orientadas a la abundancia de alimentos y protección del territorio y comunidad.	Vocación hacia prácticas de venganza, daño y de intereses personales.
<i>Wallmapu</i> central	<i>Kalku</i> / Salamanquero	<i>Weda kalku</i> / <i>kalku dawfe</i>
Área cultural de Chiloé	<i>Powten</i> / Brujo	Brujo/hechicero

Fuente: Elaboración propia.

Cosmovisión kawésqar: *ejámas*

La cosmovisión kawésqar ha intentado ser escrita por etnógrafos del siglo XX, en los clásicos de Empeaire (1963) y Gusinde (1991), y ya en este siglo por Aguilera y Tonko (2009), este último perteneciente a dicho pueblo. Uno de los aspectos en que estos autores coinciden es en la práctica y observancia de tabúes o interdicciones, los que son llamados *ejámas* en lengua kawésqar. Se trata de reglas y restricciones relativas a la alimentación y conductas durante la navegación y también en tierra, ya sea en la playa, bosques o turberas.

Las conchas no deben ser arrojadas al mar. Las conchas de machas y de erizos que han sido consumidos crudos no deben ser arrojadas al fuego. Las de erizos son recogidas cuidadosamente en un canasto o una caja y alguien va a botarlas lejos de la choza (...) Cuando un fragmento de concha de erizo cae al fuego, se apresuran a sacarlo, aun con los dedos, al precio de quemarse. La transgresión de este tabú, como de todos los otros, se paga con mal tiempo, con el terrible viento del Noroeste que pillará al indio cuando esté de viaje. (...) Parece que hay una oposición precisa entre el fuego y el mar, pero ignoramos su verdadero sentido. Numerosas son las interdicciones que de ella dependen. No se debe hacer fuego en la playa, sino más arriba del nivel de las altas mareas. Asimismo, ninguna piedra o roca que haya estado en contacto con el agua de mar puede acercarse al fuego. No se puede verter agua de mar sobre el fuego, ni hacerla hervir (Empeaire 1963, p. 173).

Sabemos que al menos la prohibición de tirar las conchas vacías de mariscos al mar también era observada por lo chonos, tal como lo experimentó Byron en 1741:

Me senté otra vez, remo en mano, y coloqué el sombrero a mi lado, comiendo de vez en cuando un marisco. Los indios se dedicaban a lo mismo, pero de pronto, uno de ellos me vio que iba tirando las conchas al mar, dirigió la palabra a los demás con gran violencia, y en seguida se levantó y se fue sobre mí, aferrándome de un viejo pañuelo

andrajoso que llevaba al cuello y con el cual casi me ahorcó. Entretanto, otro que habíame tomado de las piernas, y me habrían echado al agua a no habérselos impedido la india vieja. Durante todo este tiempo yo me hallaba enteramente ignorante del motivo que los había ofendido, hasta que observé que los indios, después de comerse el marisco, colocaban cuidadosamente las conchas en un montón en el fondo de la canoa. De esto deduje que debía de existir cierta superstición sobre las conchas que se tiraba al mar, cuya ignorancia casi me costaba la vida. Resolví, en consecuencia, no comer más mariscos hasta que bajáramos a tierra, lo que hicimos poco después en una isla. Entonces pude imponerme de que los indios traían las conchas a la playa y las colocaban sobre la línea de la alta marea (Byron, 1955, p. 142).

La costumbre de no botar las conchas de mariscos al mar todavía es conocida y practicada en Chiloé. Más aún, en la localidad de Piedra Blanca, comuna de Quellón, se observa la prohibición de usar troncos que haya botado el mar en la playa para alimentar el fuego¹¹.

También es tabú para los *kawésqar* mirar ciertas rocas o cerros que presenten forma humana u otras particularidades, así como hacer puerto (alojar) cerca de enterratorios:

Los tabús relacionados con lugares tienen que ver con la configuración del terreno, el cual a simple vista se aparta de lo “natural” por formar figuras humanas o animales en su configuración, por ejemplo, un cerro o una roca. Para los *kawésqar* existía la prohibición de mirar estos sitios, de lo contrario el tiempo cambiaba y se producían tormentas, que si persistían impedirían mariscar o cazar, ocasionando hambruna; por eso se exigía que se respetaran las prohibiciones (Aguilera y Tonko, 2009, p. 58).

Resulta de interés el siguiente relato *kawésqar*:

Y nos prohibían y advertían de los cerros que había y decían que eran tabú. Tenían miedo de que cuando alguien viera el tabú se pudiera desatar la lluvia y cambiar el clima seco por uno lluvioso, por eso era. Cuando decían que [un sitio] era tabú, entonces al ver eso decían que podía llover, por eso lo prohibían y nos advertían: “Al ver un tabú, como consecuencia va a empezar a llover y nos va a mojar y vamos a morir de frío,” así decían. Hoo y de los tabúes nos advertían y nos prohibían en aquel tiempo (Aguilera y Tonko, 2009, p. 63).

En el área cultural de Chiloé hemos oído los siguientes relatos de espacios a los que no se puede mirar y ojálá no acercarse:

¹¹ Conversación informal con Alex Mansilla Hueicha, febrero de 2020, Piedra Blanca.

Entre Cocauque y Puerto Carmen, existía un árbol muy particular, que no tenía ramas, sino unas espinas, y estaba en un estero. Cuando alguien se acercaba, esas espinas se movían con vida propia. Siempre nos dijeron que no pasáramos por ahí, y si pasábamos en bote, que no lo miremos (...), también más abajo, parece que por el lado de Choche, dicen que había unas ramas que colgaban de una roca, como una enredadera gruesa, y que cuando los botes se acercaban mucho, esas ramas se movían y trataban de tocar la embarcación, también ese lugar era muy respetado (A.C. Yaldad, comunicación personal, enero 2017).

Cercano a la localidad de Santa Bárbara en la comuna de Chaitén se encuentra el cerro Vilcún (Igartija en mapudungun), el que constituye un importante hito geocultural al ser visible desde muy lejos por su forma característica y sobresalir en la línea costera. Se cree que es un volcán apagado y concentra muchas historias relacionadas con brujos. Además, en la cara que da hacia el golfo de Corcovado hay varias cuevas en las que se han encontrado pinturas rupestres y cuerpos humanos. Se dice de él que es un cerro “colgado”, es decir, que está hueco. Un vecino del lugar que en su niñez transitó habitualmente por ese sector cuenta que su padre siempre le indicó que no mirara hacia el cerro ni las cuevas (N.N., comunicación personal, enero de 2021).

Cabe señalar que en el mundo mapuche también existen este tipo de prohibiciones; sin embargo, estas se remiten a ciertos espacios considerados delicados debido a que sus *ngen'* son muy celosos. Como ejemplo podemos mencionar las cumbres de volcanes, lagunas cordilleras y lugares poco habitados por los humanos. En el caso kawésqar y chilote estas prohibiciones aplican a todo el territorio habitado y habitable, toda vez que la vida humana se desarrolla estrechamente ligada con el mar. Proponemos que esta relación estrecha y constante con el mar es el factor gravitante en la observancia de múltiples tabúes. En Chiloé esto no ha sido objeto de mucha atención, ya que, si bien hay textos que recopilan estas interdicciones, ellas no han sido objeto de análisis más profundos.

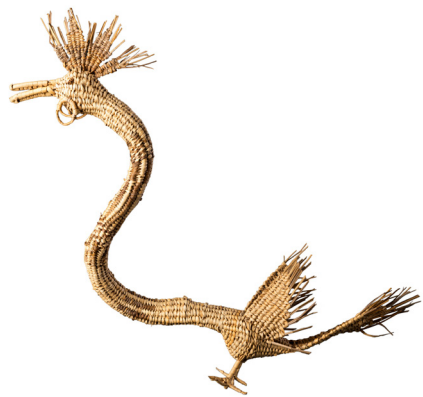


Figura 10. Basilisco. Pieza tejida con fibras vegetales. Colección Cestería de Chiloé del Museo Regional de Ancud. N° de inventario 1090. Fotografía de Juan Pablo Turén.

Conclusiones

Del ejercicio comparativo entre los seres no humanos presentes en las narrativas chilotas con las de grupos mapuche de la Araucanía histórica, observamos una alta coincidencia en los atributos que estos presentan, así como en las normas culturales que se consideran apropiadas para regular la relación de la comunidad humana con ellos. Así, podemos proponer, por ejemplo, que el *trawko* o trauco puede ser catalogado bajo la categoría de *weküfi*, no solo por sus atributos, sino también por el tipo de prevenciones que la población utiliza para evitar su acción negativa en la salud de la comunidad, como el uso de *contras* y normas tendientes a evitar el contacto de la población más vulnerable (niños/as y jóvenes), como la prohibición de que entren al bosque sin compañía o en horas del mediodía o la tarde. Lo mismo ocurre con las categorías relacionadas a la brujería, aunque en ambos casos (mapuche y chilote) el tema se ve contaminado por preconceptos cristianos. Podemos ver que también en los dos casos ha ocurrido una deriva similar, en la que los conceptos de *kalku* y brujo/a dan cabida, aun en el presente, a dos tipos de prácticas (hacer el bien y el mal), lo que obliga en ambos casos a hacer una distinción interna dentro del concepto: *kalku / weda kalku* en mapudungun y brujo *powten* / brujo hechicero/a en castellano chilote.

Por otra parte, concluimos que en el área cultural de Chiloé es posible observar la expresión de una ontología viva, que podemos llamar instrumentalmente cosmovisión chilota. Su existencia se expresa activamente a través de narraciones y usos que adquieren sentido al comprenderlas en conjunto. Asimismo, se expresa de manera activa o pasiva en la emergencia de categorías de salud/enfermedad no reductibles al modelo biomédico o científico occidental (véase con más detalle en Unidad de Salud Colectiva, Servicio de Salud Chiloé, 2010).

Esta cosmovisión chilota se asemeja en gran medida a la cosmovisión viva del pueblo mapuche, entendiendo por tal el conocimiento o *kimün* presente en comunidades, familias y personas que practican y cultivan dicho conocimiento, especialmente aquellas que son hablantes nativos de mapudungun o se encuentran cercanos a esa fuente.

La similitud en observancias de tabúes entre la cosmovisión chilota, chono y kawésqar indican la posibilidad de supervivencias culturales de los pueblos navegantes nómades llamados genéricamente chonos. Independientemente de esta posibilidad, no está de más señalar que en ningún caso partimos de la base de lo kawésqar y lo mapuche como culturas estancas ni contradictorias,

por el contrario, reconocemos aspectos cosmovisionales comunes de manera previa a este análisis. Si bien en la cosmovisión mapuche también aparecen los espacios con tabú, en el caso chilote, lo mismo que en el kawésqar, es el mar el que concentra a la mayoría de estos, donde la transgresión al tabú puede provocar peligros en la navegación. Para profundizar en la hipótesis de supervivencias culturales chono se puede investigar a futuro la existencia de normas de tipo tabú, comparando territorios centrales y periféricos dentro del área cultural de Chiloé, entendiendo que lo chono en la época colonial se refugió y permaneció en los márgenes de la dominación española.

En el marco de un proceso de descolonización de las miradas institucionales sobre el territorio, los seres no humanos que constituyen la llamada “mitología de Chiloé” deben entenderse como parte de una visión de mundo que se encuentra subordinada y en crisis, debido a su incompatibilidad con la cultura dominante, lo que sin embargo hasta hoy no ha sido motivo suficiente para su desaparición.

Las transformaciones claramente históricas en el repertorio simbólico con que se expresan los seres no humanos constituyen acomodos culturales que han permitido o viabilizado la vigencia de la cosmovisión chilota.

Como conclusión general, proponemos que la cosmovisión chilota es cosmovisión indígena con huellas de un largo proceso de acomodo como estrategia de supervivencia en el contexto colonial.

Como corolario, proponemos que la vigencia de la cosmovisión chilota, a pesar del fuerte impulso evangelizador que instaló en Chiloé una religiosidad popular de raíz hispana y de la fuerza de los discursos que oponen tradición y modernidad, se debe, en parte, a que estas nuevas cosmovisiones cristianas o racional-nihilistas no son capaces de proporcionar explicaciones satisfactorias del mundo vivido, acordes a las experiencias vitales de quienes habitan el territorio. Sin embargo, hay otra arista más difícil de argumentar y por ahora solo queda dentro del *kimün mapuche*: la capacidad de percibir la existencia y agencia de los seres no humanos que tiende a perderse por la escolaridad o la convivencia con la cultura *wingka* y sus dispositivos culturales. Desde este punto de vista, podemos afirmar, aunque suene tautológico o esencialista, que la cosmovisión chilota en tanto cosmovisión indígena ha sobrevivido porque los humanos de Chiloé han mantenido una forma de habitar en estos mundos que el cristianismo y la racionalidad moderna no han logrado mellar. La fuerza con que se imponen las energías y seres del territorio en la convivencia cotidiana ha sido mayor. *Pu chülleweche petu chengey.*

Referencias

- Aguilera, O. y Tonko, J. (2009). *Guía Etno Geográfica del Parque Nacional Bernardo O'Higgins* Recuperado de https://www.bibliotecaspublicas.gob.cl/624/articles-95318_archivo_02.pdf
- Byron, J. (1995). *El naufragio de la fragata Wager*. Santiago: Editorial Zig-Zag.
- Cañas, A. (1910). *Estudios de la lengua Veliche*. Recuperado de Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-79613.html>
- Cárdenas, R. (1998). *El Libro de la Mitología Chilota*: historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral. Punta Arenas: Ateli.
- Carrasco, H. (1986). El mito de Sumpall en la cultura Mapuche. *Revista Chilena de Humanidades*, (8), 49-68.
- Carrasco, H. (1989). Observaciones Sobre el Mito de Mankian. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, (3), pp. 115-128.
- Carrasco, H. (2016). El mito de Sumpall en la cultura Mapuche. *Revista Chilena de Humanidades*, (8), pp. 49-68
- Catripan, E., Rain, D., Caniuqueo, S. y Núñez, D. (2008). *Estudio epidemiológico sociocultural mapuche en la comuna de Panguipulli*. Valdivia: Servicio de Salud Valdivia.
- Cavada, D. (1896). *Chiloé*. Ancud: Imprenta y Encuadernación de El Austral. [originalmente firmado como N.N.N.]
- Cavada, F. (1914). *Vida isleña: Novela de costumbres lugareñas*. Valdivia: Impr. Central.
- Cavada, F. (1926). *Centenario de Chiloé: 1826-1926: tipos, bosquejos y leyendas insulares*. Los Ángeles: Imprenta Gutenberg.
- Cavada, F. (2016). *Chiloé y los cholotes*. Ancud: Ediciones Museo Regional de Ancud.
- Citarella, L. et al. (1995). *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago: Sudamericana.
- Emperaire, J. (1963). *Los Nómades del Mar*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile.
- González, J.; Van Meurs, M. y Ulloa, C. (2011). La Fijación del Mito en Chiloé desde las Colecciones del Museo Regional de Ancud. En Centro de Investigación Diego Barros Arana (eds.), *Informe Proyecto FAIP 2011* (pp. 151 - 169).
- Grebe, M. (1994). El subsistema de los ngen' en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, (12), pp. 45-64.

- Lincoman, C. (1986). *Entrevista realizada por Raúl Molina*. Biblioteca Conmemorativa José María Arguedas, Biblioteca Nacional de Chile.
- Molina, E. (1950). Mitología Chilota. *Anales de la Universidad de Chile*, (79), 37-68.
- Núñez, D. (2018). Chonos, Payos y Williche del sur de Chiloé, Pasado y presente de la negación de un Pueblo. En CESCH (eds.), *Archipiélago de Chiloé: nuevas lecturas de un territorio en movimiento* (pp. 39-56). Castro, Chile: CESCH.
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.).
- Soto, H. (1997). *Chilhue, Tradición y Misterio*. Concepción, Chile: Aníbal Pinto.
- Tangol, N. (1972). *Chiloé, Archipiélago Mágico*. Santiago: Quimantú.
- Ther, F., Álvarez, R., Brañas, F., Collao, D., Andrade, L., Torrijos, C., Hidalgo, C., Osses, E., Leviñanco, D. y Muñoz, F. (2018). Dimensionando el consumo de agua en las islas del mar interior de Chiloé. *Revista Fogón* 1, (2).
- Tola, F. (2016). El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. En Grupo de Estudios en Cultura, Economía y Política. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27), pp. 128-139.
- Trivero, A. (2014). *Trentren Filu*. Santiago, Chile: Tácticas.