



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Facultad de Historia, Geografía y Letras

Departamento de Castellano

“Rasgos de la identidad chilota en tres cuentos de Francisco Coloane:

***El chilote Otey, La botella de caña y Proceso al Trauco*”**

Memoria para optar al título de Profesor(es) de Castellano.

AUTORES

Daniel Montes Barría y Sebastián Rojas Portales

PROFESOR GUÍA

Sr. Cristián Rodríguez Meza



Francisco Coloane

DEDICATORIA

A los árboles, pájaros y perros del ex pedagógico,

entre ellos Capitán y Lucho;

a las tías y tíos de los kioscos y aseo,

a los profesores Pablo y José,

y en definitiva,

y estén o no mencionados aquí,

dedicado a todos quienes nos ayudaron en este camino.

Resumen

La presente memoria analiza tres cuentos del escritor chileno Francisco Coloane, con motivo de identificar en ellos rasgos de la identidad chilota. Respecto a la pregunta por la identidad, esta será abordada teniendo en cuenta los conceptos de paisaje y frontera. En una aproximación a este objetivo, se trabajan los conceptos de identidad, paisaje y frontera, siguiendo las matrices de los autores Jorge Larraín, Tetsuro Watsuji y Lawrence Taylor, respectivamente. Esto nos lleva a plantear la hipótesis de que la identidad opera como una dialéctica de fronteras. Los resultados obtenidos después de una interpretación hermenéutica de cada cuento, nos presentaron una identidad chilota consciente de su comunidad, de su ser en el paisaje, pero, a la vez, que los rasgos pretendidos se difuminan en parámetros definibles solo mediante el contexto.

Palabras clave: Identidad, frontera, paisaje, Chiloé, Coloane,

Abstract

The following memoir analyzes three tales from Chilean writer Francisco Coloane as a mean of identifying the characteristic of the chilote identity. Concerning the question regarding of this identity, those will be approached bearing in mind the concepts of landscapes and borders. In an approached to this goal we work the concepts of identity, landscape, and border following arrays from authors Jorge Larraín, Tetsuro Watsuji, and Lawrence Taylor respectively. All of these lead us to propose the hipotesis that identity work as a frontier dialectics. The obtained results after an hermeneutics interpretation of every tale, they present us with a chilote indentity concious of their community, being in a landscape, but at the same time that the pretend it traits they blur in definite parameters defined only whitin context.

Keywords: Identity; frontier; landscape; Chiloe, Coloane.

Índice

- Resumen – abstract	4
- Introducción.....	6
I.- Aspectos metodológicos	9
II.- Marco Teórico.....	14
Capítulo I.- Antecedentes.....	14
1.1.- Antecedentes históricos de Chiloé.....	14
1.2.- Mitología chilota.....	22
1.3.- Coloane y su obra.....	24
Capítulo II.- La identidad.....	27
2.1.- Discusión y teoría.....	27
Capítulo III.- Literatura, hermenéutica y semiótica.....	42
2.1.- Literatura.....	42
2.2.- hermenéutica.....	43
2.3.- Semiótica.....	44
III.- Análisis e interpretación	
Capítulo IV.- Análisis de los cuentos.....	46
4.1.- Modelos de análisis.....	46
4.2.- Análisis de los cuentos.....	48
Capítulo V.- Interpretación de resultados.....	75
5.1.- El chilote Otey.....	76
5.2.- Proceso al Trauco.....	78
5.3.- La botella de caña.....	81
IV.- Conclusiones y proyecciones	
Capítulo VI.- Conclusiones finales.....	84
Capítulo VII.- Proyecciones.....	87
V.- Bibliografía.....	89

*“Navegar es preciso,
vivir no es preciso”*

Fernando Pessoa

Introducción

El mar ha sido uno de los objetos de contemplación más arcaicos que el ojo humano ha intentado abarcar. En su grandeza y monumental tamaño se asemeja a las montañas, en nuestro caso, a la Cordillera de los Andes, es decir, a un lugar en el que adentrarse significa tomar riesgos que, sin embargo, siempre guardan dentro de sí la posibilidad de encontrarse con uno mismo en relación al mundo, a lo circundante, en relación a una otredad.

Estamos lejos de la contemplación en su sentido más honesto; tal parece ser que el mundo de hoy y su constante tráfigo anulan toda posibilidad de ese antiguo ejercicio al que en algún tiempo el habitante, ya sea de territorios marítimos, ya sea de territorios montañosos, acostumbraba a practicar con su entorno. La contemplación como ejercicio era, y como veremos en este estudio, sigue siendo el punto de inicio para dialogar con el territorio y preguntarse qué suelo se está pisando y cómo interactuamos con él para extraer aquello que nos acerca o aleja de otras latitudes, de otras comunidades y formas de habitar tal o cual geografía.

Qué duda cabe que nos hallamos en medio de un momento finisecular de la historia, donde los paradigmas se están moviendo como si por un cataclismo fueran impulsados; es en este momento donde surgen las preguntas fundamentales que, para situarnos en un aquí y en un ahora, primeramente deben llevarnos respectivamente a una recolección y proyección experiencial y discursiva. A decir de Jorge Larraín, considerando su texto *Identidad Chilena* (2001), la pregunta por la identidad aparece en momentos de crisis, por lo que nos parece más

que pertinente plantear dicha pregunta para vislumbrar el derrotero a seguir, en tanto comunidad, en tanto individuo.

Francisco Coloane, escritor oriundo de la Isla Grande de Chiloé, ha creado variedad de cuentos cuyo tema principal es el mar, por lo tanto sus personajes son representaciones de habitantes insulares circundados por esa inmensidad; asimismo toma la Patagonia y a veces su natal Chiloé, como lienzo paisajístico en donde inscribe las acciones, los discursos y textos, en un diálogo que involucra tanto a la geografía como al ser.

El presente trabajo se ocupa de una selección de cuentos que retratan de manera muy palpable y potente el sino de personajes ligados, tanto en lo individual como en lo colectivo, a un paisaje, a una estética, a un discurso, y en definitiva, a un tipo humano que erige mediante símbolos sus propios mitos y con ellos intenta dar forma y categoría al territorio que habita.

Estas páginas abordarán, pues, cómo se ha ido constituyendo la identidad de un territorio marcado por su situación radical de ser isla y mar a la vez. Cómo se enarbola y compone el discurso generado por este habitante insular, teniendo en cuenta su origen histórico y sustento simbólico. Cómo el sujeto insular ha creado su propio imaginario y a partir de ahí instaaura fronteras que, a medida que lo separan del resto, lo hacen partícipe de una comunidad que se identifica mediante su retórica sobre las cosas en un lenguaje propio.

Asimismo veremos cómo la globalización, mediante la instauración del mito/discurso del progreso, ha intentado cercenar los vínculos profundos que mantenían en armonía al habitante en relación a lo habitado; generando un discurso positivista materialista lejano y ajeno a la génesis de este tipo humano que subyace, a veces oculto, a veces olvidado, bajo la faz de la imperante modernidad.

Así, y desde la visión literaria de Francisco Coloane, junto a las referencias que en sus cuentos de esta comunidad retratan y el paisaje al que hacemos referencia, el presente trabajo de Memoria tomará los cuentos “El Chilote Otey” (1956), “El proceso al Trauco” (1995), y

“La botella de caña” (1945); tres cuentos del autor que, desde una perspectiva hermenéutica, analizaremos para extraer aquellos elementos que nos permitan localizar los principales rasgos característicos de la identidad chilota.

I.- Aspectos metodológicos

Descripción

El propósito de este trabajo es dar cuenta de los principales rasgos que caracterizan al habitante de Chiloé, como producto de una insularidad física y psicológica en los cuentos de Francisco Coloane.

Fundamentación

En la era de la comunicación o era digital, el “proceso de globalización” ha generado cambios sociales e individuales cuyas repercusiones cada nuevo día son material de estudio en las ciencias sociales. Se trata de un periodo fructífero, donde las distintas formas de relacionarse entre grupos e individuos, han tomado caminos sinuosos cuyas consecuencias que, si aún eran antes difíciles de vislumbrar, hoy son difíciles de predecir.

La comunicación inmediata ha traído el surgimiento de nuevas formas de comunicación de masas y, con ello, la proliferación de noticias en tiempo real y nuevas conciencias identitarias. Por otra parte, el individuo ya no se ve impedido de fronteras físicas ni barreras idiomáticas, que de apoco van siendo disgregadas por la incorporación de estas nuevas tecnologías. La simultaneidad entonces, es un concepto que se ha incorporado en la consciencia de las nuevas generaciones de individuos y aún de las formas de imaginar las pertenencias a grupos colectivos.

Así, la búsqueda por la identidad del sujeto en la modernidad ha tenido sus orígenes en ideas de la psicología, primeramente, y luego se ha esparcido a las demás disciplinas, donde ha sufrido diversas interpretaciones que lo han ido cambiando y nutriendo; de manera

que nos enfrentamos a un concepto que atañe a una multiplicidad de áreas del conocimiento humano.

Sin embargo, pese a estas dificultades, el concepto hoy no ha perdido vigencia y continúa en constante problematización y desarrollo mediante nuevas aportaciones, estudios y perspectivas. Es así, como en el presente trabajo pretendemos realizar una aportación desde la literatura, específicamente mediante el análisis a tres cuentos de Francisco Coloane donde refiere a la comunidad chilota, al concepto de identidad, pues consideramos que al extraer elementos propios del paisaje, personajes y acciones representadas, podemos comprender de mejor forma lo que vincula a todos aquellos elementos. Pero sobretodo vislumbrar lo que vincula al lector con el mensaje de identidad, de manera tal de que la mirada hacia el pasado con elementos presentes, nos permita también instruirnos para un mejor futuro.

Objetivos:

Objetivo general:

Identificar y caracterizar los principales rasgos de la identidad chilota plasmados en tres cuentos de Francisco Coloane.

Objetivos específicos:

- a) Comprender cómo el mito constituye un elemento fundamental en la cosmovisión chilota.
- b) Analizar e interpretar los cuentos *El chilote Otey*, *La botella de Caña*, y *Proceso al Trauco*
- c) Revalorar la obra del escritor chileno.

Delimitación del objeto de estudio

El análisis se efectuará en tres cuentos de Francisco Coloane: *El chilote Otey* (1956), *La botella de Caña* (1945) y *Proceso al Trauco* (1995). Los personajes, las acciones y los símbolos, serán interpretados conforme los postulados teóricos de Larraín, Anderson y Tetsuro Watsuji en torno al concepto de la identidad; todo ello apoyados por antecedentes contextuales de Chiloé, su historia y mitología.

Hipótesis

La identificación y caracterización de los rasgos del habitante de la isla de Chiloé en los cuentos de Coloane, nos permitirá visualizar la identidad chilota como producto de una dialéctica de fronteras.

Metodología

Los textos seleccionados se estudiarán desde una perspectiva hermenéutica lo que permitirá un análisis e interpretación integral de los cuentos escogidos. En cuanto al método se utilizarán el modelo de análisis de Mijaíl Bajtín y el modelo crítico de la consciencia de George Poulet, en el que los postulados teóricos de Anderson, Larraín y Watsuji, permitirán, además, el acceso a una interpretación que revalore el aspecto mítico de la realidad como expresión de la dimensión psicológica del humano contemporáneo en relación a su entorno e imaginaria.

Para el desarrollo y mejor ordenación, la tesis seguirá la siguiente distribución:

Abordaremos desde una perspectiva histórica el desarrollo de la vida en la isla, destacando sus principales acontecimientos. Realizaremos una discusión entre propuestas que examinan el concepto de identidad, a partir de distintas aportaciones teóricas. Analizaremos y buscaremos comprender desde una perspectiva hermenéutica, los tres cuentos del autor y sus referencias a la comunidad chilota, aplicando los modelos de análisis

de Bajtín y Poulet. Dicho análisis constará en tres partes: a) Síntesis de los cuentos, b) aplicación de los modelos de análisis y c) una interpretación desde perspectiva hermenéutica.

Técnicas

Se trata de una investigación cualitativa centrada en el análisis crítico de cuentos y su interpretación desde una perspectiva hermenéutica.

Estudios previos

La obra de Coloane no ha sido material de suficiente estudio como nos habríamos imaginado, aún así existen interesantes abordajes a su literatura desde miradas específicas.

Un estudio sistematizado, que corresponde a su vez a una tesis doctoral, lo realizó el profesor norteamericano David Petreman, cuyo libro titula *La obra narrativa de Francisco Coloane* y se centra en tres puntos fundamentales en que dividirá su estudio: “lo temático”, “lenguaje y realismo” y “la técnica”. Este trabajo es un estudio que buscaba posicionar los cuentos de Coloane dentro de las antologías del cuento hispanoamericano, pero cuya difusión se ha diezmado por el perdido interés en el autor.

El resto de estudios que se ha llevado sobre el autor, corresponden a miradas particulares sobre su realismo y relación con los espacios geográficos de la Patagonia.

Por otro lado, estudios sobre identidad chilota, fueron aquí incorporados de historiadores como Renato Cárdenas y José Mansilla.

En tanto vínculos entre la identidad chilota y Francisco Coloane, nos encontramos con perspectivas históricas o antropológicas de la identidad, cuyo análisis recaen en el cuento chilote Otey¹. Al respecto, mencionamos el interesante trabajo sobre este cuento de la autora

¹ <https://journals.openedition.org/nuevomundo/451?lang=en>, consultado el 20 de agosto de 2020

Mariela Rodríguez, que nos sirvió de guía y consulta respecto de las circunstancias históricas al momento de realizar los análisis.²

La presente memoria, sin embargo, pretende ampliar la relación aludida entre Coloane y la identidad de sus personajes chiles, de manera de transformarlo en el centro de nuestro objetivo, seleccionando para ello tres cuentos (incluido el mencionado chilote Otey), abordados desde los aportes de distintos autores siguiendo un eje de identidad-paisaje-frontera.

² <http://revistas.uach.cl/pdf/racs/n11/art05.pdf>, consultado el 22 de agosto de 2020

II.- Marco teórico

Capítulo I

1.1.- Antecedentes históricos sobre Chiloé

Con motivo de acercamiento a aquello que interpretaremos como alusiones a una comunidad chilota, este apartado centrará sus esfuerzos en resumir la historia de Chiloé en proposiciones de carácter general, que referirán a los principales hechos recopilados de distintas fuentes históricas y estudios al respecto.

La distribución por épocas distintas responde a criterios de los autores, tomando como referencia métodos historiográficos contenidos y explicados en las publicaciones citadas. En otros casos, como ocurre con el apartado de la Independencia y La Recta Provincia, se utilizó un criterio de causa-consecuencia en la agrupación.

Cualquiera sea el caso, estos antecedentes previos pretenden dar cuenta de la situación actual del Archipiélago y su habitante, apoyándose en el deseo de ofrecer una mejor comprensión de la consciencia del individuo de esta comunidad como producto de una historia insular.

Precolonización

Respecto de este periodo, no existen muchas fuentes ni vestigios arqueológicos que permitan establecer cuándo se asentaron ciertos grupos étnicos en lo que hoy son el archipiélago de Chiloé y las Guaitecas, sin embargo, a raíz del descubrimiento en el sitio Monte Verde, en cercanías de Puerto Montt, se estima que dicho territorio ya estaba poblado hace 12 mil años, y que durante aquel periodo, pudo existir contacto con la isla de Chiloé.

En los estudios se establece que en el archipiélago habitaban dos culturas que se diferencian entre sí por los modos de producción y apropiación del medio: Los Chonos -o Wayteca- y Los Veliche -o Huilliche-. Mientras los primeros se apropiaban de la naturaleza,

los segundos la transformaban. De aquí una importante distinción en la forma de organización que marcará el destino de ambas etnias cuando se entre en contacto con la ocupación Europea, situación de la que se ocupará el siguiente apartado.

De los Chonos se dice que habitaban las islas y canales del sur del archipiélago de Chiloé así como parte de la zona Austral y que, además, “acumulaban tradiciones arraigadas desde los albores mismos de la humanidad, que se prolongaron hasta el Mesolítico” (Cárdenas, Montiel, Grace, 1993), tales como la cocción de alimentos en piedras calientes y la predilección por las canoas y el estilo de vida nómade. Se trata de un pueblo indígena de canoeros que fueron desplazados hacia ese territorio sur por los Veliche, provenientes de la cultura mapuche, que era un pueblo agricultor y pescador que se asentó en zonas norte y costeras del centro de Chiloé en una fecha indeterminada por los historiadores y antropólogos, pero se sabe que es anterior al siglo X, donde se encontrarán las primera cerámicas chilotas.

De los Veliche se conoce más a raíz del contacto con los colonizadores y descubrimientos de las últimas décadas sobre alfarería, agricultura y otras ramas del desarrollo cultural que permitieron establecer la similitud con la cultura mapuche, de ahí la denominación conocida como Huilliche (pueblos Mapuches al sur de Arauco). Este pueblo logró, a diferencia de los Chonos, el cultivo de plantas y la domesticación de animales y con ello la transformación de la naturaleza; características que a su vez heredaron de su origen mapuche. Entre otras, destacan también la distribución por asentamientos, la vivienda denominada Ruca, cuya construcción se hacía a base “de varas, paja y en algunos casos tablones” (Cárdenas, Montiel, Grace, 1993) y su lengua (un derivado del Mapudungún) que como decía don Carlos García Huidobro, “esta gente sencilla habla un dialecto araucano ya mui modificado por el tiempo i las costumbres, el Beliche o Ghuyliche” (Huidobro, Provincias, p. 452), su vestimenta a base del telar, etc.

En la actualidad, la supervivencia de comunidades y cultura Huilliche en la isla de Chiloé, permite el estudio y establecimiento de una singular forma de apropiación de la realidad, luego del contacto con Europeos, que derivará en particularidades reconocidas hoy en Chile y el mundo como nociones identitarias propias de este archipiélago.

La conquista y colonización

Recién en el año 1540, el navegante Alonso de Camargo logró divisar las costas occidentales de los que hoy es la Isla de Chiloé, mientras seguía las rutas que antes surcara Hernando de Magallanes, 48 años después de que Colón llegara a América. Pero no fue sino en 1553 cuando el Mariscal Francisco de Ulloa y el Piloto Francisco Cortés de Ojea, que zarpando desde el puerto de Concepción en busca del Estrecho de Magallanes, se adentraron en el Canal Chacao y elaboraron distintos “reconocimientos y exploraciones, denominando los distintos sectores del territorio para señalarlos en sus apuntes y esbozos cartográficos” (Rodríguez-Suárez, 2013).

Fue a raíz de estos esbozos que en 1566, siendo gobernador del Reino de Chile Rodrigo de Quiroga, se ordena la conquista del territorio de Chiloé para incorporarlo al imperio y monarquía hispana. Para ello se nombró a Martín Ruiz de Gamboa como jefe de la expedición conquistadora, y se le dotó de un contingente de soldados e indígenas del continente, estos últimos para trabajos de carga y auxilio militar. Finalmente, en enero de 1567, se inicia la conquista de Chiloé, 27 años después del inicio de la conquista de Chile.

Gamboa bautizó la isla de Chiloé con el nombre de Nueva Galicia en honor a su suegro, el gobernador Rodrigo de Quiroga, quien era natal de aquel reino. Sin embargo, este nombre no prosperó con el paso del tiempo y en cambio sí lo hizo la voz Veliche Chilwe, de la cual deriva el nombre actual. En febrero del mismo año, fundó además la ciudad de Santiago de Castro, bajo todos los requerimientos que exigían las Leyes de Indias para la

fundación de una ciudad (por ejemplo, Plaza Mayor simétrica, explanada, etc.) A partir de entonces, la isla quedó incorporada bajo el dominio del imperio Español y su rey Felipe II.

Contrario a lo que sucedió en la conquista de otros territorios geográficos, los indígenas veliche fueron colaboradores con los nuevos colonizadores y hasta participaron en expediciones conjuntas hacia el interior, y en el levantamiento de nuevas construcciones españolas en sus propios asentamientos (que los mismos españoles reconocieron como estratégicos). Los Chonos, ya desplazados hacia los canales más australes, no vieron esta relación con buenos ojos, lo que en resumidas cuentas trajo aparejada su posterior desaparición.

La relación de amistad entre pueblos Veliche-Español, al inicio fructífera, sufrió luego un cambio radical con la crisis de mano de obra a finales del siglo XVI, lo que produjo un traslado forzoso de indígenas Veliche hacia el continente (las llamadas encomiendas). Todo esto desembocó en una rebelión Araucano huilliche que se llevó a cabo en el continente y que concluyó con el incendio de 7 ciudades del sur del Reino de Chile. Chiloé así, quedaba aislada del gobierno central. Aprovechándose de aquello, aproximadamente en 1600, hacen su aparición los corsarios holandeses de la mano de Baltasar de Cordes, quienes aliados con los indígenas planearon el saqueo e incendio de la ciudad de Santiago de Castro. Posteriormente, los españoles al mando del Coronel Francisco del Campo, lograron retomar el control de la isla, y con ello, la expulsión definitiva de los holandeses.

Todos estos sucesos tuvieron un importante impacto en la forma de vida y convivencia en la isla. A ello sumar un factor relevante sucedido en 1595 con el arribo de los primeros jesuitas, bajo la tutela del padre Luis Valdivia, cuya evangelización pacífica y permanente se arraigó profundamente con las creencias indígenas. Los pobladores españoles fueron progresivamente dejando el asentamiento de Castro lo que trajo consigo la ruralización de la población, suceso que perduró hasta hace unas décadas. La constante

belicoidad y alzamiento de los indígenas en el continente, produjo al mismo tiempo un distanciamiento con el gobierno central, pero una unión entre la población indígena y española local.

La Anexión al territorio y La Recta Provincia

Chiloé, ocupado hasta entonces por las fuerzas españolas, mantenía en su interior un clima de convivencia con los indígenas, de evangelización constante pero también un evidente clima de atraso con respecto al resto del continente. Desde mediados del siglo XVII, la provincia “(...) había sido arrancada de la capitania general de Chile” (Arana, 1856, p.5) para ser administrada por el Virreinato del Perú, quienes construyeron fuertes, erigieron una plaza militar en Castro y enviaron más misioneros religiosos. Pero poco hicieron con respecto a la industria y la educación, y en general, por modernizar la vida en la isla. Sin embargo, los lazos entre indígenas y la corona española se mantenía con firmeza, pues esta falta de inversión no fue impedimento para que en 1813, una décima parte de los habitantes del archipiélago se alistara en las huestes expedicionarias españolas encargadas de reconquistar el territorio de Chile continental. Barros Arana, resume los años siguientes a la Primera Junta Nacional de Gobierno, de la siguiente manera:

“(...)Mientras nuestros jenerales llevaban la guerra al suelo extranjero, el archipiélago de Chiloé la mantenía en nuestro propio territorio, auxiliando i fomentando a los audaces caudillos que, constituyéndose en defensores de los derechos del rei de España, sostenían la lucha en las fronteras meridionales de Chile.” (1856, p.10)

De este modo, tras varias batallas e intentos de invasión repelidos luego de una serie de campañas que tuvieron lugar entre 1820 y 1826, la conquista de Chiloé llegaría a su fin

con la firma del Tratado de Tantauco el 18 de enero de 1826, lo que finiquitó la rendición española de la mano del último gobernador español don Alonso de Quintanilla, anexionando finalmente el archipiélago al territorio nacional.

Largos años pasaron luego de la conquista sin que el chilote se reconciliara con su nueva nacionalidad. De este periodo posterior, se debe destacar sin embargo las oleadas de migraciones chilotas a la Patagonia que, tras la toma de posesión de Magallanes por parte de la goleta Ancud en 1843, labor encomendada a Domingo Espiñeira por parte del presidente Manuel Bulnes, se realizaron durante la segunda mitad del siglo XIX.

Mas la relación tensa entre los habitantes del territorio y el estado chileno, provocarían el destape de una organización muy particular en la historia de nuestro país, “La Recta Provincia”. Sucedió que, en marzo de 1880 se dio inicio en Ancud a un “notable”, “curioso” y “singular” proceso judicial, caracterizado así por el periódico *El Chilote* el 8 de abril de 1880 y narrado luego en el libro *La ruta de la madera: el juicio a los Brujos* de los autores Cipriano Osorio y Mauricio Marino. Este juicio, iniciado por el entonces Intendente de Chiloé Luis Martiniano Rodríguez, terminaría por dar a conocer una compleja estructura de poder y magia que operaba desde muchas décadas en la provincia, con total independencia de las autoridades chilenas.

La Recta Provincia era una compleja organización que, a través de la magia y la hechicería, ejercía un poder paralelo al Estado, con sus propios tribunales, jueces y fuerza. Operaba en varias islas del archipiélago y tenía su sede en la localidad de Quicaví. El texto original, conservado en el sitio web oficial (memoriachilena, 2003-2020)³, detalla la organización de la siguiente manera: “este cuerpo de empleados tan numeroso como el de sus afiliados, lo forman un Rei i Reina, (jefes Supremos), Presidentes i Vice, Intendentes,

³ Apartado de Religiosidad, mito e identidad chilota, <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3672.html>, consultado el 13 de mayo de 2020.

Secretarios, Comandantes, Reparadores i Médicos” (Juicio a los brujos, p.38). Funcionaba mediante “trabajos” en que los tribunales especiales, conformados por iniciados en la brujería, resolvían disputas entre miembros de la comunidad a cambio de ciertos pagos. La fuerza se ejercía por los brujos mediante envenenamientos y hechicería que, según creían, podía causar la muerte de una persona.

Aquel año, sin embargo, se iniciaría la búsqueda y procesamiento de estos brujos clandestinos y se los juzgaría por el delito de asociación ilícita por tribunales chilenos. No obstante, este curioso acontecimiento revelaría que estas formas de control llevaban muchas décadas operando, sin poder datar con exactitud la fecha de inicio. Y tan arraigada sería la creencia, que incluso hoy podemos rastrear los vestigios en la identidad chilota.

Chiloé en la actualidad

Hablar de un Chiloé actual resulta complicado y aún imposible de describir con seguridad, pues son numerosos los factores que han de considerarse para establecer de manera clara las líneas de desarrollo más importantes que influyeron de manera directa para la situación presente de La Isla. Indudablemente las condiciones actuales para el isleño, son producto de una historia y un conjunto de antecedentes, condiciones y situaciones, como las que ya hemos venido revisando. Acogemos, sin embargo, alguna ideas del profesor y escritor chilote Sergio Mansilla y sus lecturas sobre Chiloé y su identidad cultural, para desarrollar una idea de las problemáticas que en pleno siglo XXI, se manifiestan con toda celeridad y presencia.

Desde el año 1960 en adelante, luego del terremoto que azotara Valdivia y gran parte del sur de nuestro país, comenzó un proceso acelerado de reconstrucción y con ello también de modernización en muchos ámbitos paralelos. Infraestructura, vías de transporte, apertura de puertos, etc, fueron algunos de los grandes procesos que se aceleraron durante aquella

década y también la posterior. Chiloé se introdujo así en el proceso que el señor Mansilla y otros pensadores chilotes denominan “incorporación al mundo global contemporáneo” (Mansilla 2005), con la consecuencia inevitable de abrirse en las generaciones venideras a un intercambio permanente con el continente y el mundo.

Este intercambio que se llevó a cabo en todos los aspectos de la vida del chilote, permitió por ejemplo, y entre otras cosas, que se formara con el paso del tiempo un grupo de pensadores autóctonos y que mediante la conformación de talleres literarios como el de Aumen en Castro (1975-1989) o el grupo Chaicura en Ancud (1976-1979), representara un bastión a nivel nacional de la cultura que luchaba por sobrevivir en plena Dictadura Militar.

Es también durante la década del 80, y en medio de un proceso de desarrollo de las artes, que la intromisión y proliferación de una cada vez mayor industria salmonera da paso a la proletarización del campesinado, y, con ello, el traslado de gran parte de la población, hasta entonces aún gran parte rural, a la ciudad. Este proceso de “salmonización” de Chiloé, se replicó por las décadas posteriores y tuvo un auge en la primera década de 2000, donde en 2006, solamente entre Puerto Montt y Chiloé se “concentró el 78% del total de la producción de salmón chileno, desatando una serie de transformaciones económicas, sociales y culturales”(Rebolledo, 2012, p.2). Posteriormente, en 2008, sobrevendrá la crisis del salmón (crisis del virus ISA), lo que desembocó en un deterioro de las condiciones laborales y empobrecimiento de la vida en general, donde el chilote asalariado se vio enfrentado repentinamente con la necesidad de una nueva fuente de ingresos para sobrellevar la vida en la ciudad.

Planes posteriores del gobierno de turno, como la Estrategia Nacional de Turismo 2012-2020, que establecieron directrices y ejes sobre los que serían impulsado el turismo a nivel nacional, favorecieron a los gobiernos locales y particularmente golpeados como el de la décima región. A raíz de ello, comenzó un plan justamente para recuperar la economía y

situar a Chiloé como uno de los principales destinos nacionales y mundiales. Gracias a todo el impulso de esta década, a principios de este año, por ejemplo, tenemos titulares como el de The Guardian: “No place like Chiloé: Chile’s unique mystical island”⁴.

Sin embargo, y pese a los esfuerzos en esta industria y los incontables “perdonazos” a las industrias salmoneras con motivo de impulsar su recuperación en la última década, Chiloé sigue siendo un foco de pobreza económica y olvido. En el año 2015, por ejemplo, Chiloé era según la encuesta CASEN, la segunda región más pobre del país y la provincia más pobre de la décima región. En 2017, la provincia repetiría este título.

Es, finalmente, este sentimiento de notable abandono el que reina en la actualidad en habitantes y pensadores chilotes, quienes han comenzado desde hace algunos años una cruzada, junto a todo tipo de artistas locales y emprendedores, para renovar una ahora conocida identidad chilota. Sería finalmente el capitalismo en sus fases más tardías y descarnadas, quien uniría y otorgaría las herramientas al chilote para iniciar una búsqueda por el rescate de la identidad, las costumbres y tradiciones; una identidad que se levanta ahora no solo como un discurso en la intimidad, sino también como un medio de rescate económico y fortalecimiento de las relaciones humanas de los habitantes de un territorio olvidado y explotado a lo largo de su historia.

1.2.- Mitología chilota

La medicina rural es una práctica ancestral en la isla de Chiloé, siendo herencia del poco contacto con los avances del resto del mundo y producto de la cosmovisión Mapuche-veliche ancestral. Sin embargo, luego de la evangelización jesuita ocurriría que estas prácticas poco a poco, comenzarían a identificarse con el paso de los siglos, con magia oscura o brujería. Sería justamente, producto de este sincretismo cultural que las creencias religiosas

⁴<https://www.theguardian.com/tourism-chile-wild-and-wonderful/2020/jan/28/no-place-like-chiloe-chiles-unique-mystical-island> , consultado el 30 de mayo de 2020.

y mágicas alcanzarían los extremos de devoción y arraigo en los habitantes del archipiélago. Lo que finalmente desembocaría en el cúmulo de mitos y leyendas que hoy son parte esencial de su fama: “Los mitos chilotes acarrearán miedo. Los relatos o casos de brujos son los más frecuentes de escuchar. Los personajes de este mundo son extraordinarios o poderosos para la gente, pero no son sobrenaturales. Por eso los pueden enfrentar.” (Cárdenas, p.6)

La forma de enfrentar una brujería es la religión. Desde tiempos antiguos, existen importantes peregrinaciones como la del Nazareno de Caguach, una celebración religiosa que mueve a cientos de personas de todas las islas pequeñas del archipiélago, donde las creencias forman parte de la vida cotidiana y sirven de explicación a todo tipo de orden de sucesos. Este mito habita en la gente, o como dice Eliade “«Vivir» los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente «religiosa», puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana” (1991, p.12), lo que transforma la visión de mundo.

De esta forma, muchos mitos provienen del sincretismo entre la cultura europea e indígena, pero también de adaptaciones. Así, el Imbunche, el Chivato, la Voladora y los Brujos, también tienen símiles en territorio de Chile continental. Mientras que el vehículo de la bruja de la tradición europea (la escoba), fue sustituido por el “macuñ”, que es un chaleco de piel humana que usan los brujos para volar, o que la mutación de los ungüentos o polvos maléficos serían reemplazados por males tirados a distancia o “mal de ojo” o “trabajo”. También mitos netamente locales como el Trauco y El Caleuche, que provienen de una tradición indígena y creencia religiosa, cuyos orígenes se han perdido en la tradición oral, pero que sin duda nacieron como explicación a sucesos locales. O que las serpientes Ten-ten Vilú y Cai-Cai Vilú, son mitos cosmogónicos de origen Huilliche, entre otros.

Finalmente, con el paso de los años y la llegada de la modernización, muchas creencias han ido adaptándose y reformándose conforme los nuevos conocimientos arriban a

cada una de las islas. Hoy el mito, especialmente aquellos de la creación, no son realmente motivo de creencia arraigada sino que, progresivamente, han ido adquiriendo otro valor muy distinto. Actualmente, los mitos y las leyendas chilotas, nos dice el profesor chilote José Mansilla, han sido desprovistas en la modernidad de sus explicaciones del cosmos, “conformando una densa trama semiótica de valor estético y cultural que funciona como una poderosa interpelación a la diferencia identitaria” (Mansilla, 2009); una reactualización de las conversaciones de fogón, donde el discurso es el nuevo bastión que se sirve del mito, para fomentar la comunidad.

1.3.- El autor y su obra.

La belleza de pensar es un programa de televisión chilena que nace por el año 1995 en la señal de cable ARTV, y que era conducido por el profesor chileno de Literatura Cristián Warnken, en donde diversas figuras del mundo artístico o científico, sean chilenos o extranjeros, se sometían a una entrevista personal de una hora de duración en que daban a conocer sus ideas, biografía, su concepción de mundo o visión a futuro. Una entrevista en profundidad que buscaba resaltar los trabajos hechos por cada uno de estos invitados y su aporte a la humanidad misma desde el pensar.

El 29 de abril del año 1997, se presenta en este programa el escritor chileno Francisco Coloane. En esta entrevista con marcado carácter biográfico, Warnken busca mediante evocaciones a las obras, navegar en el amplio océano de imágenes y recuerdos del escritor. En uno de los puntos claves de la entrevista, el conductor realiza las siguientes preguntas a Coloane “¿Cómo escribe sus cuentos?”, “¿en qué piensa Coloane cuando escribe?”, a lo que el escritor responde con un desconcertante “No sé. Es como un trance”. Pero no sería allí solamente que entregaría una respuesta de esa índole, similar es la manera en que Coloane también explicaría en la edición de 1964 del diario El Siglo, la manera en que había escrito su

último grumete de la Baquedano: “La escribí en 15 días, de un tirón” (Memoriachilena, 2003-2020)⁵.

Desde estas respuestas se nos plantea un problema pero también un camino a la hora de comprender los cuentos de este destacado autor chileno. Nociones como intencionalidad, técnica y objeto, quedan evidentes en sus cuentos pero sujetos, por deseo del propio escritor, al lector o intérprete. De esta manera el autor nos deja a merced de su propia imaginación, inacabada en las palabras y preparándonos para enfrentar los conceptos que busquen encasillar su obra. Nosotros, los lectores, seremos los encargados de navegar en las aguas, a veces turbias, del gran mar que todo lo abarca en la imaginación de Francisco Coloane.

1.3.1.- Biografía de Francisco Coloane⁶

Considerado uno de los más importantes narradores nacionales, Francisco Coloane nació en el sureño pueblo de Quemchi, Chiloé, el 19 de julio de 1910. Hijo de un capitán de barcos balleneros y de una pequeña propietaria agrícola, Francisco Coloane cursó sus primeros estudios en las escuelas locales de Quemchi, para luego ingresar al Seminario de Ancud, donde realizó estudios equivalentes al segundo año de educación media.

Aun antes de terminar sus estudios, comenzó a trabajar como secretario, al tiempo que publicaba sus primeros relatos en revistas y diarios de la región. Más tarde, en 1929, fue contratado como aprendiz de capataz en una estancia ganadera de Tierra del Fuego, experiencia que dio tema a gran parte de su obra, y que se sumó a las labores que desarrolló como escribiente de la Armada de Chile y miembro de las expediciones petrolíferas realizadas en la provincia de Magallanes.

Integrante de la Generación Literaria de 1938 y poseedor de una prosa potente, Coloane manifiesta en sus textos la lucha continua del hombre y su entorno, siempre situado

⁵ <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-68965.html>, consultado el 10 de junio de 2020

⁶ Esta biografía fue extraída íntegra de: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-632.html#presentacion>, consultado el 20 de abril de 2020.

en las regiones inhóspitas del sur chileno o en las soledades de alta mar, como se ve en dos de sus libros más reconocidos, *Cabo de Hornos* (1941) y *El último grumete de La Baquedano* (1941). Estos tópicos se manifiestan también en sus volúmenes de cuentos, como *Golfo de Penas* (1945) y *El chilote Otey y otros relatos* (1971), y en sus incursiones en la dramaturgia, como *La Tierra del Fuego se apaga* (1945).

Su obra ha sido objeto de múltiples comentarios y artículos de prensa; y él, llamado por la crítica europea como "Jack London de Sudamérica", a raíz de las cercanías temáticas que mantiene con el escritor norteamericano, en especial en lo que se refiere al retrato del hombre frente a una naturaleza aún indómita e inexplorada, principal fuente de inspiración de ambos autores.

Francisco Coloane realizó también una prolífica tarea como periodista y redactor de diversos medios de prensa, escribiendo numerosos artículos y notas para medios como *La Crónica*, *El Siglo* y la revista *Zig-Zag*, de la cual fue redactor político. Tampoco resulta menor su actuación gremial, que lo llevó a la presidencia de la Sociedad de Escritores de Chile (SECH) y a una continua participación tanto en esta asociación como en el Colegio de Periodistas, del cual fue miembro.

Ganador del Premio de la Sociedad de Escritores en 1957, y del Premio Nacional de Literatura en 1964, Francisco Coloane es sin lugar a dudas uno de los escritores chilenos de mayor relevancia, tanto en el país como en el extranjero, lo que se ha visto ratificado en el reciente éxito de sus obras en Europa, así como en la reedición de algunos de sus textos en Chile, como *El guanaco blanco* (1999).

Francisco Coloane falleció en Santiago el 5 de agosto de 2002, a los 92 años de edad.

Capítulo II.- La identidad

2.1.- Discusión y teoría

El término “identidad” proviene del latín tardío *identītas*, *-ātis*, que su vez deriva del latín *idem* 'el mismo', 'lo mismo'. Con ello se señala la identificación de alguien o algo con un otro con quien guarda relación de mismidad. Sin embargo, en las acepciones modernas la *RAE* agrega:

- 2. f. *Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás.*
- 3. f. *Conciencia que una persona o colectividad tiene de ser ella misma y distinta a las demás.*
- 4. f. *Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca.” (RAE) ⁷*

Si nos fijamos en las categorías de sujeto, tendremos que la definición 4 hace referencia en apariencia a un carácter individual, mientras que 2 y 3 incorporan a esta noción de sujeto al colectivo. De estas definiciones se desprenden dos condiciones en apariencia reductibles que sumados a sentimientos de otredad y mismidad conjugan en su conjunto los parámetros necesarios sobre los que se fundan, según *RAE* individuo-colectividad.

Los estudios que surgirán desde distintas disciplinas (filosofía y psicología desde una perspectiva individual; sociología y antropología desde una colectiva) intentarán delimitar las relaciones específicas que permiten estas relaciones.

Es así como el concepto de identidad, en las últimas décadas, en sus derivas teóricas, ha quedado despojado de todas, sin embargo, críticas respecto de un concepto integral y unificado, en la manera que cotidianamente se concibe. De esta forma, distintas miradas han incluido distintos aportes que han venido a nutrir el concepto, pero a su vez a despojarlo aún más de sus antiguas categorías, creando esta brecha y necesidad continua. Así, algunos de los

⁷ Se excluye la quinta acepción del término por ser privativo de las Matemáticas y la primera, por constituir cualidad de idéntico; no privativo de los humanos, <https://dle.rae.es/identidad>, consultado el 22 de marzo de 2020.

aportes de las disciplinas que han estudiado la identidad, Hall acertadamente las resume en el Cap.I de su obra *Cuestiones de identidad cultural* de la siguiente manera:

“La filosofía planteó (...) la crítica del sujeto autónomo situado en el centro de la metafísica occidental poscartesiana. El discurso de un feminismo y una crítica cultural influidos por el psicoanálisis desarrolló la cuestión de la subjetividad y sus procesos inconscientes de formación. Un yo incesantemente performativo fue postulado por variantes celebratorias del posmodernismo...”
(Hall, 2003, p.13)

No obstante, sería gracias al aporte de Foucault, trasladando el plano de estudios desde las teorías del sujeto cognoscente hacia la teoría de la práctica discursiva, que surgiría una reconceptualización. La identidad, entonces, pasaría a formar parte del discurso pero sin romper el vínculo con el sujeto; dejaría de ser una singular inmutable, para pasar a ser muchas y variantes. La teoría aceptaría entonces que las identidades están fragmentadas en la modernidad tardía y nunca se unifican; “nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos.” (Hall, p.17), lo que daría paso, a su vez, a las tan diversas concepciones y maneras de abordar el concepto.

Jorge Larraín, sobre la identidad

En la obra de Jorge Larraín “Identidad Chilena” (Larraín, 2001), el autor coloca en discusión la pregunta por la identidad chilena, qué es, qué consistencia tiene, cuál es su origen, cuál su misión y proyección, ¿es algo estático o se trata de algo que cambia y se adapta a los ritmos epocales?

Como definición primera, el autor, hace una aproximación al concepto como “un algo igual a sí (uno) mismo”, *mismidad* donde está contenido el conjunto de cualidades con las

que una persona se conecta; posee, además, la cualidad de ser un constructo de carácter colectivo-social (p.23).

Los componentes de la identidad, para Larraín, son tres (p.25):

1) Autodefinición en torno a categorías sociales compartidas: Quiere decir que la identidad está determinada, fundamentalmente, por el grado de posesión de capital cultural de cada individuo participante del colectivo.

2) Autorreconocimiento vital de “lo mío”: El ser es capaz de proyectarse en las cosas (materiales), como posibilidad de ser o aparecer en ellas.

3) Requerimiento de la “otredad”: El ser requiere de la existencia de otros para ser individuo, para definirse en tanto y en cuanto es visto por otros, sean estos próximos o lejanos.

Según Larraín, por medio de estos tres componentes el ser reconoce y se autorreconoce, y por lo tanto es ya capaz de otorgarle valor a aquello que le circunda y reconoce tanto como propio o no propio y así, mediante aquellos tres componentes, llegar a enarbolar una identidad. De este modo el autor instala la polaridad de lo individual y lo colectivo para una aproximación al concepto.

Otro componente es el cultural. Al respecto, Larraín dirá que “es uno de los determinantes de la identidad” (Larraín p.26); cultura que, cabe señalar, es dinamizada por las relaciones dialécticas que se establecen a partir de las polaridades mencionadas en el párrafo anterior. Así, tal y como la “mismisidad” es colocada en relación a la “otredad”, la noción de lo “mío” es colocada en relación a la noción de lo “tuyo”; este último tipo de relación da como resultado la materialidad. De manera tal que “las cosas materiales hacen pertenecer o dan el sentido de pertenencia en una comunidad deseada. En esta medida ellas contribuyen a

modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural a la cual se quiere acceder.” (Larraín 28)

Indudablemente, y a propósito del sentido material de pertenencia, Larraín nos lleva no solo a hablar de “comunidad”, sino también en qué límites juega o se mueve esta. En este sentido el movimiento de la comunidad, el intercambio que se produce en su interior y las asimilaciones culturales provenientes allende sus fronteras, juegan un rol de vital relevancia para la producción (y eminente proyección) cultural. “Las identidades culturales funcionan produciendo significados e historias con las cuales las personas pueden identificarse.” (Larraín 40)

Podemos observar a partir de lo señalado, que, lo que deriva y actúa a modo de Hilo de Ariadna, en pro de aproximación a la identidad, es el discurso; el texto que se produce al interior de las comunidades locales. Veremos, así, más adelante, cómo no solo al interior, sino también en la periferia del área cultural se juega la elaboración de un texto que nunca deja de escribirse e interpretarse, pues los componentes que lo dinamizan siempre están activos, y por lo tanto nunca deja de volver a elaborarse y ser leído.

Para Larraín, finalmente, la identidad trata de un construir y buscar, tomando los aportes universales de diversas culturas para transformarlos e integrarlos a esta escultura de barro llamada identidad, que gira y gira en el torno y que, acorde a lo que señalamos referido al discurso, cada vez se va nutriendo de nuevos elementos.

Las comunidades imaginadas.

La organización geopolítica del mundo actual, es la del estado-nación. El individuo nace para ser educado para su integración social, y en este sentido, una de las primeras

realidades inevitables será el territorio. El territorio es el límite en que el estado moderno ejerce soberanía. Dentro del territorio habita la nación.

La nacionalidad es el valor político más universalmente legítimo. En pos de la nación, se justifican todo tipo de decisiones políticas, en el pasado como en la actualidad. No hace falta retroceder demasiado, pues ya en el siglo XX podemos comprender que existen lazos emocionales muy fuertes que impulsan a las personas, a los individuos, a sacrificarse por esta idea nación. Pero, ¿de dónde surge esta legitimidad emocional tan profunda?

La explicación del nacionalismo, nos dice Benedict Anderson en su libro *Comunidades imaginadas* (1991), tiene más que ver con un sentido religioso que con una concepción netamente política. Los movimientos progresistas se olvidan de las condiciones fatalistas que aquejan al ser humano, mientras que el nacionalismo, ante las diversas posibilidades del ser disipadas bajo una realización o toma de decisión, otorga un sentimiento de pureza a circunstancias que no elegimos (color, nacionalidad, religión), lo que supone una grandeza moral.

Dentro de estas circunstancias, la lengua tiene un carácter primordial en las naciones, no posee fecha de nacimiento y contiene, por lo mismo, un pasado atávico (arcaico), y a la vez otorga experiencia de simultaneidad (en entonaciones de himno nacional, por ejemplo), ya que es la manifestación física de algo imaginado: la nación se concibió desde el principio en la lengua, no en la sangre (p.205). De ahí surge esta subjetividad emocional. Pero también de la experiencia que otorgan las nuevas tecnologías de impresión, donde destaca el papel que jugó el periódico en las nuevas concepciones de nación, cuya concepción misma implica la refracción de sucesos incluso mundiales en un mundo imaginado específico de lectores locales, y también cómo esa idea de simultaneidad es firme y sólida en el tiempo (p.99).

Sin embargo, sería en el criollismo en Latinoamérica del que surgiría finalmente esta identidad nacional como hoy la conocemos. Ciudades como New York, toponimia de vínculo con Inglaterra, provocan que “lo nuevo y lo viejo fueron interpretados de manera sincrónica, coexistiendo dentro de un tiempo homogéneo y vacío.”(p.260). Así, ocurriría que cuando los criollos ilustres y funcionarios del estado se vieron imposibilitados de realizar las mismas labores que ejercían en su país natal que en España, por ejemplo, donde los puestos más altos solo se reservaban a españoles, la fractura quedaría en evidencia.

Finalmente, Anderson dirá que la nación y nacionalismo son artefactos culturales de una clase en particular (aquellos privilegiados que revelaron la fractura), surgidos a finales del siglo XVIII. Más específico: “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (p.23):

- a) Imaginada por cuanto en la mente de cada individuo vive la imagen de su comunión, aunque no se conozcan.
- b) Limitada: Tiene fronteras finitas. Ninguna nación se considera como humanidad.
- c) Soberana: porque nacida en la época de la Revolución y la Ilustración, los pueblos querían ser libres y el estado soberano se alza como respuesta.
- d) Comunidad: existe cierta horizontalidad en la forma de concebirse; existe un compañerismo. (pág.23)

Sin embargo, la unión de territorio bajo la necesidad política, absorbió otras comunidades más pequeñas que, sin ser soberanas, manifiestan perfectamente esta idea de comunidad e imaginación. Finalmente, esta idea de nación y comunidad imaginada guardan estrecha relación con las relaciones de sincretismo cultural que vimos en el Capítulo I, respecto de Chiloé-Chile, y que veremos más adelante. Pero la identidad es también parte de un individuo-colectivo, y parte de un discurso, como hemos visto en Larraín y Hall, discurso de un ser humano que nace en un entorno espacial determinado.

El paisaje en Tetsuro Watsuji y Laborde.

El paisaje es, sin duda, uno de los componentes que determinan tanto a la geografía como a quienes la habitan. Una multiplicidad de implicancias se dan en él, pues involucra tanto estética, historia, psicología, clima, flora y fauna, por mencionar solo algunos de sus aspectos. Pero en un dominio más amplio, el paisaje es la fuente primera de la cual bebe toda cultura, es decir, a la vez que la nutre, la determina. En consecuencia, el paisaje involucra al ser mismo situado en medio aquello que le rodea y en lo cual hay, por cierto, impreso un texto o relato abierto de ser leído y escrito por el ser.

En este apartado abordaremos el concepto de “paisaje” desde miradas que de alguna manera sintetizan las implicancias involucradas en este. Nos interesan, como apuntábamos, sus implicaciones fenomenológicas, sus implicancias estéticas, y las que actúan a nivel inconsciente y tienen un impacto en la psiqué de cada individuo. En consecuencia nos serviremos, principalmente, desde la perspectiva fenomenológica que propone Tetsuro Watsuji⁸ en torno al concepto de paisaje en su obra *Antropología del Paisaje* (2006); la mirada a los símbolos psicológicos que postula el psicoanalista suizo Carl Gustav Jung, en su apartado *Alma y Tierra*⁹ (2001), para finalizar con la mirada estético-crítica de Miguel Laborde, basándonos en su obra *Chile Geopoético* (2019).

Como decíamos: el paisaje condiciona al habitante; sin embargo, cabe señalar que *habitante* y *habitar* no deben ser tenidos en cuenta simplemente como una figura abstracta que está en un lugar, sino como aquello que ha desarrollado una manera de ser en relación al medio; así, el *habitar*, de acuerdo a su construcción, opera en distintos niveles, algunos de los

⁸ Tetsuro Watsuji (1889-1960): Filósofo japonés que abarcó también estudios antropológicos y vinculados a la historia.

⁹ Parte de la conferencia pronunciada en la *Gesellschaft für freie Philosophie*, Darmstadt, 1927. Originalmente se publicó como parte del ensayo «Die Erdbedingtheit der Psyche» en el tomo *Mensch und Erde*, editado por el conde Hermann Keyserling (Darmstadt, 1927), pp. 83-137.

cuales ya han sido tratados a lo largo de este capítulo, considerando primordial tener presente lo individual y lo colectivo.

En relación al paisaje, y en grandes distancias cronológicas y geográficas, se diría que el ser humano no es un habitante, sino más bien un pasante, sin embargo a pesar de contraponerse al habitante en un sentido de desplazamiento, es el único que, independiente de si obedece a un permanecer o a un transitar, tiene la capacidad de reflexionar la inmensidad de lo habitado. Sería ese el instante de contemplación donde el ser ya ha quedado involucrado y siendo con el paisaje, en otras palabras, cuando reflexiona ya ha sido capturado por el paisaje, instantáneamente; es el ser ya siendo el paisaje mismo.

Y es, precisamente, en lo referente al ser que Tetsuro Watsuji toma el paisaje, en cómo está involucrado allí el ser y cómo este lo está con el paisaje. En *Antropología del Paisaje* (2006) parte señalando que el paisaje no solo es dominio de las ciencias naturales, sino que puede también ser abordado desde la fenomenología y otras áreas. (p.24)

Señala que el primer error en que se incurre a la hora de establecer la relación entre el paisaje y el ser es que se concibe el uno como una exterioridad y el otro como una interioridad. Dicho planteamiento, por negación, nos lleva de inmediato a concebir una noción de realidad como totalidad o al menos unidad en donde los componentes, sobre todo de orden culturales, están íntimamente conectados.

El ejemplo al que remite Watsuji, para explicar lo anterior, lo extrae del frío. Al respecto señala que la única manera de conocer lo que es el frío, es sintiéndolo; ya no en una relación sujeto-objeto, sino en una relación de ser en el frío. “El hecho de estar vinculados de ese modo con el frío denota que estamos constitutivamente «ahí fuera», como diría Heidegger, dentro del mismo frío. Nuestra manera de existir se caracteriza, como dice el filósofo alemán, por «estar fuera»”. (Watsuji p.26).

Añade más adelante -tal y como gran parte de los autores que en este estudio revisamos- que no es *uno* y el frío, sino un *nosotros*. “Más exactamente, un yo que implica un nosotros y un nosotros que contiene al yo.” (Watsuji p.27). De esta manera el ente que descubre el frío “somos nosotros”, así, en plural; no como un fenómeno aislado previo al ser. Luego, en un aspecto más existencial, sostiene que descubrimos nuestros propios cambios por medio de los cambios de los fenómenos atmosféricos en el tiempo. “En el viento que disipa los pétalos nos descubrimos a nosotros mismos como sujetos de gozo o de pena” (Watsuji p.28), señala como ejemplo de esta correlación existencial entre el ser y el paisaje que habita.

Es, pues, para el autor, el paisaje es un modo de acceder al ser, un determinante de la comprensión de sí mismo. Lo anterior como condicionante no solo a nivel individual, sino también necesariamente colectivo. El ser instalado en un aquí y en un ahora no es otra cosa que el ser colocado en una geografía -nos dirá Watsuji- y en una historia, dualidades inseparables que conforman el modo de habitar y ser. “Lo que es, visto en perspectiva individual, un «ser para la muerte», se convierte desde el punto de vista social en un «ser para la vida». La existencia humana es así, individual y social.” (Watsuji 33).

En una mirada similar a la que desde la perspectiva individual nos ofrece Watsuji, Carl Gustav Jung nos remite a las implicancias y construcciones de orden psíquico que están involucradas en la relación entre el ser y el paisaje. Jung se pregunta por el modo en que lo telúrico condiciona al alma, al respecto señala: "Se trata sin duda de los principios y fundamentos del alma, es decir, de cosas que yacen enterradas desde los primeros tiempos en la oscuridad, no de aquellos hechos banales de la percepción sensorial y la adaptación consciente al medio." (Jung, 2001, p.30)

De esta manera, Carl Gustav Jung, traza su campo de estudio y remarca que aquello que funda el alma es lo que está enterrado desde los tiempos primigenios de la oscuridad, es

decir, en el inconsciente (Jung, 2001, p.31). Nos dice que la conexión entre el alma y el paisaje son aspectos de una totalidad que están relacionados entre sí desde tiempos remotos; y que no solo lo están en un nivel externo, sino integrados en la propia psiquis humana. Se desprende, por tanto, que el paisaje no determina sino que condiciona al ser, en un nivel psicológico existencial

El paisaje, así, condiciona al ser tanto en un plano colectivo como individual, ambos complementarios y unidos al paisaje mediante la experimentación del mismo en un sentido existencial.

Miguel Laborde, por otra parte, quien teniendo en cuenta esta relación entre el ser-habitante y el paisaje en el que se encuentra inscrito, apunta a una unión entre los conceptos paisaje y ser, haciendo referencia histórica de lo que la armónica o violenta disposición del ser en el paisaje determina el habitar; hace además una lapidaria crítica a cómo, conforme el habitante va perdiendo su conexión con la geografía, la noción de identidad se ha vuelto cada vez más difícil de hallar, los orígenes parecen demasiado lejanos como para su rescate. Plantea una mirada desde la propuesta geopoética¹⁰, que apela a un contacto más armónico y directo con la tierra. En el prólogo de *Chile Geopoético* (2019), Gastón Soublette, contextualiza el estudio y afirma respecto al mismo que “llegó bien a su hora en este Chile contaminado en sus aires y en sus agua, arrasado en su territorio y en su patrimonio por la banalidad de muchos que detentan altas cuotas de poder” (Soublette, prólogo a Miguel Laborde 14-15). Estamos, pues, ante una postura que si bien contempla al ser en el paisaje, lo hace también de manera crítica. Miguel Laborde mira hacia el tipo humano de los tiempos primigenios y lo contrasta con el tipo humano heredero de la revolución industrial y actual explotador de la técnica y la tierra.

¹⁰ Kenneth White, ensayista y poeta escocés, fundó el Instituto de Geopoética en 1989. Ref. <https://www.institut-geopoetique.org/es/presentacion-del-instituto>.

Así, Laborde, en un conjunto de ensayos que conforman su mencionada obra, otea el paisaje en búsqueda del eco perdido de quienes algún día lo habitaron; en este sentido su mirada se acerca más a la historia que a la fenomenología presente en Watsuji, pero esto no impide sin embargo el abordaje de la relación entre los conceptos de paisaje y ser-habitante.

El planteamiento de Miguel Laborde es atingente a estas páginas, pues su crítica puede dividirse en una crítica feroz a la modernidad tecnofinanciera y en la sugerencia de un habitar poético clave para retomar los lazos perdidos con el paisaje debido a una cultura impuesta en detrimento de una cultura natural-autóctona (Laborde p.108).

La relación que concibe Laborde entre geografía y habitante podría bien resumirse en la siguiente cita: “somos geografía... Incluso, de un modo muy concreto. El medio ambiente nos aclaró u oscureció la piel, dilató o redujo los pulmones, alargó o acortó las extremidades, ensortijó o alisó el pelo, y así nos fue labrando como si fuéramos esculturas incorpóreas al paisaje” (Laborde 150).

El paisaje es, pues, el involucramiento del ser en el medio, en lo que lo circunda; también es de donde el inconsciente extraerá el material para erigir sus símbolos, teniendo para ambas consideraciones presente que no es en relación sujeto-objeto, no es una relación dada con las cosas; paisaje y ser conforman una unidad orgánica en cuya matriz se juega el tipo humano llamado a restaurar los lazos perdidos con la madre tierra, lazos que no son puramente instrumentales. La naturaleza no es un recurso para el ser humano, no es un mundo ahí a la mano, se trata de un mundo que excede lo humano y del cual éste forma parte, tangencialmente, del espectáculo de estas fuerzas sobrecogedoras.

Fronteras y límites

Como bien decía Anderson, una nación es limitada y por ende, también la comunidad. Y si la identidad habita en el discurso, y el discurso se nutre del paisaje, corresponde ahora establecer cómo los ámbitos de acción espacial y abstractos, respecto de los conceptos anunciados en este subtítulo, establecen las condiciones sobre las cuales podremos perseguir nuestro objetivo.

Los conceptos de frontera y límite, con el peso y paso de los años, y en su mayoría por motivos de carácter político y geoestratégicos, han llegado hasta hoy siendo utilizados como conceptos casi indistinguibles, pero en realidad refieren a cosas muy diferentes.

Mientras que límite “es una noción que ha estado ligada estrechamente al surgimiento del fenómeno del nacionalismo en la época moderna”(Taylor, p.257), pues originalmente se refería a caminos fortificados en un sentido militar que marcaban una propiedad, frontera es un término:

“que proviene del latín *frons* o *frontis*, que significa la frente o la parte delantera de algo. No es un concepto abstracto ni se refiere a una línea; al contrario, designa un área que forma parte de una totalidad, específicamente la que está en las orillas de la región interior de un país” (Taylor, 2007, p. 232).

Podríamos pensar, por ejemplo, en el hecho de que existen regiones fronterizas o pueblos fronterizos; no ocurre así con el límite, pues siempre traza una línea abstracta que demarca un fin y un principio. Sucede que el límite, luego del surgimiento del estado moderno, sirvió como línea sobre el cual ejerce su soberanía y mantiene a sus ciudadanos bajo sus propias leyes y los hace sujeto de nacionalidad (estas características serán fundamentales para entender el surgimiento del nacionalismo y su vínculo con la identidad).

Sin embargo el término frontera en su evolución se utilizó para designar un “contacto prolongado entre dos o más grupos nacionales, étnicos, culturales o nacionales” (p.251) (así se podía hablar de la “Gran frontera” que separaba a EEUU de Europa, por ejemplo) lo que indica una interacción entre seres humanos y agrega así, un componente social que no posee el concepto de límite. En este sentido, frontera sirve para designar

“una situación de contacto entre dos grupos de personas que son desemejantes debido a sus características raciales, religiosas, culturales o políticas, o a una combinación de éstas. El rasgo esencial es que los miembros de un grupo piensan de ellos mismos como diferentes de los del otro grupo” (Taylor, 2007, p.258).

Por tanto frontera, incluso si se refiere a frontera natural, pues sólo existen los límites que se buscan, tanto en determinados lugares geográficos como en momentos históricos (p.234), es un componente artificial, sujeto a percepciones de naturaleza subjetiva dadas por el individuo. De la mano de Lotman, veremos cómo la semiótica tomará también el concepto de frontera para darle una categoría dentro del campo de la disciplina propiamente tal, y, fuera de ella, como articuladora de un modo discursivo de habitar un territorio.

Frontera y semiósfera.

Para comenzar este apartado, en donde nos serviremos de algunos postulados que el semiólogo ruso Yuri Lotman hace en su artículo “Acerca de la Semiósfera” (1984), haremos principal mención a la analogía que utiliza el autor para construir el concepto de la semiósfera, que finalmente nos llevará al de frontera. Veremos aquí que este abordaje conceptual ya no en el mismo tono utilizado por Taylor, sino desde un nivel un poco más abstracto que, sin embargo y pese a esta calidad, refiere a un lugar.

Basado en el concepto de “biósfera”, acuñado por Vladimir Vernadsky¹¹ el cual refiere a un organismo vivo con redes internas que le dan vida y movimiento, Lotman establecerá por analogía el concepto de “semiósfera”, conservando la característica original de organismo vivo pero con un aditamento o carácter “sínico”.

“La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. Así como pegando distintos bistecs no obtendremos un ternero, pero cortando un ternero podemos obtener bistecs, sumando los actos semióticos particulares, no obtendremos un universo semiótico. Por el contrario, sólo la existencia de tal universo —de la semiosfera— hace realidad el acto sínico particular” (Lotman, 1984 p.12).

Más adelante, Lotman, una vez definido el concepto de semiósfera, da a conocer sus rasgos principales; uno de ellos, el ser delimitada, y he allí que introduce el concepto de “frontera”. Esta frontera tiene, no solo un carácter delimitador sino que, consta de “la suma de los traductores-«filtros» bilingües, a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada” (Lotman 12), es y actúa como un filtro de textos con un mecanismo doble: desde lo exterior de la semiósfera hacia su interior, y viceversa. Cabe mencionar que dicha exterioridad respecto de la semiósfera, es siempre una exterioridad de la semiósfera dada.

Lotman también se detiene a aclarar que en los casos en que la semiósfera está asociada a un territorio en particular, esta toma un sentido espacial al ser el marcador de un espacio cultural donde sus componentes se identifican tanto con el mundo externo como con el interno a la semiósfera. Introduce aquí, como componente de la frontera, la “periferia”

¹¹ Vladímir Ivánovich Vernadski (1863-1945): Científico ruso, ucraniano y soviético que contribuyó a la fundación de varias disciplinas modernas, especialmente la geoquímica, y cuyas ideas sobre la noósfera fueron una contribución fundamental al cosmismo ruso. Acuña el término de biósfera del cual se sirve aquí Yuri Lotman.

donde se emplazan “las personas que en virtud de un don especial (los brujos) o del tipo de ocupación (...) pertenecen a dos mundos y son como traductores, se establecen en la periferia territorial, en la frontera del espacio cultural y mitológico.” (Lotman 14).

La importancia de la periferia en la frontera lotmaniana, radica en la posibilidad de que en ella las formaciones semióticas son de carácter abierto, fragmentado, constituidas por retazos de texto¹². De este modo, según el autor, la construcción de relatos es dinamizada por la actividad periférica de la frontera, posibilitando que “el proceso de creación de nuevos códigos a menudo sea percibido subjetivamente como una reconstrucción («rememoración») de códigos viejos.” (Lotman 17).

Finalmente, para Lotman, la existencia de una frontera posibilita no solo la creación o recreación de texto o de semiósis mediante el traspase de códigos, sino también permite la conservación y/o transformación de los mensajes en este traslado. En otras palabras, en este intercambio se juega el texto de la memoria cultural de un determinado espacio. Así, “la semiosfera tiene una profundidad diacrónica, puesto que está dotada de un complejo sistema de memoria y sin esa memoria no puede funcionar. (Lotman 20).

Capítulo III.- Literatura, hermenéutica y semiología

¹² En “Acerca de la Semiósfera” (1996), Yuri Lotman utiliza “texto” como concepto sinónimo al de “discurso”.

3.1.- La Literatura

Ante la pregunta por definir literatura, una de las respuestas casi intuitivas que tenemos es la de situar los límites entre la ficción y la realidad. De esta forma la literatura podría entenderse como aquello que no tiene como base la descripción de un hecho verídico y real. No obstante, con un simple análisis nos encontramos que ensayos, cartas, estudios, entre otros, son consideradas como literatura aún cuando han tenido otros propósitos muy distintos que simplemente narrar un hecho ficcional. En parte esta dificultad podría decirse que versa sobre las inconvenientes al establecer el límite, pues “si se considera que los escritos “creadores” o “de imaginación” son literatura, ¿quiere esto decir que la historia, la filosofía y las ciencias naturales carecen de carácter creador y de imaginación?” (Eagleton, pág.5)

Sin embargo, otra manera de enfocar la respuesta, consiste en destacarla como un empleo característico del uso de la lengua. En este sentido, Jakobson, como destaca Eagleton, establece que literatura sería aquello donde “se violenta organizadamente el lenguaje ordinario(...) la literatura transforma e intensifica el lenguaje ordinario, se aleja sistemáticamente de la forma en que se habla en la vida diaria” (p.5) Esta visión proviene de lo que es la escuela de los formalistas rusos, que consideran la literatura como un conjunto más o menos arbitrario de recursos: funciones dentro de un sistema textual total. Lo literario era una función de las relaciones diferenciales entre dos formas de expresión y no una propiedad inmutable. Entonces, lo literario se distinguiría por el uso de un lenguaje especial, enrarecido, que se desviaba del uso cotidiano. Pero como bien observa Eagleton, “el contexto me hace ver su carácter literario, pero el lenguaje en sí mismo carece de calidad o propiedades que permitan distinguirlo de cualquier otro tipo de discurso” (pág.8), lo que es útil pero no válido para toda la literatura.

Otra forma sería el enfoque dirigido a la manera de hablar y no a la realidad de aquello sobre lo cual se habla, a veces se interpreta como si “con ello se quisiera indicar que entendemos por literatura cierto tipo de lenguaje autorreferente, un lenguaje que habla de sí mismo” (p.9) Sería el de la literatura como discurso no pragmático, es decir, que carece de un fin práctico inmediato, que consumimos por puro placer. Pero partir de un enfoque en que el lector determina el uso del texto, no puede ser llevado a cabo, no puede servir para definir qué es literatura.

Finalmente, el problema de la literatura como goce estético, como relato que da cuenta de una realidad, entre otras, deviene justamente de la imposibilidad de que el término literatura englobe en su definición el conjunto de teorías y enfoques literarios con que actualmente contamos. Desde las diversas escuelas han surgido distintos aportes; a cada grupo se suma un nuevo autor que, manteniendo el enfoque, aporta otro método de análisis y con él otra arista, y así sucesivamente. El estudio de la teoría literaria es, en apariencia, inagotable en función de su dimensión estética. Eagleton agrega que la literatura no es objetiva, que casi cualquier cosa puede ser literatura pues se considerarán también en su marco las formas en que la gente se relaciona con lo escrito. Por tanto, literatura sería un término más funcional que ontológico, ya que se refiere “a lo que hacemos y no al ser fijo de las cosas” (pág.10).

3.2.- Hermenéutica

En los siglos XV y XVI, gracias a acontecimientos como Renacimiento, Humanismo y La Reforma, la hermenéutica se centró en la interpretación de textos bíblicos, o conocido también como exégesis, pero también en la filología a través de la interpretación de obras clásicas y en el Derecho, en la naturaleza de la ley. Pero ya en el siglo XVIII y XIX adquiere carácter de disciplina independiente, pues surge también en la literatura, en historia y

sociología. Más tarde, ya en el siglo XX, tomando como base la fenomenología de Husserl, comienza una corriente que entiende al mundo como lenguaje y la verdad como interpretación. Lo que hoy conocemos como hermenéutica, es fundada por Heidegger, nutrida luego por Gadamer y Paul Ricoeur y otros autores.

La hermenéutica, entonces, concibe al mundo como una extensa obra inacabada que es susceptible de múltiples interpretaciones. Las acciones, las instituciones, las relaciones humanas, en resumen, nuestro mundo está marcado por relatos, mitos y creencias que nos determinan. Habitamos el mundo del lenguaje humano. De esta forma, la hermenéutica en el siglo XX se nutrirá de muchos conceptos y autores cuya pretensión será buscar el significado verdadero de las palabras que conforman un texto, sea literario, filosófico o sagrado.

3.3.- La Semiología.

La semiología es la ciencia que se ocupa del estudio de los signos, de su interrelación y conexión; de su construcción y deconstrucción. En estas páginas, y para el propósito de este trabajo nos remitiremos solo a señalar sus hitos más importantes junto a los nombres de quienes son reconocidos como pilares fundamentales de esta disciplina. Luego, veremos cómo Yuri Lotman toma en parte uno de los conceptos primarios y lo proyecta en una categoría que nos es de suma utilidad a la hora de aproximar conceptos claves como son los de “frontera” y “texto”.

Ferdinand de Saussure, con su modelo francófono binario, es uno de los dos nombres que dan inicio a esta disciplina; el otro es Charles Sanders Peirce, cuya contribución trascendental fue su modelo anglosajón triádico. El gran aporte de Saussure fue, sin duda, la aproximación o intento de abordaje al concepto de signo, el cual definió como unidad mínima de comunicación, y que estaría compuesto de un significado y un significante inscritos en el seno de la vida social. Peirce, por otra parte, establece que el signo gira dentro de una tríada,

compuesta por un representamen, un objeto y un interpretante, que le otorga sentido pero que sin embargo siempre obedece a un movimiento secuencial. (Lotman p.10)

Yuri Lotman se sirve de la concepción de “semiosis”, en tanto proceso de significación, para introducirlo en un modelo dinámico. Así, y tomando como componente central el texto, Lotman, dirá que todo texto está codificado al menos dos veces (código de lengua máter y código cultural), y que estaría emplazado dentro de un espacio abstracto llamado “semiósfera”.

Para entender mejor el planteamiento de Lotman, se hace necesario mencionar que complementario a la semiósfera utiliza también el término de frontera, dándole a la semiósfera un campo limitado pero que a partir de ahí es de donde se va nutriendo de nuevos elementos, traduciendo los a un lenguaje propio de un espacio de significación delimitado.

III.- Análisis e interpretación

Capítulo IV.- Análisis de los cuentos

4.1.- Modelos de análisis

Para la presente Memoria se tomarán en cuenta dos modelos de análisis que permitirán, desde distintas escuelas de pensamiento, como son la de Bajtín y la de Poulet, extraer ciertos elementos que, en consideración de aquello que determinamos como integrador de identidad en el capítulo precedente, nos permitirá abordar el análisis tanto desde la mirada colectiva (social) como de la individual (psicocrítica). De este modo abarcaremos el objetivo principal, ateniendo a los principios en torno a la identidad desarrollados en el capítulo segundo de la presente investigación, y que guardan relación con la interacción entre lo individual y colectivo dentro de un campo de acciones determinado.

a) El modelo de Mijail Bajtín

La obra de Bajtín llegó tardía a la crítica occidental durante los años 70, tras haber sido producida en los años 20 bajo las condiciones de censura y control de la vida intelectual que el régimen de Stalin instauró en la entonces Unión Soviética. Se denominará “círculo de Bajtín” a un grupo conformado Voloshinov, Menvedev y él mismo, quienes produjeron un conjunto de obras donde comienzan a “formular las bases de su teoría lingüística, la que se fundamenta en el carácter social de los seres humanos y del signo en sí mismo” (Blume, p.82). El lenguaje es dialógico, por tanto, constituirá un choque constante de visiones de mundo, pues los enunciados son moldeados por un entorno social, histórico y cultural.

Pasos del método:

“1.- Establecer en qué medida la cultura popular constituye el horizonte y el material narrativo de la obra.

2.- Determinar cuáles son los discursos que conforman la estructura de la obra, así como las distintas visiones de mundo que compiten dialécticamente en ella.

3.- Descubrir las intertextualidades que dialogan al interior de la obra y cuál es su situación particular dentro de la historia de los sistemas significantes.” (Blume, 2005, p.83)

b) El modelo de crítica de la consciencia de George Poulet

Se trata de una corriente crítica elaborada por la escuela de Ginebra, y que tiene como eje principal y objeto de estudio la opción consciente que el artista asume al momento de crear su arte. Dentro de esta escuela, Georges Poulet ocupa un lugar relevante; procura estudiar la elaboración prerreflexiva de determinadas imágenes presentes, de modo recurrente, en la obra. (Blume, 2005)

Pasos del método:

- Paso analítico: determinar el escenario de la acción (espacios naturales, culturales y míticos; objetos naturales, culturales y míticos; elementos fundantes del mundo: aire, agua, tierra y fuego; tiempos que se dan al interior de la obra: cosmológico,

cronológico, biológico, psicológico, mítico) y caracterización de los personajes (o actores) que circulan al interior del mencionado escenario.

- Paso hermenéutico: diseñar la cosmología del texto (visión de mundo), su antropología (visión de humanidad) y su teleología (visión de trascendencia).

4.2.- Análisis de los cuentos

4.2.1.- El chilote Otey

4.2.1.1- Síntesis del cuento

Narra la historia de un grupo de 900 hombres que se reúnen tras ser los sobrevivientes de un enfrentamiento bélico que ha tenido lugar en tierras patagónicas (más allá del río Santa Cruz), y que vienen siendo perseguidos por un batallón cuyo objetivo es terminar de diezmarlos. Los hombres en círculo se debaten en cómo hacerles frente. En medio de esto uno de los hombres del círculo se percata de nubarrones oscuros que se aproximan y advierte que lloverá; al escuchar, otro responde que se equivoca y que el nubarrón no llegará. Hacen una apuesta. Continúa el debate del grupo en torno a cómo hacer frente al batallón que se aproxima; y a favor del tiempo, el que comanda decide que los que originalmente tomaron parte en la escaramuza más allá del río Santa Cruz (no más de 40 hombres) se queden, cubriendo la retirada del resto. La lluvia de la apuesta entre los dos hombres finalmente no llega y el ganador es de los que deben huir. Sin embargo a medio andar decide regresar para apoyar a los que se quedan a cubrir la retirada, quienes se atrincheran en un galpón de esquila.

Al pasar las horas comienzan a conversar y el ganador se presenta como Bernardo Otey, mientras que el perdedor lo hace como Gabriel Rivera; ambos oriundos de Chiloé, el primero habla de su mujer e hijos que ha dejado en la isla por ir a trabajar a la patagonia, mientras que el segundo hace testimonio de una vida más bien solitaria en la pampa.

De pronto llega el batallón enemigo y comienza la resistencia desde el galpón atrincherado, el que finalmente es allanado por soldados que van sacando a los sobrevivientes de la resistencia para fusilarlos. Rivera, el Chilote Otey y otros tres más forman el último grupo, frente al pelotón de fusilamiento. Se manda a colocar un objetivo indicando el corazón de cada hombre. El sargento alza el sable para dar la orden de tiro y en ese instante Otey se arranca el objetivo y profiere: “¡aprendan a disparar, mierdas!”, acción que confunde al pelotón y desvía todos los disparos hacia Otey, permitiendo a los demás huir; entre estos Rivera, quien se monta a un caballo para perderse a todo galope tras una loma.

4.2.1.2- Aplicación modelo de Bajtín

a) Establecer en qué medida la cultura popular constituye el horizonte y el material narrativo de la obra.

El chilote Otey es un cuento que narra los acontecimientos que sucedieron en la Patagonia Argentina en los años 1920, y busca cuestionar la versión oficial del gobierno argentino respecto de las huelgas obreras, que tuvieron lugar en la provincia de Santa Cruz, al enarbolar un relato de tipo testimonial, que representa una historia alternativa sobre la forma de resolver los conflictos.

Así, el chilote Otey será el protagonista de un cuento que permite la exploración de los hechos desde la experiencia de un testigo que, narrando desde el momento en que Otey se destaca por su apuesta respecto de una nube, hasta el final donde este se sacrifica y permite con ello que el relato sea contado, nos muestra el inicio y el final de un héroe comunitario. Esta apuesta que mencionamos marcará la aparición de Otey en un momento crucial de la historia cronológica real, que a su vez marca el inicio del cuento, remarcando su importancia como héroe. Su conocimiento del clima y su poncho de lona blanco, serán los símbolos

iniciales, pues el blanco “es el color del candidato, es decir, de aquel que va a cambiar de condición”(Chevalier, 1986, p.189).

Así, un primer indicio ocurre cuando el chilote reafirma su compromiso con la comunidad al momento de retornar a devolver la apuesta al amansador, quien se había resignado a contener al ejército que los cazaba: “-yo no he vuelto por la plata...lo de la plata salió sin querer entre mis palabras...pero yo he venido hasta aquí porque quiero también pelear con los del Diez de Caballería”(p.39), destacando con ello cierta timidez y desconfianza, a la vez que convicción pues en este momento asume su sacrificio. Sus cavilaciones, sin embargo, se explican más adelante cuando le preguntan por sus hijos: “cuatro, dos hombres y dos mujercitas...Por ellos uno no se mete de un tirón en las huelgas...” (p.41).

Otro paso importante en la conformación resulta cuando Otey asume que sus convicciones no son las mismas que el resto, pese a que deseara que fuera así “¡me dio vergüenza que nadie se hubiera quedado de los que cortaron para el Payne!”(p.42). En este sentido, el chilote va reafirmando la necesidad de un cambio real y materializando el imperativo que surge para que la comunidad se una como tal.

Finalmente, el chilote asume el sacrificio cuando luego de ver los fusilamientos de sus compañeros, es puesto en línea junto con otros cuatro, entre ellos el amansador Rivera, y arrojando el blanco sobre el que se posaría finalmente la bala en su pecho, emite un grito provocador hacia sus verdugos: ¡Aprendan a disparar, mierdas! (p.48), lo que causa que los cinco fusileros le dirijan sus balas, permitiendo a la vez que Rivera escape y se convierta en el testigo que pudo transmitir esa historia. El autor finaliza enunciando “toda la Patagonia parecía un gran poncho blanco” (p.50), cerrando con ello el ciclo y la historia del héroe sacrificado.

b) Determinar cuáles son los discursos que conforman la estructura de la obra, así como las distintas visiones de mundo que compiten dialécticamente en ella.

En este cuento el autor nos introduce en un ambiente del que seremos espectadores de los hechos, desde que el protagonista hace su entrada (in media res), hasta la arremetida final, donde el único sobreviviente tendrá la condición de testigo, lo que a su vez transforma este relato en una tradición oral que rescata las experiencias de quienes pueden oponerse a la versión oficial por su condición de primera fuente. Esto otorga un grado adicional de verosimilitud al relato, lo que se refuerza en un diálogo entre el chilote Otey y el amansador de potros, donde ya en la segunda parte del relato, estando en el galpón de esquila, el segundo sintetiza con su diálogo las peticiones y las demandas de la época, funcionando este texto como un discurso reivindicador y de denuncia obrera:

“Parece que los estancieros ganaron mucha plata, con la guerra, pero la despilfarraron, y ahora que vino la mala nos hacen pagarla a nosotros(...) Y todo fue por el pliego de peticiones(...), pedíamos cien pesos al mes para los peones y ciento veinte para los ovejeros(...) También se pedían velas y yerba mate para los puesteros, colchoneta en vez de cueros de oveja en los camarotes(...) Pero parece que había otras cosas todavía(...) En el Coyle, compañeros con varios años de sueldo impago y que habían mandado a guardar el dinero de sus guanaqueos, fueron fusilados y esa plata se la embuchó el administrador. A otros les pagaron con cheques sin fondo y se quedaron dando vueltas en las ciudades” (Coloane, 1971, p.44).

De esta forma, el enemigo será el regimiento Diez de Caballería que materializa la acción de aplacar el movimiento y detener a los huelguistas, sino todo el aparato que hay detrás de la explotación al obrero, lo que se confirma en la aseveración “ni siquiera yo iba en

la parada, porque la doma de potros se hace a trato” (p.44), donde el amansador de potros cuenta su compromiso con el movimiento, que ahora tiene características de justicia social, pese a que no estaba incluido en las demandas iniciales. De la misma forma lo hace el chilote Otey, cuando afirma “yo he venido hasta aquí porque quiero también pelear con los del Diez de Caballería”(p.39). Pero su convicción será tal, pues entiende que el enemigo es también quien le llevó a abandonar su hogar y buscar el sustento en tierras tan lejanas. Así alude el chilote cuando le preguntan porqué ha dejado la isla: “ya no van quedando lobos ni nutrias, los gringos las están acabando” (p.41).

Por último, el cuento manifiesta una dialéctica de discursos donde las palabras de los personajes revela las injusticias del obrero por parte del aparato del estado, de la mano del regimiento Diez de Caballería, que busca aniquilar la sublevación obrera solicitando mejoras. Así, el relato pretende contraponerse a la versión oficial que a su vez representa o continua la tradición que llevó, primero, al inicio de los conflictos huelguistas, y, finalmente, a su aniquilación.

c) Descubrir las intertextualidades que dialogan al interior de la obra y cuál es su situación particular dentro de la historia de los sistemas significantes.

En el cuento del chilote Otey confluyen diversas intertextualidades, entre ellas, la que habla de la vida gauchesca y la que habla sobre la ideología que nutre en parte a dicha época desde lo religioso. La primera, habla de la vida de cierto tipo humano que habitaba las zonas australes, y que estaba bien familiarizado a leer los códigos del medio, los códigos de la naturaleza. El hombre austral al que hacemos referencia, también nutrido, a su vez, de símbolos que de alguna manera articula para construir su discurso. La segunda, precisamente, del discurso que el testigo de estos hechos va enarbolando un relato en el que no están ausentes ciertas marcas que nos remiten a la figura del sacrificio de raigambre judeo-cristiana;

por medio de un sacrificio se logra la salvación, nos dice la figura a la que hacemos mención y que dialoga con la idea del habitante (generalmente campesino u obrero pobre) que debe sacrificarse en rudos oficios o trabajos para obtener un sueldo que ayude a suplir sus necesidades básicas. Muchas cosas giran en torno a la religiosidad y elementos. Uno de los personajes, Gabriel Rivera, señala: “¿De qué vale la plata entonces, si uno no ha de vivir como Dios manda?” (Coloane, p.42), dejando entrever el peso de la religiosidad al interior de las comunidades que conforma el sujeto de frontera. De esta manera el relato ideológico dialoga con el sustento cultural del cual se sirve para mostrar al hombre austral, aquel que se debate muchas veces entre lo político y lo religioso en su matriz discursiva.

4.2.1.3- Aplicación modelo de Poulet

- Paso analítico

Este cuento se ubica en la pampa de Tierra del Fuego. Se trata de un espacio eminentemente natural (una meseta). Los objetos que llenan este espacio son las pocas casas cercanas al lugar y un galpón; está el dinero que se transa en la apuesta entre dos de los hombres que inicialmente se nos presentan, y con especial énfasis el poncho blanco que reluce uno de ellos, retratado de la siguiente manera: “se dieron vuelta a mirar aquel poncho de lona blanca que flameaba al viento, como una despedida” (p.39). Se hace mención a fardos de lana también al interior del galpón: “acomodaron gruesos fardos de lana en los bretes de entrada y de salida, a fin de que por entre los intersticios dejados pudieran apuntar sus armas hacia un amplio campo de tiro” (p.40). Los otros objetos son artefactos propios de una fracción militar que viene huyendo, es decir pistolas, bayonetas, facones (cuchillos) y caballos (en función del transporte). Los elementos fundantes: aire (viento); tierra (geografía pampina); fuego (en el mecanismo de disparo de los fusileros); sin embargo el elemento que predomina y tiene clara incidencia en el paisaje es el primero. En cuanto a los tiempos que

transcurren en el relato, podemos destacar: cosmológico (día), biológico (hombre) y psicológico (estructura mental marcada por el arquetipo del Cristo).

Los actores que componen la escena del círculo de 900 hombres son Facon Grande, el Coronel Varela, el Mata Negra, Benjamín Otey, Gabriel Rivera, y el ejército enemigo. Los personajes Otey y Rivera, ambos oriundos de Chiloé; son desconocidos que comienzan a entablar diálogo en medio de una situación que cada vez se vuelve más tensa a la espera del ejército enemigo y su llegada.

Hermenéutico:

El cuento nos ofrece una visión de mundo marcada por la reunión y dispersión de aquellos elementos que componen una totalidad. Las nubes, grises, como un solo cuerpo que amenaza la tierra con lluvia, finalmente se dispersan y la promesa de agua no se concreta. Nos sitúa en un momento en que los elementos naturales aún no pueden ser abordados con certeza y por lo tanto es un mundo abierto al acontecer de las fuerzas de la naturaleza. Concorde a esto, en una parte del relato, se da cuenta de aquella apertura al acontecer: “alzaron la vista hacia un cielo revuelto y la fijaron en un nubarrón más denso que venía abriéndose paso entre los otros como un gran toro negro” (p.35). Más adelante se observa como la situación cambia en tanto el elemento se dispersa: “divisaron que el toro negro empezaba a deshacerse, descargándose como una regadera sobre la llanura, a la distancia” (p.38). Así, el mundo es un lugar cuyos signos aún no pueden ser leídos de manera cabal y única, pues aún la naturaleza está en movimiento de congregación y dispersión. El mismo círculo orgánico y congregado en un inicio, tal como la nube, se dispersa, se fragmenta y queda abierto al acontecer.

Jerarquías y bandos marcan el mundo de lo humano presente en el relato, siempre en estrecha relación simbólica con lo natural. Se nos presenta un grupo de hombres congregados

en círculo, cual una tribu, en reunión para tomar decisiones importantes en pro de salvar la mayor cantidad de vidas posibles. Hay un claro líder, llamado “Facón Grande”; su nombre proviene de la palabra *facón* (argentinismo que denomina a cuchillo), que no solo simboliza cierta cuota de poder emanado por la fuerza, sino también la inversión de la espada, asociado a las ideas de muerte y venganza. El cuchillo aquí es una extensión de la garra animal, del hombre aún arraigado en lo natural. También es símbolo del sacrificio animal. Se mencionan fardos de lana producto de la manufactura humana característica de los primeros acercamientos de señoreo con la naturaleza.

Es el hombre de la cultura mestiza, colonial, cuyo modo de vida viene a modernizarse tardíamente en la Patagonia y territorios insulares asociados hacia finales del s.XIX y principios del XX. Otey, en el cuento uno de los que compone el círculo inicial, es uno de sus representantes. Un chilote que habiendo traspasado las fronteras de su isla, viene a probar suerte en la Patagonia, trae consigo toda la carga simbólica de Chiloé, siendo capaz de leer de manera más aventajada los signos de la naturaleza. Pero lo que para él es certeza, por otros es visto como tozudez y porfía propios del chilote: “¡Chilote tenía que ser!...” (p.39), llegará a decir uno de los personajes, refiriéndose así a Benjamín Otey, cuyo gentilicio acuña su apodo, que es el título de este cuento

La teleología está dada en dos niveles: la idea de sacrificio, y la idea del prejuicio. A través de la conexión y suma de sus símbolos podemos extraer su sentido y su objetivo. Así, y por medio de la suma de sus símbolos, podemos afirmar que hay una reminiscencia al sacrificio; movilizada claramente por los elementos del facón, la lana, la lona blanca. El facón o cuchillo está ligado fuertemente a la idea de cortar algo para dividirlo, ligado a la idea de la muerte que separa a los vivos de los no vivos, pero también está fuertemente ligado a la

idea de sacrificio. Nos encontramos ante un correlato bíblico, que mediante sus símbolos nos remite a figuras como la de Cristo, el cordero y el sacrificio que implica una salvación.

Cuando el narrador nos describe la figura de Otey, por asimilación icónica, remite a la imagen-idea que se tiene en occidente de Cristo: cabello rubio, ojos claros, vestido de blanco; el chilote Otey tiene además de la habilidad de leer los signos de la naturaleza de manera acertada, la de inmolarse en favor de otros. La biblia pone en palabras de Cristo, previo a la pasión, durante la última cena: “12 Y esto es lo que les mando: que se amen unos a otros, así como yo los amo a ustedes. 13 Nadie muestra más amor que quien da la vida por sus amigos.” (Jn. 15:12-14). Nuestro personaje, en efecto, da la vida en pos de la salvación de otros pero mediante palabras que no dejan de remitir a la violencia, que es sin duda un rasgo característico del tipo humano del cual aquí hemos hablado: “¡aprendan a disparar, mierdas!”, nos dirá al final el Chilote Otey.

Por otra parte están los rasgos del chilote que no solo lo hacen partícipe de una comunidad, sino que a la vez lo diferencian de otras. Esta diferenciación está dada por un lenguaje violento y lleno de prejuicio frente al otro: “¡Chilote tenía que ser!...” (39). Activando, por medio de una violenta afirmación, el mecanismo de la discriminación.

4.2.2- El proceso al Trauco

4.2.2.1- Síntesis del cuento

En la localidad de Compu, en medio de una reunión familiar, la hija, Ofelia, sale corriendo al campo abierto. Al salir tras ella y encontrarla, padre y madre notan que ha sufrido un aborto espontáneo: ha botado un ser amorfo. Lllaman a la parturienta del pueblo, Lucinda Ñancul, quien sugiere dar aviso a las autoridades de Chonchi. Fermín, padre de Ofelia, parte a caballo a Chonchi.

Sin embargo carabineros se hace presente en el lugar de los hechos no por el aviso de Fermín, sino por los rumores que viajaron más rápido. Parcamente interrogan a la muchacha, quien no sabe explicar bien lo que pasó. En primera instancia Ofelia declara que un hombre pequeño llegó un día a pedirle pan, y sin darse cuenta terminó “usándola como mujer”. Lo acontecido da paso a una investigación para encontrar al perpetrador de la violación sufrida por la joven. En Castro se realizan una serie de pesquisas, declaraciones de sospechosos y careos con la víctima, que revelan que en realidad Ofelia fue abusada por su propio padre, y por Miguel Aguilar y por Baudilio Aguilar, quienes son hermanos y realizan trabajos esporádicos con Fermín.

Sin embargo ocurre más tarde que el padre es exonerado del cargo de incesto al verificarse que no es el padre biológico de la víctima. Similar suerte corren los otros dos implicados, uno absuelto por no tener discernimiento y el otro bajo el argumento de no tratarse de violación sino -en base al relato del propio acusado- de un acto consensuado. Lucinda Ñancul relata estos hechos a dos muchachas encucilladas ante una iglesia que se confunde con el verde en el horizonte. ¿Será verdad?, pregunta una muchacha a la otra. Así es... el proceso al Trauco, responde Lucinda.

4.2.2.2- Aplicación modelo de Bajtín

a) Cultura popular como material narrativo:

El autor hace uso de modismos propios de la cultura rural, adaptando el diálogo al nivel de habla de cada personaje según sea su procedencia. La declaración de Fermín, al tribunal, no modifica sus modismos: “mira lo que he botado al hacer pichí” (p.138). Otra cita, que da cuenta de estos modos de referencia propios del espacio rural: “miró a su vecina con desconfianza. La conocía como lenguaraz e intrusa. Tenía asimismo fama de meica y hasta de bruja” (p.132). Las palabras populares como meica y bruja, refieren a la existencia de

ejercicios reales de un oficio, tal como ocurre en “voy por la vecina Lucinda, que hace de comadrona¹³” (p.130). Otras referencias son Barcoiche que es el nombre huilliche de El Caleuche, “niño nación”, donde mediante la voz de un niño, se explica que así se les llamaba en las islas, a los “que nacen defectuosos, sean niños o animales” (p. 132).

Se realiza evocaciones a figuras mitológicas y se las explica al lector, ya sea en la voz del narrador o a través de un personaje. El título del cuento lleva el nombre del Trauco, pero también se menciona al Camahueto y El Caleuche, mitos populares que se suman al folclore típico de la isla de Chiloé.

La figura del Trauco servirá para exponer la explicación del mito a un acontecimiento humano, que es conocido, pero a la vez oculto, y también de anclaje entre los dos mundos que dialogan dentro del cuento: “es el que se aprovecha de las niñas, es por eso que abundan en estos lados los hijos que llaman de crianza¹⁴.” (p. 135). El Camahueto, por su parte, se utilizará para la elaboración de artefactos mágicos a los cuales se le atribuye una función específica, pero que ejerce sobretodo el papel material del mito, “raspadura de cacho de camahueto necesitó al instante Fermín” (p.131). Y el Caleuche, enunciado para destacar la simbiosis del paisaje social y natural: “...en las noches de luna la isleta resplandecía confundiéndose con el Caleuche” (p.134), “...miran hacia la iglesia que otra vez aparece como el Barcoiche, nombre huilliche...del Caleuche” (p.148).

b) Los discursos que conforman la obra narrativa muestran las distintas visiones de mundo que compiten dialécticamente en un tiempo y una sociedad determinada:

El relato estructural de este cuento se articula mediante dos discursos que, representados por dos tipos de narrador, cada uno de los cuales se hará cargo de una visión de

¹³ Persona que tiene por oficio asistir a la mujer en el parto.

¹⁴ Hijos o hijas de crianza, son aquellos que se unen a los padres por lazo afectivo mas no por consanguíneo.

mundo, se enfrentarán mediante un proceso judicial a raíz de un acontecimiento muy peculiar: el nacimiento de un “niño nación”- el narrador, mediante la voz de un niño, explica que así se les llamaba en las islas, a los “que nacen defectuosos, sean niños o animales” (p. 132)- desde el vientre de una preadolescente.

Por un lado está todo el aparato del estado moderno que, mediante la narración de carácter testigo, toma la forma de sentencias y relatos judiciales que conforman “el expediente” sobre el que versa el caso. Un papel importante aquí lo constituyen las instituciones y la oficialidad. El autor recurre a la imitación de las estructuras formales del expediente policial. Mientras que el otro relato, está fundado en un paisaje rural semi aislado, un paisaje de “una belleza primitiva edénica”(p.133) separado de la civilización por una espesa “selva”. Allí el humano, alejado de las instituciones, recurre a la medicina ancestral, al relato mitológico y al trabajo en la tierra y el mar. A esta visión de mundo corresponde un narrador omnisciente que permite acceder al paisaje y su contemplación.

La sociedad representada inicialmente es la de un Chiloé rural en la localidad de Compu, contra uno “civilizado” en la localidad de Chonchi, Ancud y Castro, un año después del gran terremoto de 1960, en plena reconstrucción y modernización. Estando siempre dentro del archipiélago de Chiloé, el autor solo se remite a explicar la mitología cuando se encuentra en el espacio de Compu (Se hace mención al Caleuche, al Camahueto y al Trauco, pero solo se explican sus orígenes si se está dentro del espacio rural), no así en Chonchi o donde se lleven a cabo las investigaciones judiciales. La explicación mitológica se encuentra dentro del discurso de los habitantes de este territorio, lo que queda evidenciado en el diálogo entre los carabineros Vargas y Lincomán, este último oriundo de Compu, quien pese a ser “silencioso”, explica a su compañero afuerino la leyenda del Trauco aseverando que “una tía abuela me contó haberlo visto” (p.135).

Sin embargo, al incluir otros actores de la localidad rural en las declaraciones, poco a poco el poder ejercido por el aparato judicial y policial del estado al declarar reo a Fermín, comienza a retroceder hasta culminar con una sentencia que procede a liberar al reo, pero sin esclarecimiento satisfactorios de los hechos que permita materializar la culpa, pues el mito no puede ser juzgado por la visión occidental moderna/progreso.

c) Descubrir las intertextualidades que dialogan al interior de la obra y cuál es su situación particular dentro de la historia de los sistemas significantes

La intertextualidad viene dada por el uso de la palabra “proceso”, en clara alusión a un suceso histórico que tuvo lugar en 1880 denominado “El juicio a los brujos”¹⁵, cuyo expediente se encuentra en memoria chilena.

Podemos comenzar por mencionar en esta intertextualidad, el paralelismo entre los apellidos de Cipriano Rain (uno de los que declara en el Juicio a los brujos) y D. David Rain (un miembro de la comunidad de Compu que también declara ante el tribunal), aludiendo a un lugar geográfico apartado, ya que ambos son de localidades rurales de la isla de Chiloé.

Sin embargo, lo principal viene dado porque tanto en el Juicio a los brujos como en el Proceso al Trauco, la estructura del relato en cuanto a la narración mediante la consulta al expediente, nos permite rememorar este acontecimiento y reafirmar esta intertextualidad mediante el uso de las formalidades judiciales y policiales, donde las declaraciones permiten acceder al desarrollo de la historia. Lo anteriormente dicho lo podemos ejemplificar con las siguientes citas (entre otras tantas pues gran parte del relato está constituido así):

¹⁵ Capítulo I de la presente tesis, apartado de “Anexión al territorio y Recta provincia”.

En el Juicio a los brujos: “Cipriano Rain, entonces bajo promesa de decir la verdad, espuso lo siguiente: Que él es el autor...” (p,7), “Declaración de Santiago Rain. En la ciudad de Ancud a trece de mayo...” (p.13).

En el Proceso al Trauco: Fermín se dirigió directamente a la Tenencia para hacer su declaración: “Aproximadamente a las 14 horas...” (p.136), “El mismo 7 de abril de 1961, Ofelia del Carmen manifiesta:<<Mantengo mi declaración, pero tengo que decir toda la verdad...>>”(p.142).

Otro punto interesante en esta intertextualidad, es que en este nuevo proceso que plantea el autor, tal como lo ocurrido en 1880, los personajes dan cuenta de una realidad extraña, ajena y oculta por tiempo inmemorial, donde los participantes con plena consciencia de enfrentarse a otra visión de mundo, constituida nuevamente por el aparato del estado y las instituciones, cuentan las verdades de aquella realidad y mediante esto se desprenden de la culpa, como observamos en los ejemplos:

Juicio a los brujos: “Que cuando tenía cuarenta años...su hermano Andrés Coñuecar, que tenía el título de Comandante de la Tierra en la institución de hechiceros Indígenas que se conocen con el nombre de brujos, le aconsejo que entrara a esa institución...” (p.18-19)

Proceso al Trauco: Lo que dije ante US... no es verdad, ya que mi padre me aconsejó que era del Trauco porque uno está acostumbrado a eso. (p.141)

Además de ello, el hecho de que la figura mitológica sometida a proceso (o juicio) sea el Trauco, en paralelismo a la figura mágica del brujo, es también relevante. Si bien en el Juicio a los brujos se terminó declarando culpables de asociación ilícita a algunos, la figura mitológica del brujo no pudo ser sometida y se escondió nuevamente del aparato del estado: “Sin embargo, después de algún tiempo, cuando creyeron que todo se había olvidado,

principiaron a dar señales de vida en otros lugares e islas de aquellas rejiones.” (Juicio a los brujos, p.43). En paralelo, ocurre lo mismo con la figura del Trauco:

“Se absuelve al reo... por no encontrarse acreditado legalmente la existencia del referido delito...” (p.147).

Todo ello nos permite observar que Coloane se basó en el relato real del Juicio a los brujos para elaborar la segunda parte del Proceso al Trauco. Pero esta vez, el autor, al sustituir la palabra juicio por proceso, da cuenta de un juicio pero también de un suceso inacabado, porque el juicio es solo una parte del proceso; un ciclo.

4.2.2.3-Aplicación modelo de Poulet

a) Paso analítico:

El escenario del cuento se encuentra distribuido por naturales, representados en la descripción del lugar y animales en “Compu”; míticos en la comunidad, las historias y las creencias; y también por escenarios culturales representados por las instituciones (tribunales y Carabineros). El espacio humano son las localidades de Chonchi, Ancud, Castro y Terao. Mientras que al espacio mítico se tendrá acceso solo si se está dentro del escenario natural, de otra forma, habita en el discurso cuando se enfrenta a otro: “mi padre me aconsejó que era del Trauco porque uno está acostumbrado a eso” (p.141). En estos espacios encontramos objetos tales como los culturales, que son las sentencias, las declaraciones y los expedientes policiales, cuya existencia dará cuerpo a la segunda parte del relato. Los elementos fundantes de estos escenarios son el rayo o el fuego, “un trueno siguió al relámpago” (p.129), el agua “una lluvia torrencial se dejó caer” (ídem), la tierra “con ese alivio de llanto que a veces une al cielo y la tierra” (ídem), y el aire, “con la brisa mañanera” (p.133).

También estos escenarios están poblados de objetos que lo conforman, como la silla del caballo, paño limpio, tijeras, y las casas. Mientras que los naturales lo conformarán la selva, las rocas, los bosques, las pampas los musgos, como barba de palo, musgo selvático, líquenes: “tan vieja y anfibia que los líquenes de la costa en ella se mezclaban a los musgos selváticos” (p.133), y “los robles petas y arrayanes” (p.133). Los objetos míticos por su parte, son el cacho de Camahueto y la iglesia de Compu: “miran hacia la iglesia que otra vez aparece como el Barcoiche” (p.148).

Por otro lado, dentro de la historia, encontramos distintas categorías de tiempo, tales como el tiempo cronológico, que es propio del mundo cultural y constará en la fecha de los documentos y las declaraciones. Se sigue un orden de los hechos que conforman el expediente: “Castro, mayo de 1961. Declarante Miguel Aguilar Chacón, 23 años:” (p.144), “10 de julio de 1961 Comparece D. David Rain Rain, de Terao” (p.145), donde a su vez, el tiempo biológico lo configuran las distintas edades de los distintos actores. El tiempo cosmológico adquiere las siguientes formas: noche, “pasaron la noche tomando café” (pág.132), madrugada “cerca de la madrugada, la creatura dejó de berrear” (p.132), mañana “con la brisa mañanera” (p.133). Y por último, aparece también un tiempo mítico, que se presentará mediante la contemplación y por tanto reside en el paisaje: “en cuyas riberas todavía se están juntando la sangre indígena y la española” (p.129), “lecho de un glaciar de la época terciaria” (p.148).

b) Paso hermenéutico:

La visión de mundo que se presenta en el cuento es el de un paisaje rural aislado: “se diseminaban las pequeñas casas de la comunidad de Compu” (p.133), en la que destaca la impetuosidad del clima: “una lluvia torrencial se dejó caer” (p.129), y la vida natural en convivencia: “un trueno siguió al relámpago y luego un relincho de un potro asustado” (p.129), en consecuencia, un espacio donde la naturaleza se funde con lo humano: “Junto al mar (...)”

estaba la pequeña capilla del lugarejo, tan vieja y anfibia que los líquenes de la costa en ella se mezclaban a los musgos selváticos” (p.133); “una negra foca subía reptando como un gran gusano semihumano a digerir su desayuno de róbalos y pejerreyes (p.133-134).

En este mundo, el mito tendrá cabida en los espacios en la medida que se esté en el escenario natural, lo que se explica al inicio: “El cielo de Compu se abrió de una cuchillada”, y continua “una lluvia torrencial se dejó caer...redoblando sobre las tejuelas de Alerce... disminuyendo...con ese alivio de llanto que a veces une al cielo y la tierra...” (p.129), señalando la unión de espacios solo en cuanto a los elementos fundadores, en la localidad de Compu. Fuera de este espacio, ya no se puede acceder a esta realidad sino solo evocarla mediante la creencia y el discurso, fuera de un tiempo y escenario mítico.

Finalmente, la pobreza es también retrato de esta visión de mundo, donde la existencia se relega a formas básicas de subsistencia y al uso de materiales locales en la construcción de los hogares: “una de las modestas piezas de la pequeña casa de maño y alerce” (p.132),

El humano inserto en esta visión, en estos escenarios, refleja una forma de vivir primitiva determinada por el aislamiento, que provoca también el retorno a las formas básicas de existencia. El que habita esta localidad alejada, se encuentra inserto en un modo de vida rural que se basa en satisfacer las necesidades básicas recurriendo a prácticas directas con la naturaleza como lo es la agricultura y la pesca: “mi padre me acompañaba en los trabajos de campo” (p.141), “...donde se guardan las ovejas, cuyos excrementos mezclados a la paja sirven al isleño para abonar sus papales, que le entregan su principal fuente de alimento” (p.130).

Pero pese a la lejanía espacial entre los habitantes de este territorio rural, existe un lazo de comunidad que se ve reforzado en acciones y distribuciones de roles “voy por la

vecina Lucinda, que hace de comadrona¹⁶”(p.130), que se ven reforzados cuando uno de los miembros, se ve enfrentado a las instituciones ajenas a la comunidad, lo que causa que exista cierto hermetismo: “los dos funcionarios policiales pidieron a los vecinos que rodeaban a Carmen, que salieran...cuyos olores se entremezclaban, cual si quisieran ocultar al feto...”(p.134).

Reforzado por el hermetismo y también por la tradición, se da cabida al mito, donde este discurso de la tradición oral posibilita su existencia y asegura su vigencia entre los habitantes de la comunidad: “...en las noches de luna la isleta resplandecía confundiéndose con el <<Caleuche>>” (p.134), manifestando una firme creencia y coexistencia con la cotidianidad: “raspatura de cacho de camahueto necesitó al instante Fermín al ver el rostro de aquella creatura” (p.131). Pero esta creencia en el mito como explicación a sucesos humanos se funde a su vez con una marcada herencia de religiosidad: “-Ave María Purísima!-exclamó la india Maripillán” (p.129).

Por último mencionar respecto a este aspecto del humano que habita estos espacios, que el habitante de la isla reconoce también la existencia de múltiples relatos a raíz del sincretismo, lo que causa una crisis de identidad “...compuesta en su mayor parte por indígenas, mestizos y uno que otro que se sentía descendiente puro de españoles por sus apellidos Barrientos, Barría, Vera, etc.” (p.133), generando a su vez un conflicto entre las conductas primitivas (a través del mito del Trauco) y los nuevos relatos (representados en las instituciones: tribunales y carabineros), todo lo cual desemboca en un proceso judicial: “Declárase reo a Fermín Meripillán G. por violación e incesto” (p.144). En este sentido, el conflicto marca una necesidad de superación y por consecuencia, de trascendencia, lo que coincide con aquello que se interpreta respecto de que la confluencia de los elementos

¹⁶ Persona que tiene por oficio asistir a la mujer en el parto.

fundantes en un mismo texto, da presunción a que el mundo desea ser refundado (Blume, p.124).

Por consiguiente, la teleología parte con el nacimiento de una “creatura” con características extrañas, “tenía siete dedos en cada pie y seis en cada mano, con el cuerpo cargado de vellos, en la cabeza tenía la forma de un cuero que bajaba hasta el cuello...” (p.138), desde el vientre de una preadolescente, con quien guarda relación biológica, “con el cordón umbilical semejante a una pequeña espía temblorosa unida a las entrañas de la madre” (p.130), lo que da entrada al mito y explica su relación con el humano, mientras que la muerte de este ser, abre la unión de los escenarios: “-Ahora si que hay que dar cuenta para poder sepultarlo.” (p.130).

El paso siguiente entonces, es el sometimiento del mito al conjunto de aparatos culturales, mediante juicios y declaraciones de los actores y la comunidad: “Instrúyase sumario: Dése orden de investigación a carabineros de Chonchi. Facúltese el allanamiento, deserrajamiento y detención de las personas que tuvieran responsabilidad...” (p.137)

Sin embargo, sucede que al enfrentar a esta otra dimensión, poderosa en tanto artefacto cultural, de manera solitaria, trae consigo la consecuencia del sometimiento del actor: “El juez ordena la incomunicación del presunto autor” (p.142), “declárese reo a Fermín Maripillán G.” (p.144). Por ello se presenta también como necesidad, que la superación de este proceso, solo puede ser mediante la participación del resto de los actores, una obligación de que actúen en comunidad, lo que se manifiesta de manera clara en las declaraciones contradictorias:

- Declaración de Miguel Aguilar Chacón de 23 años: “es efectivo que hace como cuatro años tuve relaciones sexuales con la menor O. del Carmen...” “allí la requerí para

practicar el sexo, a lo que accedió gustosamente...no es efectivo que haya sido a la fuerza...no estaba virgen” (p.143)

- Declara Baudilio de 16 años “es totalmente falso que haya tenido relaciones sexuales con ella...” (p.145)

- Declaración D. David Rain Rain: “me consta que este matrimonio nunca tuvo hijos...que esta niña no es hija legítima de ellos” (p.146)

- Fermín frente a careo con Ofelia: “es efectivo que tuve relaciones con mi hija de crianza Ofelia...ya no estaba como Dios manda, no era virgen” (p.143)

- Ofelia: “tengo que decir toda la verdad: no solo fue mi padre el que me usó(...) sino que antes fue Baudilio(...), mi padre, a los días después del terremoto también me usó en el campo(...) solo dos veces y no cinco como dije antes. Lo hice por voluntad” (p. 142-143).

En consecuencia, este actuar en comunidad supondrá a su vez la liberación individual y un nuevo convivir comunitario, donde el mito nuevamente adquiere vigencia, pero con un carácter reformado, evidenciando las prácticas ocultas y superándose en tanto muestra sus debilidades y requerimiento de reforma. Así, habitando de otro modo, se resuelve el conflicto: “...miran hacia la iglesia que otra vez aparece como el Barcoiche, nombre huilliche del Buque de Arte, entre otras denominaciones del <<Caleuche>>”, donde el habitante reconoce su identidad, la que se funde a su vez con el mito y el paisaje: “mirando una nube que, cual <<el buque fantasma>>, navega como una sombra verde en el horizonte” (p.148).

4.2.3- La botella de caña

4.2.3.1- Síntesis del cuento

Dos jinetes se encuentran en medio de la pampa patagónica. Uno joven, de aspecto rechoncho y amigable; el otro todo lo contrario: posiblemente más viejo y de total aspecto sombrío. Comienzan a avanzar el uno al lado del otro. El más joven es un zorrero que venía de caza; el otro un completo misterio. A medida que avanzan sobre la nevada pampa, el joven saca una botella de caña, toma un trago y le ofrece un sorbo al sombrío compañero.

La caña hace recordar al primero a su amada y sus planes de ensoñación con ella; al segundo, el trago y la ruta que han tomado, le hace recordar vívidamente un hecho de sangre donde en una ocasión él asaltó a un vendedor de oro. Recuerda que en aquella oportunidad también bebió, previo al crimen, un poco de caña. Tras matar al vendedor de oro recordó que lo invadió una tribulación, mezcla de miedo e impacto ante haber dado muerte a alguien.

Esta sensación comienza a aumentar en la memoria y recuerda que faenó el cadáver para poder ocultarlo mejor. Recuerda también que una vez enterradas las partes del cuerpo se vio solo con la cabeza del difunto. Ni caballos ni oro: nada, solo él, la cabeza, y un pavor que le hizo echar a correr. Luego, al retornar de estas remembranzas decide cobrarse una revancha contra su propio pavor y decide que ahora sí llevará a cabo su asalto con el joven zorrero como víctima.

Sin embargo se le arrebató el potro y su plan se frustra. Un viento remueve las ensoñaciones del más joven y el impulso criminal del segundo. Sus caminos vuelven a bifurcarse, quedando la botella de caña en la nieve como único recuerdo de este acontecimiento.

4.2.3.2.-Aplicación del modelo de Bajtín

a) Cultura popular como material narrativo:

Coloane se sirve del formato cuento para caracterizar a dos personajes representativos de Chiloé transitando tierras australes. Destaca el uso del lenguaje con marcas propias de la cultura popular, tales como el uso de la metáfora: “¡Ni una gota de viento!” (Coloane p.52), exclama uno de los personajes. En torno al empleo de saludos a un desconocido también el lenguaje está aterrizado a la esfera de lo popular; el saludo al vecino, al pasante, en el entendido de que el lenguaje solo puede ser articulado en tanto y en cuanto se manejen los mismos códigos.

Cabe destacar que el cuento, como relato breve, es de por sí una creación popular, cuyos orígenes los encontramos ya en las antiguas tribus de los primeros asentamientos humanos¹⁷. El cuento aquí analizado nos relata la historia de dos hombres de raigambre popular que se encuentran en tierras patagónicas. Uno de ellos lleva pieles de zorro sobre el caballo, es el cazador. En medio del frío destapan y comparten una botella de caña, en un acto evidentemente perteneciente a la cultura popular: el compartir de la misma botella para combatir el frío. El otro lleva un traje de cuero negro, un exiliado de la sociedad. Este personaje también es portador de lo popular, en su vestir, en su saludar, en su trato, ambos en definitiva son representativos de una misma cultura, pues comparten los mismos códigos y mismo paisaje.

b) Los discursos que conforman la obra narrativa muestran las distintas visiones de mundo que compiten dialécticamente en un tiempo y una sociedad determinada:

La competencia dialéctica nos muestra dos posibilidades del ser del sujeto de frontera. Por un lado tenemos al protagonista que representa el pillaje, el matonaje, lo ilegal, y lo moralmente erróneo que la iglesia, como parte de la ideología del poder, condena como pecado y la sociedad como crimen. Por el otro tenemos al opuesto, al jinete blanco, que sin

¹⁷ Ver ONG, WALTER (1997) *Oralidad y Escritura*, Buenos Aires, FCE, Cap. 2, p. 25 y ss.

embargo es quien destapa la botella y la ofrece al jinete negro. El autor nos ofrece una lucha entre estas dos maneras de aproximación de una sociedad marcada por la marginalidad, y por lo mismo profundamente rica en simbología y construcción de discursos, pues se sitúan en una frontera y desde ese lugar van integrando nuevos códigos que posibilitan nuevos discursos.

c) La obra literaria se caracteriza por la intertextualidad, donde distintos discursos entran en diálogo:

Aparece una referencia ligada a la vida pampina gauchesca de Martín Fierro, del habitante de raigambre común que tiene una íntima relación con la tierra; envueltos están el conocimiento y conexión con el clima y la inmersión del ser en el paisaje. Hay un ethos del sujeto de frontera, aventura, temerario; históricamente ubicado en el paso del s.XIX al s.XX. Marcado también por su psicología, pues nos encontramos con valores distantes a los de la civilización y que le llevan a resolver las situaciones mediante otros códigos, caracterizado por la presencia sobre humanas, fuerzas siempre dispuestas a irrumpir, los dioses antiguos, el inconsciente, un mundo telúrico, elemental en una relación estrecha con la muerte porque se está siempre transitando un terreno cercano a ella, una vida en definitiva al margen de la ley. Un proscrito que se sirve de las formas previas al desarrollo del estado moderno en las naciones hispanoamericanas para vivir al margen.

Lo anterior en diálogo con la mitología bíblica del sacrificio presente en el relato nos ofrecen un cuadro donde el proscrito, en su vagabundaje puede bien convertirse en el fundador de ciudades, tal y como la figura bíblica de Caín luego del asesinato; y a partir de ahí toda ciudad puede albergar algo de este signo de violencia originaria, a la vez fundadora e integradora de una constante actualización del habitar.

En definitiva, la imagen de Caín como fundador de ciudades, nos dice que lo que funda la ciudad es, en el fondo y en su sustrato ideológico, la idea del sacrificio.

4.2.3.3.-Aplicación modelo de Poulet

a) Paso analítico:

El autor ubica el cuento en la pampa nevada de Tierra del Fuego, un espacio eminentemente natural: “Dos jinetes, como dos puntos negros, empiezan a horadar la soledad y blancura de la llanura nevada” (Coloane 51). Los objetos que llenan este gran espacio son los que vienen dados por la naturaleza y de lo que los personajes traen consigo; de índole natural (caballos, pieles de zorro); de índole humana espuelas, indumentaria, cuchillo, la botella, riendas); en un inicio Coloane los describe así: “Uno de ellos es un hombre corpulento vestido con traje de chaquetón negro (...). El otro, menudo, va envuelto en un poncho de loneta blanca, con pañuelo al cuello...” (Coloane 51).

Luego tenemos los elementos fundantes al interior del relato: el agua en su estado líquido (caña, sangre, sudor) aquí tiene un origen humano, el agua natural yace en forma de nieve en el suelo; la tierra (pampa); aire (viento pampino). En cuanto a los tiempos que transcurren: cosmológico (día), biológico (hombre), psicológico (estructura mental marcada por el arquetipo del impostor). Los actores involucrados en la escena son dos jinetes, un humilde cazador zorrero y el otro un sombrío personaje pero pertenecientes a un mismo lugar de origen: Chiloé.

Estos personajes son el uno el opuesto del otro. En una descripción más íntima, el autor nos los describe así: “El hombre de chaquetón de cuero tiene una cara blanca, picoteada y deslavada, como algunos palos expuestos a la intemperie. El del poncho, una sonrosada y

tierna, donde parpadean dos ojillos enrojecidos y húmedos...” (Coloane 51). Nos encontramos a personajes claramente marcados por el contraste tanto externo como interno, cabalgando en medio de este escenario que nos remonta a otro tiempo, a otro lugar, primigenio.

b) Paso hermenéutico:

La visión de mundo que ofrece *La Botella de Caña* es de una desolación poblada por las ensoñaciones o deseos de dos pasantes. Inicia el relato de dos jinetes como dos puntos ínfimos en medio de la llanura donde no hay nada más; nos remonta a tiempos donde el espacio se presenta despojado de toda cultura. En los personajes hay un contraste entre candidez y bajos instintos atravesados por frustraciones. El objeto botella de caña lleva a uno de los personajes a proyecciones y ensoñaciones con su amada, mientras que al otro lo lleva a nefastos recuerdos y necesidad de olvido, presentándonos así un mundo marcado por la dualidad. En un correlato podríamos sostener, mediante las reminiscencias de carácter mitológico que el texto porta, que está retratada una polaridad, tal y como podemos ver en el relato bíblico de Caín y Abel. En dicha historia y producto de la codicia, Caín arremete contra su hermano Abel, dándole muerte; Caín queda para siempre marcado por este crimen de tipo fundacional. La mácula de este asesinato le acompañará por el resto de sus días, no puede quitársela; misma suerte corre el jinete poco feliz quien, en medio de su embriaguez, trae a su memoria la imagen de un crimen que en otra ocasión, similar a la que lo tiene cabalgando junto al zorrero, había llevado a cabo contra un comprador de oro: “casi sin mover la mano que afirmaba en la cintura, sacó el revólver que llevaba entre el cinto y el vientre y disparó casi a quemarropa, alcanzando a su víctima en pleno esguince.” (Coloane p.60). En esa remembranza, luego de dar muerte, el jinete poco feliz intenta deshacerse del cuerpo, lo fragmenta y lo entierra por partes, lo que nos remonta al mito en que el dios egipcio Seth

asesina y descuartiza a su hermano Osiris y reparte sus restos en el desierto. Tal y como sucede a Caín, el jinete poco feliz queda manchado por el asesinato (sacrificio) y huye echando a correr, intentando así dejar la mancha atrás; sin embargo ya es tarde porque la marca del asesinato la lleva consigo y es esa marca la que lo convierte en un errante, aparece el crimen como impulsador que hace llevar ese tipo de vida: “Maldito serás, y la tierra que cultives no te producirá nada, pues has matado a tu hermano y esa misma tierra se bebió su sangre. Por eso andarás por la tierra como un vagabundo, que no tiene donde vivir.” (Gn. 4:12)

En cuanto a símbolo aparece la botella como contenedora del secreto, de algo que al salir lo inunda todo, en un correlato mítico con la Caja de Pandora¹⁸. En relación al jinete de cuero negro, la botella aparece como contenedora de su material inconsciente.

La antropología o visión de humanidad del cuento está marcada por el retrato de dos hombres que montan a caballo, imagen que nos muestra un tipo humano que ya domina la fuerza animal para su conveniencia. Está también el instinto gregario simbolizado en el compartir la botella de caña y el paso sincronizado de las bestias. Se nos enseña el valor por los metales preciosos, así como la botella representando la técnica y haciendo posible el compartir, sin embargo este objeto actúa también como catalizador de las dos pulsiones impresas en estos personajes que, pese a provenir de Chiloé, son diametralmente opuestos. En un sentido mítico fundacional, nos remite a tiempos primigenios donde aún no se aprecian casas o vestigio humano alguno, solo el ser instalado en la naturaleza, intentando dominarlas y hacerles frente por vez primera.

Está también la idea del sacrificio y del crimen fundacional. El cómo un hombre codicia el status de otro de cara a los favores de un dios, representados y sintetizados en el oro, el dinero que de él pueda extraerse como vehículo hacia mejores condiciones de vida o

¹⁸ La caja de Pandora es un mítico recipiente de la mitología griega, tomado de la historia de Pandora, la primera mujer, creada por Hefesto por orden de Zeus, que contenía todos los males del mundo. https://es.wikipedia.org/wiki/Caja_de_Pandora.

sencillamente hacia la satisfacción de un deseo. El cómo este crimen inaugura lo que será una cultura marcada por la violencia al interior del propio género humano.

La teleología del relato está dada por dos factores, ambos, de orden natural. La embriaguez provocada por la botella de caña y las consecuentes activaciones de la memoria, que comienzan a disiparse a medida que el contenido alcohólico (elemento agua) se va vaciando, lo que sin embargo no logra echar por tierra las sombrías cavilaciones del jinete poco feliz. Aquí cabe mencionar un hecho simbólico que se repite a modo de apertura y cierre de una Caja de Pandora (representada en la botella). En medio de sus recuerdos, el jinete poco feliz, se ve disponiéndose a cargar a su víctima muerta sobre su caballo, momento en que arrecia un viento que hace que el caballo se eche a correr y se pierda de la vista del jinete de negro. El jinete queda solo y estupefacto con el cadáver en brazos. Sin embargo, hacia el final del cuento sucede lo mismo pero a la inversa. Al regresar de los recuerdos nefastos, el jinete poco feliz se dispone a matar nuevamente, pero el caballo se encabrita ante una ráfaga de viento (elemento aire) que los golpea, botando al jinete al suelo. El dominio humano por sobre las fuerzas de la naturaleza flaquea y hace desvanecer las intenciones primeras del jinete poco feliz. Así, se retoma el estado inicial donde estos dos jinetes, como dos puntos en la llanura, se alejan. La botella se ha vaciado y quedado a medio enterrar en la nieve.

Capítulo V.- Interpretación de resultados

Hemos visto hasta aquí la identidad no como queriendo hallar una respuesta, sino formular la pregunta fundamental que primeramente nos debemos hacer respecto a ella. Dicha formulación clama por silenciar todo eco resonante que pretenda hacer una reiteración del saber como acumulación de erudición, aún teniendo en cuenta que nos emplazamos en el campo de lo académico. La pregunta que formulamos es una búsqueda en torno a la identidad chilota, pero no podemos llegar a ella sin antes otear los orígenes y las condicionantes del concepto. Es por ello que hemos fijado la mirada en tres conceptos que consideramos en forma de trinomio para acceder a la pregunta por la identidad. Así, roles fundamentales juegan la noción de paisaje y frontera como componentes claves que funcionan respectivamente como contenedor de significación humana en niveles mitológicos

fundacionales y medio por el cual se va articulando un texto que muta a medida que es leído y transmitido.

De manera clara vemos en la literatura de Coloane referencias a un navegar, entiéndase la palabra no como privativa de barcos, botes ni buques, ni mucho menos mares; hay que entenderla, precisamente, desde la búsqueda o inmersión en aquello donde nos vemos reflejados. De este modo no estamos hablando aquí de una identidad esencial, pues aquello erradicaría la existencia del otro, anulando con ello, al decir de Larraín en su obra *Identidad Chilena* (2001), toda relación posible entre mismidad y otredad. No se trata de la participación inmutable del sujeto en comunidad; la identidad es un constructo cultural que está en íntima imbricación con el paisaje y frontera, en la forma de habitar donde las características psíquicas, en algún sentido, son una actualización humana de las fuerzas fundamentales del paisaje.

Cabe señalar que, para la interpretación que a continuación tendrá lugar, tomaremos el paisaje como un ámbito en el que el ser se encuentra en un involucramiento constante, tal y como nos señala Tetsuro Watsuji en su obra *Antropología del Paisaje* (2006) en un abordamiento donde el ser es *en* el paisaje y no ser y paisaje, pues no se trata de una relación sujeto-objeto, sino en una relación abierta en tanto habitar, en tanto fuente de producción discursiva. La frontera, sin duda, como parte anexa al paisaje actúa como medio de traspase de códigos que se van moviendo constantemente, tal y como señala Lotman en la referencia que de la frontera inscrita dentro de una semiósfera hace, sosteniendo que la frontera actúa como un filtro bilingüe a través de la cual se nutre la semiósfera que delimita

En sus relatos, el cuentista nos enfrenta a otro mundo donde las cosas se resuelven de otra manera, con otro código, con una semiosis propia; en aquellos mundos, considerando el

factor paisaje y el de frontera, se ha ido construyendo los rasgos característicos de la identidad chilota.

5.1.- El Chilote Otey

Un chilote fuera de su tierra en medio de una situación decisiva. Francisco Coloane traslada al habitante fuera de su hábitat. El chilote Otey es un embajador simbólico de Chiloé en tierras australes. Se nos presenta en medio de un círculo de hombres que se debaten en cómo salir de una situación en la que son perseguidos por un regimiento de caballería. En este círculo vemos cómo se destaca el chilote como lector aventajado de los códigos que guarda del paisaje austral. Un cúmulo de nubes oscuras se aproxima, y uno de los del círculo advierte que lloverá; el chilote Otey, sin dudarlo, le contesta diciendo que el nubarrón no los alcanzará, cosa que finalmente sucede: el nubarrón no los alcanza. La imbricación, pues, del ser en el paisaje queda de manifiesto en esta parte del cuento.

La identidad del chilote Otey queda al desnudo cuando alguien profiere “¿Chilote tenía que ser!...” (Coloane p.39). En ese acto alguien ha leído al chilote Otey como un otro distinto, un otro que se aleja de la mismidad de ese alguien; distintos, pero sin embargo comparten un paisaje común que lo acerca, se encuentran en una misma situación radical, en un mismo lugar, en un mismo momento.

La simbología presente en este relato es de vital relevancia, puesto que los personajes están asociados a ella y de la misma extrae los códigos que le dan sentido al relato. Para abordarlo desde el aspecto fundacional y que decanta en la creación de un tipo humano, cabe señalar que el cuento está marcado por la figura del sacrificio, cuestión que aquí aparece apegada incuestionablemente al concepto en sí, pues el chilote Otey sacrificará literalmente su vida para salvar otras; sin embargo no es solo el hecho literal el que cuenta aquí, sino qué símbolos le dan categoría y cuál es la finalidad de este acto.

Para comprender mejor las implicancias simbólicas nos debemos detener en que el chilote se destaca por sobre el grupo al leer con mejor precisión el paisaje; dicho en otras palabras conoce a las nubes como si se trataran de una extensión de sí mismo. La caracterización del personaje que hace el narrador es reveladora y remite a la figura de Cristo: “de cara azulada por el frío y de ojos claros y aguados, aberrujándose en su poncho de loneta blanca” (Coloane p.35). Junto a esto y para coronar el cuadro podemos referirnos a un par de actos que el chilote Otey lleva a cabo. En el momento en que el grupo inicial de hombres se divide para que la mayoría se salven mientras otro grupo se queda a cubrir la retaguardia, en medio de un acto que en lo colectivo ya contiene el sentido del sacrificio, el chilote Otey se desprende de su grupo para sumarse al del sacrificio. Referido a lo aquí apuntado, en el cuento se sintetiza en la siguiente imagen: “Antes de perderse en la distancia, muchos de los que marchaban camino del Payne se dieron vuelta para una vez más mirar: el poncho blanco cerraba la retaguardia de los troperos, flameando al viento como un gran pañuelo de adiós.” (Coloane, p.40).

Este acto individual tiene la connotación al sacrificio del cordero, pues el galpón donde finalmente quedan atrincherados es un galpón que se utiliza para la faena de corderos y extracción de lana. Así, el chilote Otey se entrega libremente al sacrificio, en una referencia al *agnus dei*¹⁹. De este sacrificio se salvará otro chilote, Gabriel Rivera, quien al final arranca sobre un potro para perderse tras una loma.

Vemos aquí cómo lo colectivo es reflejo de lo individual y lo individual involucrado en lo colectivo. El acto colectivo del sacrificio y el acto individual del sacrificio, de un grupo por un grupo y una persona por otra.

5,2.- El proceso al Trauco

¹⁹ Cordero de Dios

Proceso al Trauco es un relato cíclico, aterrizado sobre un paisaje donde el mito cohabita con el humano, y donde la mixtura de estas concepciones, genera una semiosfera cultural particular que impulsa una comunidad, la que se verá requerida por un aparato mayor y más poderoso, síntesis de un producto cultural moderno como es la nación, que busca imponer sus fronteras y, finalmente, someterla a través de un mecanismo propio de su soberanía.

Pero aquello quizás sea simplificar un poco las circunstancias y el universo que nos plantea Coloane con este cuento donde, gracias a su riqueza e inteligencia en el uso de la lengua, podemos comprender mejor los mensajes y las formas de representación de una manera tal, como si estuviéramos inmersos en el paisaje.

Planteábamos la idea de un cuento cíclico, donde por el instante de la lectura, como si el autor así lo dispusiera, nos abre las fronteras para que el relato nos impregne, y en este sentido seremos traductores bilingües en la frontera de la semiosfera del relato, es decir, seremos parte de la reconstrucción misma de aquel relato. Ocurre que un primer indicio de esto, es la apertura de relámpagos, truenos y lluvia, luego el relincho de caballo, lo que nos da cuenta de una frontera que estamos traspasando. Gracias a ello, luego podemos ver los techos de alerce, y la unión entre el cielo y la tierra mediante el llanto (lluvia cuando va atenuando), pero también veremos más allá, que bajo la tierra, hay silencio, es decir, nos sumergimos en la totalidad del paisaje:

“El cielo de Compu se abrió de una cuchillada (...) Un trueno siguió al relámpago y luego el relincho de un potro asustado(...) Una lluvia torrencial se dejó caer...sobre las tejuelas de alerce. Después fue disminuyendo , con ese alivio de llanto que a veces une al cielo y la tierra, y más abajo de la tierra, donde anida el silencio, hecho grumo” (Coloane, 1995, p.129).

Ya en este ambiente sureño de clima lluvioso, en la localidad de Compu en Chiloé, un hecho particular introduce un elemento sorpresa pero que será decisivo: el nacimiento de una criatura extraña, de aspecto grotesco, que, unida por cordón umbilical a una mujer, nos viene a confirmar la extrañeza de un mundo donde la unión del humano, paisaje y la mitología, es tan profunda como un vínculo biológico. Este mundo, presenta un paisaje “edénico”, “primitivo”, donde el habitante local nos muestra que la contemplación es un habitar en el paisaje, que a su vez es el todo del que somos reflejo y parte:

“Junto al mar...estaba la pequeña capilla del lugarejo, tan vieja y anfibia que los líquenes de la costa en ella se mezclaban con los musgos selváticos. Subían por las paredes,(...) llegaban hasta la cruz de la puntiaguda cúpula, donde las barbas de palo (...) se desflocaban con la brisa mañaneras como las barbas del tiempo” (Coloane, 1999, p.133)

Como hemos visto, este vínculo es reiterativo en el cuento. La constancia del paisaje como un todo, donde incluso la vegetación forma parte de la mixtura, uniendo musgos de selva y mar con las edificaciones culturales del humano, representados en la cita por la iglesia de Compu, que a su vez es símbolo de la herencia cultural producto del sincretismo (la cruz cubierta de barba de palo, que se conoce también como musgo español).

Sin embargo, este ambiente rural lejano que constituye una semiósfera dentro de otra aún más grande, como toda semiosfera y organismo está en permanente relectura y movimiento. Este es justamente el proceso que veremos, donde el Trauco, figura mitológica que simboliza al colectivo, que refleja un inconsciente colectivo, necesita reformarse producto de los movimientos de fronteras.

Es así que esta comunidad menor debe cumplir con pautas instauradas mediante la institucionalidad propia de una nación, que ejerce su soberanía mediante las instituciones y la ley. El colectivo o la comunidad imaginada, guarda con ella también un vínculo solidario, lo

que se materializa en el personaje del carabinero Lincomán, quien era oriundo de la localidad de Compu. Sucede que, ante la muerte de la criatura extraña, se desata el conflicto que se debe resolver. Por el consejo de quien hacía de comadrona en aquel espacio rural, y que a su vez es símbolo de lo que decía Lotman con su ejemplo de “brujos”; un ser que actúa de traductor y que habita la periferia de la frontera entre dos semiosferas.

Desde este hecho entonces, se da paso a la segunda parte del relato, que vendrá contado por un narrador testigo que únicamente nos permite acercarnos a los hechos y al discurso, pues ello se realizará fuera de las fronteras materiales, en sentido de Taylor, de la comunidad, en consecuencia, operan otros mecanismos, una otredad. Todo ello se interpreta a raíz de que el relato toma la forma de expediente judicial y policial, y que el narrador no nos permite acceder al paisaje, toda vez que el constructo cultural de la nación, como decía Laborde, nos desprende de ese contemplar la inmensidad.

El individuo, entonces, desprovisto de su ser-estar, será juzgado en cuanto tal (Fermín es declarado culpable) por una otredad, y por ello requerirá de la comunidad, de una reafirmación, una reestructuración que deje en evidencia los arraigos negativos del mito para purificarlo. Esta es la esencia del conflicto, donde una consciencia identitaria individual alejada de la comunidad, y desprovista del paisaje y sus fronteras, se enfrenta a los aparatos culturales que transgredió mediante el crimen de violación, tomando consciencia de sí y de sus actos, recurriendo al mito que es la conciencia colectiva, para que lo reciba y pueda purificarse ella misma a través del juicio y los aparatos culturales, a fin de mantener viva la comunidad.

Finalmente, podemos concluir que el habitante del paisaje que retrata Coloane y que busca representar dentro de una semiosfera propia como lo son los sectores rurales de Chiloé, donde el mito aún habitaba y existía tan arraigado, no puede contenerse como un cúmulo de

rasgos propios sino que operan dentro del contexto, en este caso la semiósfera, a través de la diferenciación. Así podemos destacar que el chilote se entiende parte de un sincretismo cultural, posee la característica de estar arraigado a su paisaje, que forma parte de él. Tiene arraigos con el mito pero también vive la reestructuración de manera subjetiva.

5.3.- La botella de caña

Coloane sitúa a dos jinetes chilotes cabalgando sobre una nevada pampa. Uno es de características más lumínicas y el otro más sombrías; ambos, desde lo exterior, desde la confección de sus vestimentas, modo de hablar, hasta lo interior que moldea su actitud radical de ser en el mundo, llevan impreso un texto de cuyos símbolos han sido los recolectores. Son personajes que caracterizan la diversidad de factores culturales que inciden en la construcción del habitante involucrado en el paisaje. Hay una dialéctica donde una parte es el negativo de la otra. Larraín, en su obra *Identidad Chilena* (2006), nos recuerda el sentido de búsqueda que predomina cuando nos enfrentamos a la pregunta por la identidad; está compuesta, señala, por el ser que se reconoce a partir de una mismidad en un otro.

Pero no se vaya a creer que uno y otro jinete corresponden a mundos excluyentes o distintos, más bien corresponden a ámbitos complementarios, como luces y sombras de un mismo cuadro y que retratan aquel mundo mito-simbólico que se sustrae del *útil*; o dicho de otro modo: que no está allí a la mano, que no es una mera extensión, una cosa extensa y medible, cuantificable y calculable, del que podemos y debemos sacar provecho mediante la dominación. Por el contrario, se trata de un mundo, el mito-simbólico, compuesto por fuerzas sobrehumanas, cósmicas, en las cuales la vida humana se halla inmersa.

Son, en un sentido Heideggeriano, *en* el mismo paisaje, lo conforman porque tienden a volcarse hacia afuera y tomar el mundo allí a la mano para asir los símbolos que del puede sacar. En este caso vemos a los personajes, ya desde la presentación del cuento, señalados

como dos puntos negros sobre la pampa, es decir, como ínfimos respecto a la inmensidad de lo circundante. Pero no solo afuera sino también adentro está la carga simbólica; no solo en el paisaje, sino en los propios jinetes y los símbolos que han ido recolectando en el largo camino vital previo a su encuentro. Son, por lo tanto, contraste y reflejo de una misma situación del ser involucrado en el medio. Así, manejan el código del paisaje y son capaces de identificarse en él.

El viento austral juega un rol fundamental como símbolo que es capaz de desencadenar tormentas no solo fuera de la piel, sino dentro. En el juego de planos, mediante la destacada utilización del *raconto* que Coloane hace en este cuento, encontramos al jinete de negro recordando el viento que hizo correr a su caballo justo cuando se disponía a cargar sobre sus lomos el cadáver del que acababa de matar; viento que lo deja inesperadamente frustrado, pues ya no cuenta con el caballo y se ha quedado solo. Más adelante, ya no en el recuerdo, el mismo viento austral será el que nuevamente frustre al jinete de negro, que se disponía a matar al jinete de blanco, encabritándose nuevamente el equino.

En los dos jinetes nos encontramos indudablemente ante el sujeto de frontera, pero con un aditamento extra: transita un lugar que está fuera de los límites de su tierra natal (Chiloé), por lo tanto es un tipo humano que maneja el lenguaje simbólico codificado de su tierra y de las tierras que se encuentran próximas a la suya. De esta forma puede desplazarse y de algún modo saber que de la misma manera en que el viento arrecia, también se sabe que dejará de hacerlo; dicho de otro modo, el viento que activó en la memoria un hecho de sangre, también es el que imposibilita la concreción de otro asesinato.

Vemos patente el diálogo entre una mismidad y un otro, una diferenciación por medio de la cual cada personaje puede iniciar o reiniciar el proceso de búsqueda de una

identidad que lo hace parte de un todo orgánico. Por esto mismo, Francisco Coloane nos pinta de negro y blanco a los jinetes; el negro luce más negro en contraste con el blanco y viceversa.

En un aspecto simbólico, la botella de caña, representa lo que está contenido, lo que está guardado, el inconsciente. Al destaparse, como si de la caja de Pandora estuviésemos hablando, sale todo el material que lleva a la ensoñación o a la turbación; sin embargo, una vez acabado su contenido se suma al medio como vestigio y esperanza de un nuevo encuentro, quedando símbolo y paisaje abiertos al acontecer y al ser.

IV.- Conclusiones y proyecciones

Capítulo VI- Conclusiones finales

El concepto de identidad, en su polisemia, es un desafío permanente a nivel teórico y metodológico que, sin duda, nos forzó a profundizar la comprensión y rearmar relaciones desde el conocimiento propio, pero, sobretodo, desde la investigación.

Sucede que ante las posiciones epistemológicas con que se aborda el concepto, nos encontramos con una fuente en apariencia inagotable de relaciones y objetos de estudio, cuya consecuencia necesaria fue la extensión de nuestras propias estructuras y prejuicios con respecto a la identidad. Así, decidimos construir las discusiones con aportaciones de distintos autores que, desde sus respectivas disciplinas, podrían permitirnos conformar una red

coherente de relaciones sobre las que basar nuestro estudio. Sin embargo, la exigencia de la situación nos exigía también ser acotados, debiendo abandonar muchas de las pretensiones iniciales.

De esta forma, desde el contraste y el dualismo, la evolución de la investigación nos permitió explorar la identidad chilota en los cuentos de Francisco Coloane, abordados desde categorías distintas que, no obstante, nos permitieron acceder a una mejor comprensión e interpretación de los textos, y cumplir así, con nuestro objetivo principal. Asimismo, la ruta trazada en el marco teórico, resultó finalmente ser clarificadora de la visión desde la cual quisimos abordar este concepto, donde nuestras pretensiones, como enunciamos, no fueron agotar las posibilidades, sino, por el contrario, extender los ámbitos de comprensión.

De Larrián aprendimos que la identidad es un término que relaciona lo colectivo e individual en una sola categoría indisoluble y que, por tanto, la otredad es el espejo material del ser. De Anderson vimos cómo la nación es la primera categoría de una comunidad imaginada, y que tal categoría viene dada por ejercicio de una acción política producto de una historia particular. De este territorio en que nacemos y somos, Watsuji nos destaca la importancia de la contemplación del paisaje, que determina al ser en tanto es en él, pero no solo de manera individual, sino en tanto colectivo, lo que Jung resumirá como una comunidad que es determinada por los símbolos del paisaje, que son para todos similares: la idea de un inconsciente colectivo. Laborde, por su parte, será crítico con las relaciones actuales que se establecen con el paisaje. Y, para terminar, las ideas de Taylor respecto de límite y frontera, nos sirvieron para esclarecer e introducir el modelo de relaciones que la semiosfera de Lotman, nos plantea.

Por otro lado, la aplicación de modelos de análisis como el de Poulet y Bajtín, nos permitieron un mayor enriquecimiento en la interpretación toda vez que se complementan en

sus funciones de la misma manera en que operan las fronteras de la semiosfera. Por un lado, pudimos acceder a los elementos que articulan el paisaje, el cosmos y los escenarios, los actores y los objetos, así como los elementos fundadores que articulan las imágenes pre reflexivas del autor. Y por otro, pudimos analizar las fuerzas y los discursos que conforman en un diálogo permanente; los componentes sociales que compiten al interior del texto.

En consecuencia, pudimos identificar que, primeramente, las identidades de los actores chilotes en los cuentos analizados, poseen características del paisaje en el modo de ser, así el chilote lleva un trozo de su isla en la consciencia, como se evidenció en los cuentos el chilote Otey, la botella de caña y el Proceso al Trauco, por consiguiente, es producto de su condición de isleño y su clima. Por otro lado, El chilote es también producto de un sincretismo cultural, donde las fronteras de la semiosfera están en constante movimiento, modificando incluso el mito, evidenciando sus incompatibilidades con la modernidad, dotándolo de nuevos textos. En tanto comunidad imaginada, se sabrá perteneciente o se reconocerá como un sujeto individual-colectivo, que se define en pos de una otredad, que a su vez lo define a él.

Todo aquello nos permite visualizar que la identidad chilota en los cuentos de Coloane, opera como un espejo de relaciones, pues siempre requerirá de un otro, es un diálogo entre fronteras culturales, una semiofera en otra semiosfera mayor. Pero también dependerá de múltiples relaciones históricas y geográficas, de su sincretismo, de su paisaje y de su propia comunidad. Modelos que son muy bien representadas en el universo que nos plantea el autor en cada uno de sus cuentos, y del cual, hemos querido dejar testimonio revalorando con ello su obra.

Capítulo VII.- Proyecciones

En 2011, en la ciudad de Castro se llevó a cabo el Primer encuentro Intercultural Canario-Chilote, que fue impulsado por la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria (ULPGC). Este encuentro fue recibido de buena forma por La Ilustre Municipalidad de dicha ciudad y culminó en la elaboración de un libro titulado “Insularidad e imaginario intercultural Canario-Chiloé (Ecos de un encuentro)”.

Resulta interesante cómo en este texto se ejemplifican y muestran sentimientos compartidos de insularidad, que expresados en móviles estéticos, identifican a los exponentes con distintos motivos. Pero, a pesar de toda la unidad que podemos encontrar y obviando las

referencias topográficas y de otros tipos contenidos en los discursos, no podríamos llegar a una conclusión más que establecer semejanzas a partir de la condición de insularidad; seguimos hablando de chilotes y canarios.

Esta es la experiencia de lectura y reflexión, que se convertiría más tarde en la idea que impulsó este tema de trabajo, y nos parece, llegado a este punto, que también sería una buena forma de ofrecer una proyección. Pues como herederos de unas tradiciones y de una historia, indudablemente existirán referencias que nos identificarán en tanto compartan relaciones de mismidad (cercanía) u otredad, es decir, nociones de una identidad local en la que nos reconozcamos, sin embargo, aquello solo nos ofrece la punta de un iceberg que está en constante movimiento.

Ante ello, es deseo de los autores extender el marco aplicado para profundizar sobretodo en las referencias al mito desde las categorías de espacio y tiempo. Sugerimos para ello el texto *Lo sagrado y lo profano*, del autor rumano Mircea Eliade, lo que permitiría profundizar de mejor manera en las relaciones del humano, la identidad y el paisaje, aplicando algún modelo de los llamados centrados en el emisor, sea colectivo (mitocrítica, lo arquetípico, la sociología de la literatura) o individual (psicocrítica, psicoanálisis del autor o su imaginario). Para el estudio de las identidades y las semiosferas de fronteras, una perspectiva interesante la ofrece el francés Jean Baudrillard con su perspectiva transestética y su concepto del simulacro. Finalmente, en el caso de los cuentos, tanto en el Proceso al Trauco como en chilote Otey, una categoría interesante de abordar sería el poder y la ideología, (lo que resultará especialmente relevante para la segunda parte del texto en el caso del Proceso al Trauco), aplicando una perspectiva poscolonial como la de Edward Said.

Por último, incentivamos a aplicar los autores aquí recogidos, junto con las apreciaciones sugeridas, a estudios de literatura comparada desde la perspectiva de los

estudios transatlánticos ya que, actualmente, nos ofrecen nuevas y vigentes formas de comprensión y divulgación del conocimiento.

V.- Bibliografía

Andermann, J. (2008) Paisaje: Imagen, entorno, ensamble. *Orbis Tertius*, 13(14). En

Memoria Académica. Recuperado de:

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3749/pr.3749.pdf

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica México, 1993.

Bible Gateway :

<https://www.biblegateway.com/passage/?search=G%C3%A9nesis%204&version=DHH>

- Blume, J., Franken, C. (2005) “Manual de modelos de análisis literario”, Santiago, Eds. Católica de Chile.
- Cárdenas, Renato; Montiel Vera, Dante y Hall, Catherine. Los Chono y los Veliche de Chiloé. Santiago de Chile: Ediciones Olimpo, 1991.
- Chevalier, Jean (1986) Diccionario de símbolos. Barcelona, Editorial Herder. pág.189.
- Coloane, Francisco (1995) “Golfo de Penas”, Planeta, Santiago.
- Coloane, Francisco (1971) “El chilote Otey y otros relatos”, Quimantú, Santiago.
- Diario el siglo, domingo 6 de septiembre 1964, recuperado de <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0009689.pdf>
- Eliade, Mircea. Mito y realidad. Editorial Labor S.A, 1991, Barcelona. Cap. I
- El Chiloé del niño. [artículo] El Mercurio (Diario : Santiago, Chile)-- nov. 9, 2001, p. 18-22 (suplemento "El Sábado"), recuperado de <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:244144>
- García Huidobro, Carlos. “Viaje a las provincias meridionales de Chile”. Anales de la Universidad de Chile. Santiago : Imp. Del Pacífico, 1846- v., tomo XXV, (1864), p. 439-489 recuperado de <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0033553.pdf>
- Hall, Stuart. “Introducción: ¿Quién necesita “identidad”? En Cuestiones de identidad cultural. Stuart Hall y Paul Du Gay (Comps). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Jung, Carl G. “Obras Completas, vol. 10”. Alma y Tierra. Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Laborde, Miguel. “Chile Geopoético”. Santiago, Ediciones UC (2019)
- León L, Marco Antonio. (2016). Medicina y resistencias culturales en la provincia de Chiloé, 1826-1930. Magallania (Punta Arenas), 44(1), 41-55. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442016000100003>

- Lotman, Iuri M. “Acerca de la semiosfera”. La semiósfera. I. Semiótica de la cultura. Ed. y Trad. Desiderio Navarro. Madrid: Cátedra, 1996
- Mansilla Torres, Sergio. (2006). Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales. Alpha (Osorno), (23), 9-36. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012006000200002>
- Mansilla, Sergio. Mutaciones culturales de Chiloé: los mitos y las leyendas en la modernidad neoliberal isleña, 2009. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352009000300011&lang=es
- Marino, Mauricio y Osorio, Cipriano. Chiloé, cultura de la madera: proceso a los brujos de Chiloé. Ancud: Imprenta Cóndor, 1987.
- Rebolledo, Loreto. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v11n31/art13.pdf>
- Rodríguez y Suárez, Insularidad e imaginario intercultural Canarias-Chiloé. (Ecos de un encuentro) Editorial, LAR Literatura Americana Reunida <https://www.centroculturalcastro.cl/inicio/2013/insularidad-e-imaginario-intercultural/>
- Taylor, Lawrence (2007) “Antropología de la Frontera”, Ed. Miguel Ángel Borrua, México.
- Valenzuela, Fernando A. (2014). La enfermedad de todos en el cuerpo propio: brujería y performatividad del tribunal de la raza indígena en Chiloé. Universum (Talca), 29(1), 35-55. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762014000100003
- Watsuji, Tetsuro. “Antropología del paisaje”. Antropología del paisaje. Trad. Juan Maisá y Anselmo Mataix, Salamanca, Sígueme, 2006