

CULTURA Y CREENCIA EN CHILOE

Fernando Slater S.

1.- INTRODUCCION

La realidad sociocultural de Chiloé se presenta a los ojos del resto del país con una fisonomía particular y dotada de una identidad característica. Esta visión se nutre por diferentes vías, desde el estereotipo caricaturesco del chilote hasta una idealización mistificadora de su modo de vida, sin dejar de anotar la vertiente de los prejuicios y discriminaciones.

Dicha situación es singularmente válida en aquel aspecto de la cultura que con mayor vigor se menciona como distintivo del hombre del archipiélago: el mundo de sus creencias.

El presente trabajo se orienta a establecer un marco general para abordar el mundo creencial, entregando ciertas aproximaciones centradas en otros tantos modos de existencia de la creencia. Es así como, junto con insertarla en el contexto social y cultural del que participa, se busca delimitar los grandes ejes que la van definiendo como representación simbólica colectiva, comportamiento, asentimiento y vivencia individual. De igual forma, se busca vislumbrar su funcionalidad, vigencia y arraigo en un horizonte cultural sometido a alteraciones y cambios.

Se trata, por cierto, de una visión preliminar cuya finalidad no es más que detectar los grandes trazos de la teoría y práctica del mundo creencial de Chiloé. Por este motivo el enfoque adoptado se centra más en la interpretación de algunos aspectos lógicos, fenomenológicos y culturales de la creencia, antes que en una exposición descriptiva de sus contenidos.

2.- CHILOE

La cultura tradicional de Chiloé se ha desarrollado en un marco geográfico cuya principal caracte-

terística está dada por el desmenbramiento morfológico. En el archipiélago, formado por la Isla Grande y una gran cantidad de islas situadas entre ésta y el continente, se pueden distinguir tres áreas: la costa occidental, abrupta y continua; una faja montañosa central, relativamente alta y que desciende hacia el este; y la costa oriental y el archipiélago interior, correspondiente a la zona agrícola, con la mayor concentración de población y verdadero corazón de Chiloé.

El medio atmosférico se caracteriza por la abundancia de lluvias, convirtiendo a la humedad en el ambiente habitual. El paisaje general corresponde al tipo de "selva fría", destacando los grandes bosques. La zona "interior" se ve favorecida por la faja montañosa que detiene la acción de los fuertes vientos provenientes del océano.

El mar constituye el gran ámbito del entorno chilote. No existe ningún lugar que diste más de 25 kms. de él. Además de ser un medio de comunicación esencial, orienta la actividad económica en complemento de la agricultura.

Es imprescindible mencionar la relación existente entre el hombre, el mar y su tierra. El chilote convive por lo general en ambos medios, tornándose un ser peculiar, integrado y adaptado a su entorno y manteniendo una gran proximidad con la naturaleza en su quehacer cotidiano. La relación hombre-medio es la primera coordinada que define al mundo cultural de Chiloé. La cultura tradicional rural debe ser considerada como un sistema adaptativo, no sólo a nivel tecnoeconómico, sino también en otros ámbitos de la cultura, cognoscitivos y simbólicos.

Con todo, la vida rural chilota se basa en una agricultura tradicional que, junto a la mapuche y a la del altiplano, se ubica entre las más subdesarro-

lladas del país. Las causas fundamentales son la estructura agraria contrastada que ha hecho proliferar las micropropiedades en la zona oriental; la sobrecarga demográfica crónica que atomiza las explotaciones y provoca una fuerte migración; el predominio de una economía de subsistencia basada en la papa y la oveja; y el arcaísmo de las técnicas que conlleva a la obtención de bajos rendimientos (Grenier 1973: 39). Todos estos factores, entrelazados a la pobreza y al aislamiento, derivan en bajas condiciones de vida en la zona rural, cuyos habitantes representan alrededor del 60% del total de la provincia (censo de 1982).

El aislamiento secular de la región es otra ordenada que definirá a este mundo cultural, mantenido y conservado gracias a la marginalidad del archipiélago con respecto a la sociedad nacional, causa a su vez de la subsistencia de estructuras socioeconómicas de atraso (Garbulsky 1972: 23).

La población primitiva de Chiloé estaba compuesta por diferentes grupos étnicos, producto de diversas migraciones, entre ellos, los huilliches (norte), payos (sur), chonos y cuncos. La conquista española se lleva a cabo en el siglo XVI alterando los patrones indígenas. El régimen de las encomiendas —que presenta notorias diferencias en su desarrollo con respecto a Chile central (Contreras, 1971: 7)— deja al indígena bajo el dominio hispano y la acción evangelizadora se extiende por la región. La cultura indígena recibe en mayor o menor medida el impacto cristiano y se da comienzo a un profundo sincretismo. El mestizaje —tardío, si se compara con otras áreas (Contreras, op. cit.: 14)— se vuelve progresivo, subsistiendo no obstante la heterogeneidad étnica. De tal modo, hasta hoy la población chilota suele dividirse en “naturales”, mestizos y blancos (Cárdenas, 1978: 23; Azócar, 1967: 66).

El mundo rural chilote estará así enmarcado por tres coordenadas fundamentales: la orientación adaptativa; la marginalidad y aislamiento; y la fusión y sincretismo como distintivos de sus configuraciones culturales.

Por otra parte, la excesiva subdivisión de las propiedades entrega la clave de las relaciones sociales. El parentesco y la familia serán el núcleo de la vida social, caracterizada por la fuerte autoridad paterna. Los vínculos matrimoniales se regulan por la condición socioeconómica y por el origen étnico, mientras que las relaciones de vecindad insertan al chilote dentro de una red de derechos y deberes sumamente rica, principal motor de las relaciones sociales. El principio de reciprocidad genera diversas costumbres, tales como la “minga” (traba-

jo comunitario con retribución por “vuelta de mano”), los “llocos” (regalo de alimentos de parte de una familia a sus relaciones y amistades).

Ahora bien, los modos tradicionales de vida han estado sufriendo crecientemente los impactos de la modernización. Los nuevos caminos y la facilitación del transporte rompen el aislamiento entre comunidades; se produce una mayor orientación hacia relaciones de mercado; los medios de comunicación de masas ensanchan los marcos de referencia alterando pautas y valores. Las configuraciones seculares ceden ante la progresiva integración al continente. Todo ello confiere a Chiloé una gran complejidad en el campo cultural, pues no todos los sectores se ven afectados en igual forma ni tampoco la modernización se encauza en los sentidos más apropiados. En tales circunstancias, las comunidades rurales ofrecen un panorama de cambio cultural que necesariamente transforma los modos de relacionarse con el mundo, el medio y la sociedad, y correlativamente altera su universo conceptual y simbólico.

3.- MITOLOGÍA Y CREENCIA

La denominada “mitología” de Chiloé presenta en la actualidad, como producto de un largo proceso de alteración cultural, un alto grado de variabilidad, fragmentación y descomposición. Más que constituir un horizonte mitológico en plenitud, ella se manifiesta en forma más bien residual, como resabios de un sistema sometido a una fuerte degradación.

La mitología indígena, anclada en un adecuado basamento cultural e institucional, se ha visto afectada por las sucesivas transformaciones que a todo nivel provocaron la conquista y el ulterior desarrollo histórico del archipiélago. Al sufrir el impacto hispano-cristiano se inicia una supervivencia azarosa, diluyéndose ciertos marcos sociales que la sustentaban y perdiendo algunas de sus características conceptuales.

El relato mítico, a medida que acompaña al mestizaje y al sincretismo, se ve alterado en sus múltiples significaciones y conexiones simbólicas, estéticas, funcionales y rituales. Sin embargo, determinados ejes fundamentales del universo mítico permanecen y se adaptan a las nuevas condiciones. En efecto, este acervo mítico se mantendrá como centro del sistema de representaciones insular, siendo sólo parcialmente reemplazado por la evangelización en su importancia y gravitación como esquema simbólico, explicativo, vivencial y práctico.

El modo de permanencia, no obstante, ofrece transformaciones notables. Dado que la mitología se fragmenta y atomiza y sus elementos constitutivos se dispersan, el pensamiento mítico se expresará a través de un conjunto de creencias dotadas de una menor estabilidad interna. El relato mítico da así origen a un vasto sistema creencial que mantendrá vigencia y funcionalidad para el habitante del archipiélago. Sin duda, que en toda tradición coexisten el relato mítico y diversos corpus de creencias asociadas, ya sea integrando la narración o como subproductos (Belmont 1971: 109); pero, por las características adaptativas y vivenciales de la creencia, será este repertorio de proposiciones el más capacitado para conservar el mundo mítico ante las vicisitudes de la historia.

La mitología de Chiloé no va a consistir tanto en relatos estructurados, sino en un amplio conjunto de creencias cuya actualización narrativa por excelencia será el "caso", vinculado en mayor medida a la experiencia cercana y a la práctica.

"No existe el thrauco o la pincoya, sino thraucos y pincoyas" (Azócar 1967: 63). Esta afirmación revela bien la situación aludida: el horizonte mítico se presenta diversificado y aproximado a una filosofía natural cuyas proposiciones se circunscriben a ámbitos cotidianos.

Por otra parte, al afianzarse en cuerpos de creencias —cuyas características revisaremos más adelante— el pensamiento mítico mantendrá su posición angular en el plano de las representaciones, pues lo que pierde en coherencia y ortodoxia lo gana en adaptabilidad y fuerza vivencial, conservando un alto grado de vigencia y credibilidad.

Ante esta situación, la aproximación al mundo mítico de Chiloé implica vías complementarias. Junto a una imprescindible reconstrucción del sistema mítico y de sus grandes estructuras, se requiere una visión dirigida al comportamiento de estos corpus de creencias desgranadas del sistema, cuyas propiedades nos acercarán a la compleja manifestación actual del mito. Los planteamientos desarrollados a continuación apuntan en ese sentido.

4.- LA CREENCIA Y SUS MECANISMOS

La riqueza y vigencia del mundo creencial de Chiloé imponen un acercamiento a este dominio en base a sucesivas aproximaciones que nos sitúen en los diversos "modos de existencia" de la creencia. Este objeto no sólo soporta varias "lecturas", sino que obliga a una aprehensión múltiple que

circule entre distintos niveles estratégicos, pues la creencia es código, sistema y creación intelectual, pero también es patrimonio compartido y convicción íntima; es asentimiento nocional pero toma su fuerza de lo vivencial; es una proposición pero también se manifiesta en conductas y objetos, y deviene en fundamento para la costumbre y para la receta social. Impregna de sentido la vida diaria, está siempre presente, actualizándose y transmitiéndose, y dota al individuo del repertorio de signos, proposiciones y valores requeridos para su relación con los otros y con su entorno.

La creencia, en su acepción más global, es una proposición acerca del mundo valorada como verdadera (Goodenough, 1974: 204). Su situación al interior de los contenidos de la cultura es privilegiada: se articula en los esquemas cognoscitivos, entablando relaciones entre formas y conceptos para entregar proposiciones teñidas ya de valor, pues niega o afirma tal o cual vínculo entre estas o aquellas unidades definidas culturalmente como significativas. En efecto, la cultura, entendida como un conjunto de sistemas significantes, media la relación entre el hombre y el mundo; no hay relación directa entre la realidad y lo pensado sin la instauración entre ambos de un esquema conceptual "por cuya actividad una materia y una forma, desprovistas la una como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir como seres a la vez empíricos e inteligibles" (Lévis-Strauss, 1964: 193). La cultura es, pues, producto de una función, la función simbólica, encargada de organizar los materiales provenientes de la diversidad empírica integrándolas en un sistema intelectual. Esta función impone el orden en la variedad del mundo al agrupar y diferenciar los seres y las cosas según los principios de una clasificación.

Este basamento cognoscitivo introduce el simbolismo en el origen mismo de la cultura, es la imposición de formas a los contenidos, la creación del signo intermediario entre lo empírico y lo inteligible. El ordenamiento torna significativo al mundo entregando un conjunto discreto de formas, definiciones y conceptos.

La creencia, articulada en el esquema conceptual, aparece como un segundo nivel destinado a expresar en la forma de un enunciado los vínculos existentes o postulados entre las cosas, continuando así la dominación simbólica del mundo. La percepción y concepción de los entornos se va configurando a través de ellas, a tiempo que representan la materialización de un movimiento perpetuo de exploración de las capacidades significantes ofreci-

das por la realidad.

La amplitud del concepto obliga a segmentar la noción de creencia. Hay creencias básicas, muy cercanas al nivel de la experiencia, con un alto grado de aceptación, referidas principalmente a los constreñimientos ambientales del sistema tecnológico o social. Se trata de proposiciones acerca del mundo limitadas a aspectos más bien descriptivos, situadas por lo general al interior de un sólo campo semántico dentro de los estrechos márgenes de un ámbito aislado de la experiencia.

Si bien estas proposiciones constituyen una parte importante de los modos de concepción del mundo, no cabe duda que ellas no agotan la riqueza de lo creencial. Igualmente, lo que intuitivamente percibimos como "creencia popular" —por emplear un término de uso común en el archipiélago para referirse a este universo simbólico— pareciera situarse por sobre estas proposiciones básicas y como producto de operaciones intelectuales más complejas. Las creencias con trasfondo mítico poseen un ingrediente suplementario que hace aflorar relaciones diversas entre los seres y sus propiedades; que postula vínculos sorprendentes entre tal cosa y tal otra; que detalla asociaciones dentro de una dimensión de causalidad mágica; que establece un horizonte que salvaguarda la continuidad entre lo humano, lo natural y lo trascendente; que otorga, en fin, un espacio peculiar para la experiencia individual y social.

Claro está que esta diferencia cualitativa forma parte de una visión externa del objeto, originada en otros contenidos culturales, y no representa la perspectiva interna de quienes participan de ellas; no obstante, esta discontinuidad nos permite explorar los mecanismos generativos del mundo creencial. (El término creencia lo emplearemos en lo sucesivo para referirnos al conjunto de proposiciones vinculadas al ámbito mítico).

La exploración de la variedad empírica, en cuanto potencial de significaciones, ataca a su objeto a nivel de las propiedades sensibles, muy cercano a lo concreto. La organización del mundo se instaura a partir de la incorporación de los elementos a clases y conjuntos, tendiendo una red que define los grandes cortes, los principales hitos de diferenciación. Surge así el mundo pensado, domesticado por la función simbólica. Ahora bien, este movimiento, generado en un nivel cercano a la empiria, aparece guiado en su acción de dominio intelectual del mundo por un principio fundamental: la capacidad ilimitada de extensión del simbolismo

(Lévi-Strauss, 1964: 315). Lo propio del signo, expresar una cosa por otra y su existencia dentro de una sistemacidad, son la clave en la constitución de los universos significantes. Un signo, perteneciente a un primer sistema, puede permutarse por otro, de un nuevo sistema, en virtud de la homologación. Basta con considerar que las relaciones establecidas por ese primer signo con los otros dentro del sistema original son equivalentes a las sostenidas por un segundo signo en otro conjunto. La sistemacidad, definida por relaciones opositivas, permite comparar y asemejar ámbitos diferentes, pues la semejanza no radica en los contenidos sino en su organización formal. Este movimiento analógico faculta la traducción de un sistema en otro, a tiempo que, por el sólo hecho de confrontarlos, se opera el descubrimiento de nuevas propiedades, inaccesibles en la observación de un sistema aislado.

La creencia mítica se ha generado en este movimiento y continúa recurriendo a él, pues ella expresa relaciones entre cosas y dominios diferentes fundamentándose en esta visión analógica del mundo. Es la manifestación en forma de un enunciado de los logros obtenidos por esta actividad de exploración de la empiria a través del signo, la correlación y la analogía.

No es otro el camino que conduce, por ejemplo, desde la percepción de las alternativas cíclicas de las mareas y su interiorización por parte del chilote, hasta la creencia en que la muerte sólo sobreviene en la bajamar o, según otra versión, en la misma marea en que se ha nacido. Lo que puede parecer una discontinuidad entre lo objetivo y lo imaginario es salvada por la homologación que permite pensar una cosa en función de otra, la vida y la muerte en términos de las mareas y su ciclo, rescatando así la coherencia lógica aparentemente ausente.

Este procedimiento es la base del mecanismo generador de la mitología y de su expresión en un sistema de creencias. Los múltiples lazos postulados entre los entornos naturales y sociales, o al interior de cada uno, permitirán el trabajo lógico y simbólico de concebir y representar el mundo y la experiencia (Godelier, 1978: 325).

Pues bien, la creencia mítica, tal como aparece en el acontecer diario, es un producto final de la acción del intelecto, es la manifestación a través de un enunciado y un léxico particular de las relaciones postuladas por el esquema conceptual y su capacidad de extensión antes mencionada. Toma su fuerza y sentido de este sustrato fundamental y es

la encargada de actualizar estas "representaciones colectivas".

Tomemos como ilustración las creencias asociadas a las categorías de animales. Las creencias relativas a las características, orígenes, manifestación y aparición de los "pullis" —animales míticos que intervienen en la formación del rebaño— no pueden entenderse sino en relación a un conjunto de creencias basadas en otras categorías. Los "pullis" y sus crías, que son aquellas que muestran un mejoramiento del tipo con respecto al común, se insertan en un sistema que incluye las creencias vinculadas a los animales normales, a los animales "piuchén" —en sentido genérico son animales degenerados que aumentan, desarrollan o exageran sus atributos naturales—, y a los animales "nación" —aquellos que presentan carencias o excesos cuantitativos en sus miembros (Azócar, 1967: 62; Cárdenas y Trujillo, 1978: 74). El corpus de creencias basadas en estas categorías, que hablan de peligros, precauciones, daños, etc., tienen por función actualizar en proposiciones concretas las representaciones colectivas y definen la normalidad de las especies y sus límites, más allá de los cuales surge la ambigüedad. Esta normalidad parece situarse entre las categorías de nación y la multiplicidad semántica expresada por el término "piuchén"; el primero situado más allá de lo normal por carencia o exceso de cantidad, el segundo por la proyección excesiva de sus potencialidades cualitativas. Se trata de límites no siempre claros, pues los hijos de "pullis" y la variación que manifiestan respecto al tipo común se acercan peligrosamente a la anormalidad. Lo normal se ubica en lo que se puede llamar "la justa medida"; la especie puede mejorar pero ello no está desprovisto de riesgos. Igualmente, el "piuchén" y su proyección no armónica de atributos, traspasa la frontera y se aproxima en forma extrema a otras especies y a la hibridación.

De este modo, las creencias que actualizan este marco clasificatorio remiten en su conjunto a ciertas proposiciones básicas y expresan a su manera, con sus medios y procedimientos, una concepción del orden y de las alteraciones que éste puede soportar. Este sistema rector da sentido a las creencias particulares, pues no se trata ya del significado aparente, sino de uno más profundo y no gramaticalizado concientemente. De tal modo, si bien la creencia se sitúa a nivel de la conciencia, no ocurre lo mismo con los esquemas que la generan y que les otorgan su eficacia. El sistema que rige a las creencias se encuentra a este nivel subyacente, cuyos ejes, definiciones y oposiciones constituirán su "ar-

madura" o propiedades invariantes, que se expresan en base a "códigos" o "léxicos" diferentes que entregan "mensajes" particulares organizados bajo la forma de una proposición. (Los términos han sido adoptados del análisis del relato mítico. Cf. Lévi-Strauss, 1968: 199).

Por otra parte, las creencias no sólo se limitan a actualizar o dotar de contenidos a los marcos conceptuales; también permiten salvar las imperfecciones o deficiencias de éstos. Ninguna clasificatoria permite superar la distancia que media entre la cantidad ilimitada de elementos que pueblan el entorno físico y social de un grupo y el acervo de significados de que dispone para hacerlos inteligibles (Lévi-Strauss, 1971: 40). Este desfase entre significativo y significado provoca, dentro de cualquier esquema conceptual, la aparición de residuos refractarios a la categorización, ya sea por estar situados ambigüamente entre límites, o bien porque no han tenido cabida o representan situaciones nuevas en la experiencia. El mundo creencial, tan proclive a preocuparse en sus proposiciones de aquellos aspectos considerados extraños, atípicos y de difícil aprehensión, intenta, a su modo, salvar esta distancia. Esta preocupación por "lo desconocido" es en gran parte definitoria de lo simbólico (Turner, 1980: 29).

Hay otro aspecto de este universo creencial que es preciso abordar. La creencia mítica no expresa solamente relaciones de homología y semejanza entre ámbitos diversos; una gran parte de las proposiciones son de tipo determinista y establecen nexos causales entre una cosa y otra. Este determinismo admite diferentes grados, que van desde la simultaneidad ("un hombre muere en la misma marea en que ha nacido"), pasando por el presagio que actúa como indicador de un hecho futuro ("la aparición del 'chucaco' a la izquierda indica la ocurrencia de un acontecimiento negativo"), hasta la causalidad directa ("la raspadura de cacho de camahueto dota de vigor físico"). En todos estos casos está presente la idea de determinismo, ya en forma diluida, apenas esbozada o explícitamente afirmada.

Nos encontramos, pues, en presencia, por una parte, de una aprehensión del determinismo como forma de existencia de los fenómenos (Lévi-Strauss, 1964: 28), y, por otra parte, de una interpretación de los signos y las relaciones simbólicas en términos de estímulos o señales físicas (Leach, 1978: 40).

El primer aspecto, que alcanza su máxima expresión en las creencias mágicas y su sobredeterminismo, tiene la virtud de establecer los logros prác-

ticos de la creencia. No cabe duda que muchas de ellas representan descubrimientos válidos de relaciones objetivas, aunque no deben ser consideradas como una ciencia primitiva, sino como una "metaciencia", un sistema diferente en sus medios, objetivos y logros (Vallée, 1980: 48).

El segundo aspecto, la traducción de lo simbólico en términos de señales físicas, deriva del anterior. La creencia descubre vínculos lógicos y los expresa como relaciones físicas. Allí donde el intelecto capta isomorfías que permiten la extensión del simbolismo, la creencia postula una contigüidad causal que transmuta la metáfora en señal. Ilustraremos esta exposición con uno de los ámbitos creenciales de mayor riqueza en Chiloé: los pájaros agoreros.

5.- LOS AGOREROS.

Si bien la creencia tiene a la analogía como principal operador, su identificación y reconstrucción es compleja. Junto con la dificultad inherente a la descodificación del mecanismo simbólico, en el caso particular que nos ocupa aparece una condicionante suplementaria: gran parte del mundo creencial representa la atomización de un universo mitológico que aprehendemos al final de un largo proceso de creación, descomposición y readaptación.

Existen, sin embargo, ciertos conjuntos de creencias que permiten ilustrar y proponer modelos interpretativos de sus mecanismos lógicos. Tal es el caso de los pájaros agoreros.

Son numerosas las creencias asociadas a los pájaros en Chiloé. El conocimiento de las conductas y peculiaridades de cada especie sirve de plataforma para la configuración de toda una dimensión simbólica. Las aves agoreras, anunciadoras de presagios, ligan firmemente el ámbito de la naturaleza con el de la experiencia humana, social e individual. Los agoreros tienen la virtud de entrelazar dentro de un sistema unitario tanto la actividad, sucesos y proyectos humanos con el constante funcionamiento del mundo natural. Precisas leyes y dependencias van estableciéndose así entre el hombre y los acontecimientos naturales.

El agorero se define por un eje analógico que asocia la presencia o conducta de un ave con un suceso de la esfera humana. Implica, pues, la codificación y decodificación de elementos del entorno que pasan a ser interpretados como indicadores de las propiedades de un futuro individual o colectivo.

El fianco, posado en las estacas y anunciando muerte; el pitío, previniendo la llegada de un visi-

tante; el picaflor, anunciando la llegada de un hijo, etc., son ejemplos de esta condensación significativa, de esta estrecha relación propuesta entre el quehacer humano y las aves, merced a la cual éstas indican, previenen y condicionan al primero.

Por otra parte, los agoreros se vinculan directamente con una forma de conocimiento de lo natural que sitúa a las aves como indicadores de las condiciones atmosféricas. Este papel universal asignado a las aves no está ausente en Chiloé; cambios de climas, de estaciones y variaciones térmicas son indicadas por la cotuta, el picamolino o el fraile. Tales asociaciones se basan en la observación atenta de ciertas regularidades de la naturaleza. Los pájaros operan como si fuesen indicadores naturales, seleccionados como tales al atribuírseles un vínculo objetivo con aquellas situaciones ambientales que representan. Corresponden a lo que anteriormente denominamos proposiciones básicas.

Bien puede considerarse que este primer nivel de asociación más o menos objetiva de aves con tales o cuales fenómenos entrega el modelo para operar la extensión de su rol significativo hacia otros ámbitos. En efecto, dicha asociación da un punto de partida para su empleo ya no como simples indicadores naturales, sino como unidades expresivas articuladas en un eje eminentemente metafórico. Dicho cambio cualitativo se instaura cuando las conductas de las aves son correlacionadas con la esfera de la vida e intereses humanos. Para la reconstrucción de este proceso es necesario acudir de lleno a una etnozología que ilumine el sistema ornitológico, así como configurar el papel de las aves en un plano mítico.

No obstante, la relación analógica puede ilustrarse con creencias cuyos contenidos muestran una mayor transparencia. "Cuando un sólo jote, inmóvil (. . .) se alza sobre un caballete, significa que muy pronto fallecerá un individuo del pueblo, de muy escasos recursos económicos" (Quintana, 1972: 134); la presencia de dos o tres de ellos implica que la víctima será de mediana o mayor fortuna. Otra creencia asigna igual papel a los 'frailes' que, al volar asemejando un cortejo camino del cementerio, presagian la muerte (Plath 1976: 81). Los diversos contenidos y correlaciones que afloran en estos ejemplos —vida, muerte, carroñeros, cantidad, riqueza, etc.— ejemplifican la asociación entre lo humano y lo natural, y tienden un puente para que el carroñero, indicador natural de la presencia de la muerte, pueda cumplir esa misma función en el plano del devenir del hombre. La fuerte condensación simbólica que genera la creencia se

ha logrado a partir de la metonimia y la metáfora.

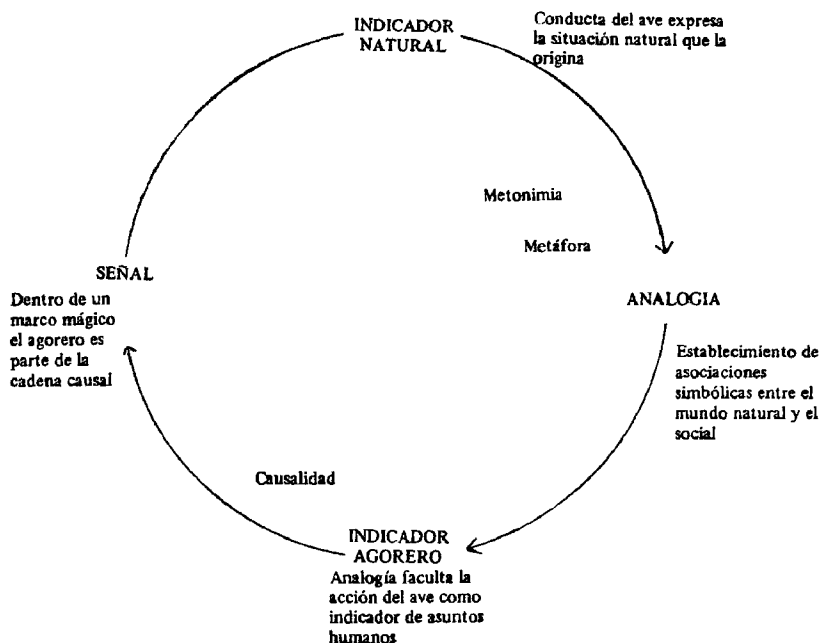
Esta operación parece ser el modelo de la función agorera, es decir, la contigüidad y semejanza postuladas entre dos ámbitos faculta para trasladar elementos desde uno al otro sin variar la naturaleza de su función. Esto implica la conversión de una analogía (elaboración intelectual) en indicador natural (relacionado por naturaleza al mensaje), (Leach, 1978: 18). En efecto, el significado atribuido a un agorero deriva de una metáfora, pero se interpreta como si estuviese vinculado objetivamente al suceso presagiado.

Ahora bien, la inteligibilización del mensaje agorero no está libre de ambigüedades y ofrece una gran plasticidad vivencial y personal. Ante la manifestación de la conducta pertinente la interpretación oscila entre el anuncio de un acontecimiento (meramente expresivo) hasta la asignación de propiedades causales. La real ubicación del mensaje entre los dos polos es siempre imprecisa y relativa, conjugando atributos de ambos. De este modo, a la vez que se descifra la metáfora como indicador natural también se la cubre con rasgos de causalidad. Participa como un elemento más de una cadena de

causas y efectos y adquiere no sólo una función expresiva sino también la de agente eficiente.

En el agorero chilote el acontecimiento anunciado está provocado por causas desconocidas o por acción de la brujería. Como sea, el encadenamiento de causas se articula de lleno en mecanismos mágicos, en un sobredeterminismo que aumenta lo necesario y reduce lo contingente (Lévi-Strauss, 1962: 27). En este marco, la manifestación del agorero es parte necesaria, sin la cual el eslabonamiento se rompe. En efecto, en el indicador natural el acto mismo de su percepción sólo tiene un valor de comunicación y una posible evitación del acto no altera la ocurrencia de los sucesos. No ocurre lo mismo con los agoreros, pues, en este caso la evitación puede alterar la cadena causal, con lo cual el hecho mismo es a la vez expresivo y eficaz.

De este modo, el procedimiento generador de las creencias agoreras se origina en la metáfora que, adoptando la apariencia de un indicador natural, es interpretada como señal, es decir como una acción física capaz de provocar otras acciones en una relación de causa-efecto. Este proceso puede representarse en el siguiente esquema:



Este esquema tentativo ilustra el sistema de los agoreros chilotos. La experiencia y el conocimiento del entorno desembocan en la selección de indicadores naturales que, a través de la postulación de analogías, se convierten en indicadores de asuntos humanos. Finalmente el agorero queda incluido en un circuito de causalidad.

Esta gran armadura de las creencias agoreras deberá servir de base para el estudio de los códigos particulares que en cada caso particular estructuran las diversas proposiciones. Además, a partir de este esquema puede ampliarse el mundo simbólico de las aves para incluir dimensiones próximas, tal como las aves participantes de la brujería (Bauda, raiquén, etc.).

6.- DIVERSIDAD Y UNIDAD

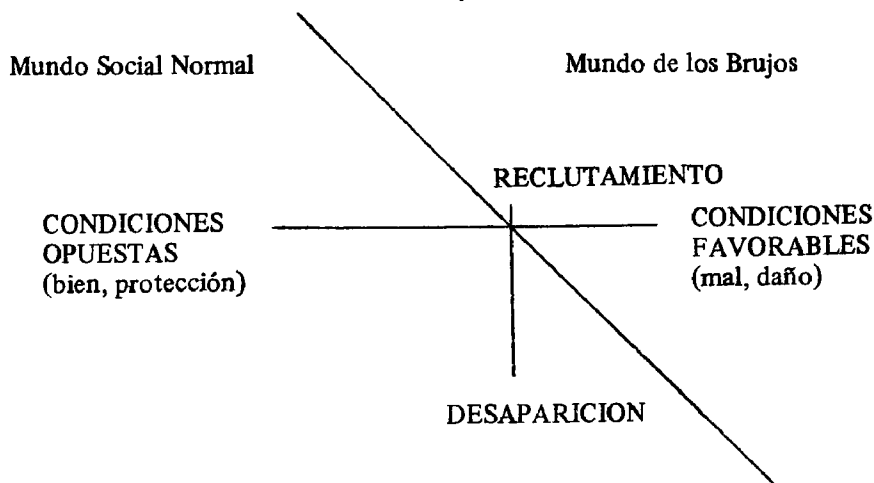
Las consideraciones precedentes nos han llevado al interior de una de las dimensiones privilegiadas de la creencia: sus mecanismos generativos. Sin embargo, este nivel, situado en la estructura, es sólo una parte de su fenomenología; es preciso abordarla ahora en algunos aspectos vinculados a su conversión desde estructura a acontecimiento, es decir tal como aparece en la experiencia y práctica. Un puente entre ambos espacios está dado por la variabilidad.

Las creencias son eminentemente variables, su formulación se presenta inestable incluso dentro de ámbitos sociales reducidos. Esto puede comprenderse como una propiedad inherente a su mecanismo oral de transmisión, pero también responde a la acción de otros factores tales como la fuerza vivencial asociada, la reinterpretación e incluso

el sometimiento a experimentación.

Ya a nivel estructural la variabilidad es un elemento esencial. La organización interna de un corpus de creencias sólo puede alcanzarse en un plano subyacente y considerando las diferencias como transformaciones lógicas. Aún más, las diversas variantes, a medida que se ordenan y contraponen, muestran varios niveles de semejanza, revaladores de ciertas propiedades invariantes cuya amplitud y persistencia dependen del nivel de abstracción o particularidad en que se sitúe el análisis.

De este modo, los distintos grupos de creencias poseen una "armadura" que resume propiedades comunes a las distintas versiones. Estos elementos invariantes, integrados en un esquema formal ordenado lógicamente, representan el basamento o sustrato organizador de los diferentes contenidos o léxicos empleados por cada versión. Ejemplificando con las creencias asociadas a los auxiliares de la brujería (Imbunche, vilpoñi, voladora, etc.) se puede postular una armadura común que los integra en relación a determinados ejes. Un primer eje incluye como polos el reclutamiento del personaje —su génesis, creación o transformación para ser empleado en las actividades de los brujos—, y la posible eliminación del mismo —su muerte o destrucción—. Un segundo eje estará dado por las condiciones positivas que permiten o facilitan el cumplimiento de la función auxiliar de cada agente, y las condiciones opuestas que previenen o impiden el logro de tales funciones. Este eje, visto desde la perspectiva de los "limpios" se traduce en la oposición correlativa entre mal-bien, connotando también la oposición entre el mundo de los brujos y el mundo social normal.



El esquema, ubicado el nivel más general, encierra en sí los rasgos básicos de concepción de enfermedades y alteraciones sociales, a saber, subversión del orden físico o social, agentes provocadores, acciones preventivas o de reparación, reinstauración de la normalidad. Igualmente sitúa al individuo dentro de un modelo actancial, con la presencia de fuerzas positivas y negativas actuando en el devenir, capaz de enmarcar comportamientos y expectativas personales.

Una armadura de este tipo integra las diferentes creencias y variantes de un grupo y reconstituye un pequeño sistema. Ahora bien, las creencias asociadas a un determinado personaje presentan a su vez ciertos contenidos, atributos y características particulares. Considerándolas como un subconjunto del grupo mayor también se apueden aislar ciertas propiedades invariantes de extensión más restringida. Sucesivamente, a medida que se tome en consideración un mayor número de detalles y especificaciones será posible a su vez aislar tales armaduras en diferentes niveles, mediante un proceso permanente de combinación de semejanzas y diferencias. Esta operación, que resulta cómodo imaginar como una serie de círculos concéntricos desde una mayor a una menor generalidad, permite descubrir sucesivas armaduras hasta integrar en ellas los elementos más singulares, mostrando a todo nivel la existencia de propiedades formales cumplidas por los contenidos.

En un sistema de creencias que gozara de grados adecuados de plenitud, vigencia y cohesión, sería posible al menos teóricamente ordenar las diferentes versiones, obteniendo sólo un pequeño residuo refractario a la estructura y asignable a variaciones operadas a nivel individual. Pues bien, en un sistema creencial como el de Chiloé, con un alto grado de desarticulación, la coherencia y sistematicidad sufren fuertes alteraciones, trayendo como resultado la persistencia de sólo ciertas armaduras más generales. Al mismo tiempo, junto con descender en el grado de generalidad, sólo subsisten esquemas fragmentados o únicamente dotados de existencia formal con dilución de sus contenidos. Permanecen ciertas armaduras fundamentales, pero el léxico que las llena se ha perdido, erosionado o ha sido sustituido.

Tal situación desemboca inevitablemente en un empobrecimiento del horizonte creencial y se expresa en una gran variabilidad, pues, a pesar de los elementos perdidos, la fuerza y enraizamiento de los esquemas fundamentales obligan a un inten-

to de recuperación del contenido, recurriendo para ello a la experiencia y a la vivencia personal. El rescate más o menos azaroso tiene como consecuencia el aumento en el grado de incertidumbre del sistema (en el sentido de la teoría de la información) rompiendo la ortodoxia y provocando contradicciones e incluso la confusión entre seres míticos (Cf. Azócar, 1966).

Ahora bien, este aumento en la plasticidad del sistema va otorgando paulatinamente una mayor libertad en la formulación de las proposiciones. Los códigos se empobrecen y aumenta la reinterpretación. Así, en algunos sectores los seres míticos son reconsiderados como una fauna natural, poco conocida y radicada en zonas remotas. Sin embargo, las grandes armaduras, firmemente interiorizadas, son lo suficientemente capaces de actuar como reglas gramaticales, orientando en grandes líneas la conformación de las creencias. El sistema pierde riqueza y estabilidad pero la experiencia cotidiana ocupa el vacío y otorga al espacio creencial una gran capacidad de adaptación y una plasticidad apta para modelar el acontecer diario y la percepción del mundo. El hecho antes señalado que sitúa al "caso" como principal forma narrativa es altamente ilustrativo, pues en tales relatos las armaduras fundamentales se adaptan constantemente a los marcos de experiencias particulares y tienden hacia la complementación entre lo sabido y lo vivido.

La aparente paradoja que implica el empobrecimiento del código y el papel preponderante asumido por el acontecer se resuelve finalmente en una plasticidad adaptativa, en un acercamiento entre creencia y vivencia. Esta plasticidad entrega al individuo una base lo suficientemente moldeable como para contener su más cercano ámbito de experiencia, dotando al mundo creencial de una alta funcionalidad intelectual y emocional.

Este sutil equilibrio entre código y acontecimiento, con la mediación siempre presente de las experiencias acumuladas por el grupo social, repercutirá necesariamente en los grados de convicción.

7.- CREENCIA Y EXPERIENCIA

Sin duda, el acontecer diario y la vivencia personal juegan un importante rol en la mantención y nutrición de cualquier sistema de creencias, pues constituyen el gran espacio de comprobación; pero a la vez son un espejo sobre el cual se refleja el universo simbólico. Bajo las actuales condiciones de desarticulación la experiencia asume el papel de proporcionar contenidos a los esquemas funda-

mentales. Al evaporarse la integridad del conocimiento será lo vivido quien entregará los elementos sensibles que coparán los vacíos.

Por otra parte, esta recurrencia a lo concreto consigna a la creencia como un asentimiento real antes que meramente nocional (Lisón, 1979: 382). En efecto, no es sólo una proposición, no es algo abstracto o de existencia sóloamente intelectual; por el contrario, es un elemento del acontecer individual y social, es cotidiana y cercana, se sitúa en casos y hechos reales. Está instalada entre personajes y situaciones comunes: "Una vez pillaron un brujo en Quilantor, y lo llevaron a la policía, entonces los carabineros lo encerraron con reja y toda la gente que llegaba a mirar se desmayaba" (Huilinco). Es atingente a individualidades, como a "aquel patrón de iglesia que le corrían que era brujo y que fue visto con una lucecita" (Meulín). Está ubicada en lugares precisos: "En Apiao también fondea el Caleuche y fondea en el lugar que le dicen Agüichicao que está en la parte del lado del este" (Apiao).

Este vigor circunstancial nos acerca a otra característica básica de la creencia: la necesidad de actualización. No sobrevive si no se manifiesta empíricamente. No puede permanecer sólo en estado teórico; debe hacerse presente, debe ser vivida y sufrida dentro del grupo más próximo, deben manifestarse indicios y consecuencias observables de tal o cual postulado. Debe estar siempre presente, ha de ser posible de descubrir en lo concreto. No basta una afirmación, como por ejemplo: "Si se para un gallinazo en la cruz de una iglesia, anuncia la muerte" (Meulín); sino que es ejemplificada y confirmada por algún hecho reciente que habla por sí mismo comprobando su ocurrencia.

La creencia está permanentemente al acecho del acontecer para apropiárselo e interpretarlo. El mundo es visto desde la creencia, se percibe la realidad a partir de este bagaje cultural mediador entre hombre y experiencia. Así, "ante la aparición de luces en el mar no queda más que reconocer la presencia del caleuche" (Quenac). La creencia muchas veces se demuestra a sí misma, encontrando en lo real su reflejo empírico.

De tal modo, ella estructura toda una visión del mundo, deriva y traduce esquemas cognitivos y es parte integrante de la percepción.

Por otra parte, la experimentación personal asegura el convencimiento íntimo, pero también repercute socialmente. Nos encontramos nuevamente con el "caso" como modo de expresión favorito, pues, a diferencia de otros medios, es un su-

cedáneo válido de la carencia de objetivación personal. Lo vivido, sea propio o ajeno, se convierte en requisito para el buen status de una afirmación. La experiencia no es suplementaria; es poco menos que imprescindible y conlleva una actitud casi empirista. Se busca su realización y se evalúan los resultados, por ejemplo, de tal o cual anuncio agorero. En un caso referido, el informante recuerda que, antes del fallecimiento de su mujer, veía todas las tardes un pájaro que se posaba en la ventana de su casa; actualmente hay un "chiuque" que repite lo mismo, por lo que "está a la espera de algún acontecimiento" (Meulín).

Esta disposición escrutadora es parte integrante de la fenomenología actual de la creencia. Forma un cuerpo coherente con el asentimiento y la duda, a tiempo que la pervivencia de las armaduras fundamentales y la disolución paulatina del léxico la solicitan.

8.- CREENCIA Y CONVICCION

La creencia implica asentimiento y definición ante la veracidad de lo enunciado. El "sistema de creencias" es una abstracción, pues sólo un imaginario sujeto omnisciente tendría acceso a la totalidad del conocimiento acumulado por una cultura. En la práctica, este conjunto no es accesible a un sólo individuo, y aún si lo fuera, el grado de veracidad asignado no sería homogéneo. En efecto, aún dentro del reducido subconjunto de creencias que conforman el acervo individual se presentan matices en la fuerza e intensidad de la convicción (Lisón, 1979: 365).

Cada persona opera un proceso de selección a partir del repertorio de su grupo social y de su propia experiencia para jerarquizar su convicción íntima. Ante las creencias se sostendrá desde la absoluta seguridad y convencimiento hasta la duda, neutralidad o negación. El escepticismo suele afectar segmentos de algún campo creencial, pero se salvaguarda la veracidad de esquemas fundamentales. Tal es, por ejemplo, lo expresado en cierto caso en que se duda de la brujería dado que, habiendo recurrido a la acción de un curandero para aliviar un "mal tirado", se descubre que "todo era negocio", pues quien curaba era el mismo que "hacía el mal" (Compu). La experiencia personal reacomoda y ordena las piezas y los ámbitos de la convicción.

Al retomar la situación antes anotada referente a la desintegración de los contenidos tradicionales, resulta claro que sus efectos son gravitantes en

la esfera de la convicción. La plasticidad, al abrir el sistema y aumentar la "variedad" incorporada, introduce un fuerte elemento de desorden: el cuestionamiento. Al aumentar el rol estructurante de la experiencia se acrecienta el papel de juez individual asumido frente a cada proposición. No se trata por cierto de un cuestionamiento frío ni de una actitud que atente radicalmente contra la veracidad; más bien es el resultado de un quiebre, de un desencuentro que impide que un sistema alterado—interna y externamente— encuentre su estabilidad.

El problema de la convicción es complejo, imposible de cuantificar y difícil de traducir a indicadores objetivos. Además, adopta muchas formas. A veces no es tanto una duda sobre la veracidad de esta o aquella creencia, sino la manifestación velada de una ignorancia personal provocada por la disolución de la ortodoxia. La duda asume connotaciones singulares: desconocimiento antes que contraeveración; carencia de vivencia íntima antes que desaire a una experiencia ajena; otras veces traduce una actitud ecléctica pero sin rechazo a la tradición.

En lo referente a los recursos expresivos usados para revelar el grado de convicción, éstos ofrecen una ilustración de los mecanismos en que se inserta la credibilidad. Usualmente se conjugan el asentimiento personal, la referencia al patrimonio compartido por el grupo y la fuerza de un ancestro cultural.

A modo de ilustración: "Las personas antiguas de Quemchi cuentan que los brujos por las noches llegan a las casas a hacer pesadillas a las personas y las hacen los días martes y viernes" (Quemchi). "Según he sentido hablar tocante a los brujos que con su arte se transforman en perros, gatos y otros animales" (Quenac). "Dicen que para aprender brujo comienzan desde guagua, cuando están en la cuna lo llegan a buscar los brujos y lo llevan guagua" (Quenac).

El "dicen" y la referencia a "los antiguos" representan una urdiembre articuladora y cohesionadora de la exposición. Sin duda, en gran parte son indicadores de una actitud defensiva y de toma de distancia inherentes a la revelación de una convicción íntima. La formulación de una creencia arraigada no es fácil, más aún con la existencia del tabú respecto a algunas de ellas en ciertas áreas, o de grados variables de desconfianza frente al receptor.

Sin embargo, estos recursos expresivos que establecen la discontinuidad entre lo contado y lo

creído mediatizando la relación entre individuo y creencia, tienen la virtud de sacar a la luz algunos aspectos claves que inciden en el asentimiento. La recurrencia a ellos no es irrelevante, pues forma parte del peculiar modo de existencia personal de la creencia.

El "dicen" acerca al patrimonio común, delega en el grupo la responsabilidad sobre la proposición, permite guardar distancia sin allegarse a la refutación. Además, es índice del reconocimiento hacia la experiencia ajena y hacia la acción de un medio social que opera como marco de la convicción personal, ya sea clarificándola o motivando el interés por detalles y circunstancias inéditas. El "dicen" traduce también parte de la dimensión social de la creencia, pues remite a la permanencia de la endoculturación y recuerda, en fin, su uso por parte del grupo, pues se articula con aquellas ocasiones en que la creencia aflora al discurso de cada cual para ser comentada e intercambiada en velorios, novenarios y otros encuentros.

La referencia a "los antiguos", por su parte, también implica el patrimonio común al insertar la afirmación en un horizonte diacrónico, estableciendo la conexión con una instancia más plena en la riqueza y coherencia del mundo creencial. La recurrencia a las generaciones antiguas conjuga el esplendor de una tradición con el respeto, y vincula la convicción a un sentimiento de aceptación de la autoridad dentro de la estructura familiar. Los antiguos incluso salvaguardan la reinterpretación ocasionada por la irrupción de una nueva visión del mundo. Así, un informante se refiere a la "mitología" como relatos de cosas que efectivamente pasaban en el tiempo de sus abuelos: "entonces no eran mitología, pero ahora sí" Se rescata la veracidad, pues el descenso en la vigencia y validez de la tradición no deriva de su falsedad, sino de un cambio objetivo en las cualidades del mundo y de los seres.

Los grados de credibilidad de las representaciones colectivas, tal cual aparecen hoy en Chiloé, están fuertemente modulados por los aspectos referidos. La persistencia de algunos esquemas fundamentales y la fuerza con que este horizonte cultural enmarca las relaciones del hombre con el medio, la sociedad y lo trascendente, asegura aún un lugar para este asentimiento creencial. Sin embargo, este sustrato es cada vez más incapaz de articular una ortodoxia simbólica y ritual, pues la alteración de los armazones institucionales impiden su asentamiento funcional. Tal situación amplifica la gravitación asumida por la variante individual den-

tro del sistema de creencias. La fuerza asignada a lo vivencial es un ejemplo de ello; pero también se expresa en la recurrencia ajena o a los resabios de la tradición, pues en ambos casos el vigor con que el medio social impone un cuerpo de creencias está debilitado: ya no es tanto la acción de mecanismos institucionalizados, sino cada vez más una simple adición de experiencias individuales.

9.- CREENCIA Y PRACTICA

El mundo creencial lo hemos visto básicamente como un gran cuerpo teórico, pero cada vez resaltan con mayor fuerza otros de sus atributos. La variabilidad, lo vivencial y los grados de convicción nos trasladan a su otro gran modo de existencia: el acto, la conducta.

La práctica es inherente a la creencia, pues esta existe sólo si es constantemente actualizada, no sólo como lo que hemos denominado reflejos empíricos, sino principalmente como comportamiento guiado por y para la creencia. En esta nueva dimensión ella interviene para formar pautas de acción y recetas sociales; ofrece una base para la toma de decisiones y constituye un referente válido para configurar expectativas sobre el comportamiento de los otros. La creencia permite, prohíbe y prescribe. La aparición de un agorero puede hacer variar los proyectos; se cambiará de actitud ante quien está reputado como brujo; se evitarán ciertos lugares; o bien no se hablará de brujos pues quien lo hace "es porque lo es"; o incluso se puede provocar una disposición íntima de fortaleza, pues, "donde hay fé, no hay miedo".

Todas estas conductas y actitudes representan "gestos expresivos" de la creencia, puesto que tienen la virtud de hacerla manifiesta sin que necesariamente los guíe tal intención. Pero la dimensión práctica de lo simbólico alcanza su mayor plenitud a medida que el comportamiento adquiere un carácter ritual. En este sentido, los cuerpos de creencias participan de conductas formalizadas que traducen importantes valores del saber tradicional, y cuyas implicancias van más allá de la mera exteriorización del ámbito creencial, puesto que son un medio de acción sobre el mundo y de reafirmación de las normas sociales.

Conjuntos estructurados de creencias están fuertemente incorporados en los rituales y ceremonias registrados en Chiloé, tales como el "cheputo" (para purificar los corrales de pesca); la siembra de la pincoya (para atraer la fertilidad a las playas); el azote del pahueldún (eliminación del trauco trans-

formado en vegetal), y otros abundantes en la bibliografía. El ritual, con su gran poder de condensación simbólica (Turner, 1980: 30), hace concurrir una enorme cantidad de creencias entrelazadas, conformando un vigoroso marco actualizador de todo un horizonte simbólico cultural. La sólo presencia del ritual —realizado en forma plena, de acuerdo a prescripciones y ocasionalidades y con el concurso de especialistas— representa la expresión más alta de un cuerpo creencial.

En la actualidad, el acto ritual soporta el mismo proceso de desarticulación consignado para el sistema de representaciones. Si bien tanto su ejecución como la existencia de especialistas forman parte de la fenomenología actual, su campo de acción se centra en dimensiones limitadas, especialmente referidas a prácticas curativas. Por otra parte, la fuerza de la práctica ritual varía enormemente por razones étnicas y geográficas. Igualmente, el proceso de evangelización ha dado origen a un profundo sincretismo, a tiempo que la liturgia católica ha ocupado con gran impulso el lugar reservado a la práctica ritual. En este sentido, la liturgia responde muy bien a las necesidades de un mundo cultural altamente ritualista que, afectado por el desmembramiento ha recogido y se ha identificado con los aspectos formales del catolicismo (Cf. Azócar, 1967: 64).

Al centrarnos en la hipótesis central que sitúa al sistema creencial alterado como eje del mundo simbólico chilote, podemos aprehender desde otra perspectiva el vínculo entre representación y práctica. En efecto, esta última es esencial para la existencia de la creencia y su fragmentación ha repercutido en el plano ritual. Aparecen así lo que podemos denominar "gestos efectivos" como correlatos rituales de la atomización de la creencia. El gesto efectivo consistirá en un comportamiento expresivo, pero que los usuarios consideran eficiente, con claro carácter intencional y que no participa de una serie mayor de acciones. Aparece como una segmentación y adaptación de la experiencia ritual en varios sentidos. En primer lugar es un resabio del ritual porque su manifestación material (comportamientos) equivalen a fragmentos de una serie ordenada de acciones; en segundo lugar, su fuerza de simbolización y condensación queda reducida a pequeños espacios de lo simbólico; por último, la tremenda fuerza social del ritual, identificadora con el grupo y determinante de roles, se restringe.

Con todo, el gesto efectivo mantiene funciones primordiales, tales como su carácter eficaz —lo

que hemos visto como transmutación de lo simbólico en señal física— y su papel de instancia objetivadora de la creencia, reafirmando y otorgándole el poder de lo vivencial y de lo real.

Gestos tales como ponerse la ropa al revés como protección contra los brujos; instalar caparazones de centolla en los pórticos evitando la acción del trauco; o el empleo de elementos sincréticos, tales como escapularios con carbón, ajos, etc.; o actos verbales, como contar los sueños tenidos con el trauco impidiendo así la consumación del daño; o empleando el lenguaje en nuevos niveles ininteligibles a través de “romanceos”, o el empleo de fórmulas conjuradoras, etc., matizan la vida diaria al ser actualizados a medida que las circunstancias de la experiencia lo requieran.

10.- EL PAPEL DE LA CREENCIA

Al concluir esta visión parcial de la fenomenología de la creencia en Chiloé es necesario considerar su funcionalidad en la sociedad isleña. Una revisión adecuada requeriría traer a colación una gran cantidad de información relativa a la historia y sociología del archipiélago. Aún así, una interpretación funcional toparía con grandes escollos, pues las actuales condiciones de cambio cultural imponen dificultades que fácilmente llevarían a conclusiones contradictorias. Nuestra perspectiva es más limitada y sólo pretendemos redondear algunas ideas sobre el tema.

Al observar la posición del sistema creencial en el edificio cultural tenemos una clave para comprender mejor su papel. El mundo creencial participa del universo de las representaciones y sirve de sustento a sus cristalizaciones más plenas, representadas por los sistemas míticos, mágicos y religiosos. En Chiloé es el sistema de creencias fragmentado quien ocupa gran parte de este espacio, pues ha sido y en gran parte continúa siendo el único sistema que en las zonas rurales asume los importantes papeles de dotar de significaciones los ámbitos natural, social y trascendente, influyendo decisivamente en la configuración de las pautas y prácticas sociales. Los grandes marcos del mundo creencial han mantenido su fuerza y han logrado conjugarse con otros sistemas tales como el catolicismo e incluso la educación formal, conservando su importancia simbólica y vivencial.

La plasticidad y capacidad de adaptación de los cuerpos de creencias les han permitido mantener su vigencia a través de un uso altamente funcional en relación a las condiciones ambientales,

económicas y sociales.

El sistema de creencias de Chiloé ha subsistido bajo claras condiciones de aislamiento y marginalidad; bajo un sistema económico de recolección marina y agricultura orientada al autoconsumo; bajo una estructura social basada en los vínculos de parentesco y vecindad. El sistema de creencias se ha articulado a estas condiciones y ha representado un medio simbólico válido y de fuerte arraigo. Su permanencia refleja una estrecha relación con las condiciones de vida imperantes en la zona. Su vigencia y validez dependen fundamentalmente del entorno y del grado en que, a partir de esquemas seculares, sean capaces de interpretar las condiciones reales.

La creencia es inseparable de su contexto. Por tomar un ejemplo, consideremos uno de los conjuntos simbólicos más arraigados: la brujería. Ella tiñe aún con gran fuerza la percepción y la práctica de la vida social, atribuyéndosele una gran cantidad de alteraciones tanto físicas como sociales. De hecho se la vincula a gran parte de los problemas que corroen lo que debería ser la normalidad en cada uno de sus planos. Su vigencia no puede considerarse sin tener en cuenta el medio social que, por tomar algunos rasgos, se ha caracterizado por una heterogeneidad étnica que implica diferencias de costumbre y provoca antagonismos; una sociedad cuyas comunidades tradicionalmente han mantenido poco contacto hacia el exterior y cuyas redes sociales se basan en relaciones cara a cara; una sociedad en la que el principio de reciprocidad ha jugado un importante papel. Es decir, la creencia vista a la luz del gran juego de la vida social, con sus necesidades, tensiones, celos, cooperaciones, vicisitudes y conflictos, con normas y expectativas que tanto se cumplen como se trasgreden. En este contexto, el temor a los brujos traduce la posibilidad de daños al mundo social ideal, percibida como la acción de la antisociedad de los brujos, organizados, desconocidos y poderosos, quienes se sitúan en un esquema mágico y provocan los quiebres e introducen la opacidad en la vida social. Las alteraciones existen en la realidad, provocadas por la práctica y contraviniendo los marcos ideales. Y es esa realidad la que se interpreta a partir de dos idealidades opuestas; en efecto, la acusación sobre brujería enlaza en una red analógica dos realidades (las alteraciones objetivas que sufre la experiencia individual y social, y las no menos objetivas rivalidades) y dos idealidades (el mundo social ideal y el mundo de los brujos en su forma imaginaria). Esta múltiple condensación asegurará a las creencias so-

bre brujería una alta funcionalidad intelectual, emocional y práctica.

Así, examinando las creencias en relación al contexto aparece una clara conjunción entre los rasgos objetivos de la sociedad y los marcos de pensamiento e interpretación. Esta relación es fundamental para cualquier juicio sobre el papel y validez actual del mundo creencial, pues así como hay asociación entre brujería y vida social, la hay también entre los seres míticos y las condiciones ambientales o entre creencias sobre la fertilidad y las condiciones tecnoeconómicas, etc.

Ahora bien, en las circunstancias actuales del archipiélago, y como consecuencia de un proceso con profundas raíces en el tiempo, los complejos lazos que unen el armazón sociocultural sufren el impacto de la modernización. El aislamiento se rompe, pero no necesariamente se termina la marginalidad. La acción apabullante de los medios de comunicación, especialmente la televisión, alteran los marcos de referencia y la visión del mundo, introducen fuertes cambios en la mentalidad, valores y expectativas del habitante insular, cambios que no tienen un correlato similar en las condiciones de vida. Entre las múltiples consecuencias de tal situación se destaca el proceso de desvalorización de

lo tradicional que afecta a la mayoría de las manifestaciones culturales, especialmente en la juventud. Si bien este proceso no es nuevo, en la actualidad muestra una marcada aceleración por los factores antes mencionados.

En este contexto, el sistema creencial, su vigencia, importancia y funcionalidad, sólo puede ser planteado desde una perspectiva global. Su futuro no depende ya de la coherencia interna del sistema o de su mayor o menor transmisión de una a otra generación; depende del entorno, del desarrollo armónico que logre o no alcanzar el archipiélago, de lo adecuado que resulten los nuevos marcos conceptuales que se están introduciendo, de la calidad de las condiciones de vida y del grado de integración o marginalidad que se mantenga con la sociedad nacional.

Dependiendo de la conjugación de tales factores, la creencia tradicional podrá perder terreno y transformarse en un cuerpo estereotipado sin mayor vigencia y sólo con un valor emotivo e identificador, como ya ocurre en amplios sectores; o bien continuar su proceso de alteración y subsistir selectiva y adaptativamente en determinados lugares; o ser simplemente reemplazada por el caudal de manipulación simbólica proveniente del exterior.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AZOCAR, Pedro Rubén (1967). "Chiloé, presencia viva de los seres míticos, su aspecto sociológico en las comunidades isleñas". *Boletín U. de Chile*, N^{os} 74-75-76.
- BELMONT, Nicole (1971). "Las creencias populares como relato mitológico", en LEVI-STRAUSS y otros, *El proceso ideológico*. Buenos Aires: Ed. Tiempo contemporáneo.
- CARDENAS, Renato y Carlos A. Trujillo (1978). *Apuntes para un diccionario de Chiloé*. Castro: Ed. Aumen.
- CARDENAS, T., Antonio (1978). *Usos y costumbres de Chiloé*. Santiago: Ed. Nascimento.
- CONTRERAS, Juan (1971). *La población y la economía de Chiloé durante la colonia*. Universidad de Concepción, Instituto de Historia.
- GARLBULSKY, Edgardo (1972). "Algunas ideas acerca del papel de la Antropología en el proceso de cambio en América Latina". *Revista Rehue* N^o 2. Concepción.
- GODELIER, Maurice (1978). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México, Siglo XXI.
- GOODENOUGH, Ward (1974). "Lenguaje y cultura", en J.S. KAHN (ed) *El concepto de cultura*. Barcelona: Anagrama.
- GRENIER, Philippe. "El desarrollo agropecuario de Chiloé insular en los últimos veinte años". *Cuadernos Geográficos del Sur*. Vol. II, N^{os} 2 y 3, pp. 39-63.
- LEACH, Edmund (1978). *Cultura y comunicación*. Madrid: Siglo XXI.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1968). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1974). "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en MAUSS, Marcel, *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- LISON, Carmelo (1979). *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- QUINTANA, Bernardo (1972). *Chiloé mitológico*. Padre Las Casas: Ed. San Francisco.
- PLATH, Oreste (1976). *Lenguaje de los pájaros de Chile*. Santiago: Nascimento.
- TURNER, Víctor (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- VALLEE, Lionel (1979). *Nuevas perspectivas en el estudio de la representación colectiva*. *Revista Panamericana de Geografía*. Vol. 3, pp. 20-51.