ESTUDIOS FILOLÓGICOS
DOI: 10.4067/s0071-17132026000200171

El *caso* y la *leyenda*. Precisiones teóricas relacionadas con la conceptualización interdisciplinaria de géneros orales que actualizan la realidad mítica en Chiloé

The *Case* and the *Legend*. Theoretical Clarifications Related to the Interdisciplinary Conceptualization of Oral Genres That Bring Mythical Reality to Life in Chiloé

JUAN BAHAMONDE CANTÍN[a]

[a] Universidad del Bío-Bío, Facultad de Educación y Humanidades,
Ex-Académico del Departamento de Estudios Generales, Chile.
jbahamon@ubiobio.cl

Este artículo entrega aportes teóricos relacionados con la conceptualización interdisciplinaria de dos formas genéricas orales: el *caso* y la *leyenda,* utilizadas por los informantes de Chiloé (postura émica) para relatar sus manifestaciones míticas. En la primera parte se alude a las proposiciones conceptuales de diversos estudiosos de las narraciones folklóricas como P. de Carvalho-Neto (1969), A. Jolles (1972), y otros. En la parte central de este estudio se procede, desde una perspectiva interdisciplinaria, al análisis de las estructuras discursivas de estos dos géneros orales, considerando la psicología cognitiva (Manuel de Vega 1994), la semiótica (Umberto Eco 1995), la Ciencia del Texto (Teun van Dijk 1989 y 1992) y la teoría de los géneros del discurso de T. Todorov (1978), complementadas con extractos de recopilaciones de ambos géneros e ilustradas en los Anexos. Finalmente, se establecen algunas diferencias a nivel de elementos estructurales entre las dos superestructuras, centradas en las creencias míticas.

Palabras clave: Chiloé, narraciones míticas, el *caso*, la *leyenda,* estructuras discursivas.

This article provides theoretical contributions related to the interdisciplinary conceptualization of two oral generic forms —*the case* and *the legend*— used by informants from Chiloé (from an emic perspective) to narrate their mythical manifestations. In the first section, the study refers to the conceptual propositions of several scholars of folkloric narratives, such as P. de Carvalho-Neto (1969), A. Jolles (1972), among others. The central section of the study undertakes an interdisciplinary analysis of the discursive structures of these two oral genres, drawing on theoretical perspectives from cognitive psychology (Manuel de Vega 1994), semiotics (Umberto Eco 1995), Text Linguistics (Teun van Dijk 1989, 1992), and T. Todorov's theory of discourse genres (1978). These perspectives are complemented with excerpts from collected examples of both genres, which are presented and illustrated in the appendices. Finally, the study establishes several differences at the level of structural elements between the two superstructures, both centered on mythical beliefs.

Keywords: Chiloé, mythical narratives, the case, the legend, discursive structures.

1. Introducción

En el archipiélago de Chiloé, especialmente en las zonas rurales, aún se conserva un patrimonio creencial interesante, relacionado con el mundo mítico, una "realidad viviente", en palabras de B. Malinowski (1963: 32), que trae voces del pasado, constituyendo una valiosa herencia cultural, que se hace necesario entender a partir de su propia cultura.[1] La vigencia que mantienen estas manifestaciones narrativas, a las que denominaremos relatos míticos, además del valor y el índice de incidencia que tienen en la vida cotidiana de los chilotes, semi integrados a la cultura global chilena, se debe a la *frontera cerrada,* por el asentamiento disperso de su población, una amplia y marcada ruralización y un fuerte mestizaje cultural; rasgos aún apreciables en la actualidad (Urbina 1983: 14).

En el contexto actual se produce una situación de hibridismo cultural (García Canclini 1989), por cuanto entran en juego dos formas de vida muy diferentes. La cultura tradicional chilota, como "territorio fronterizo" (Urbina 1983), y por su aislamiento de muchos años, ha mantenido su forma autóctona; aunque en los últimos cincuenta años la cultura dominante, con más poder y dinero, se ha instalado con mucha fuerza a lo largo y ancho del archipiélago, imponiendo nuevas formas de vida. A fines del siglo XX surgieron algunas voces intelectuales que asumen una perspectiva crítica sobre el nuevo paisaje cultural de Chiloé. En ese contexto es importante mencionar la tesis de Flor M. Antileo (1992), quien se refiere al problema de la "enajenación cultural". También, aunque desde otra perspectiva, se evidencia la preocupación de Sergio Mansilla por el rol de quienes elaboran discursos de identidad en un contexto de producción y consumo neoliberal.[2] "Cultura de Chiloé: tarea y desafíos" (2000: 8), del obispo Juan Luis Ysern de Arce,[3] es un artículo en el que se insiste sobre las tareas y desafíos identitarios del Chiloé contemporáneo.

Pero el Chiloé ancestral, el de los mitos, no ha desaparecido. En este artículo se plantea la hipótesis de que los chilotes, especialmente los más antiguos y residentes en los sectores rurales del archipiélago, al actualizar sus relatos míticos que aún perduran, con el apoyo de la memoria a largo plazo (MLP), centradas en un "evento primordial" (siguiendo

---

[1] Chiloé tiene fama de ser el territorio más "español de Chile" (Trapero y Bahamonde 1998), puesto que se conservan, en este archipiélago, costumbres culturales muy españolas heredadas de los tiempos coloniales. No obstante, en el plano antropológico en este territorio insular se formó una nueva cultura, con identidad propia, amalgama de *chono*, *huilliche* y español cristiano y chileno republicano más tarde. Los conquistadores españoles implantaron su religión (la católica), su lengua (el castellano) y sus formas de vida. Por su parte, la cultura indígena aportó su riqueza léxica, sus comidas típicas, su medicina popular y su mitología.

[2] Ver artículo "Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales" (2006: 9-36).

[3] En ese artículo, don Juan Luis Ysern, exobispo emérito de la Diócesis de San Carlos de Ancud, expresa su franca preocupación por este problema cultural que afecta al espacio chilote. Sin embargo, enfatiza que no existe ninguna investigación "que nos dé a conocer lo que está pasando cualitativa y cuantitativamente en Chiloé en el campo cultural" (2000: 1-21).

de cerca a Carrasco 1989: 42), lo hacen discursivamente a través de dos géneros orales que presentan estructuras discursivas bien definidas: el *caso* y la *leyenda*.

Este estudio está vinculado a la denominada "oralidad primaria".[4] En este sentido, desde una postura *émica* (K. L. Pike 1954),[5] los narradores entrevistados pudieron recordar y reactualizar estos dos tipos de superestructura narrativa (Van Dijk 1989: 142)[6].

En lo que se refiere a los requisitos de los informantes seleccionados vinculados a la cosmovisión mítica chilota, perpetuadoras del pensamiento mítico, como componente de la memoria cultural,[7] se seleccionaron dos tipos de cultores: a) En lo tocante a los *casos míticos* se recurrió a usuarios-informantes de preferencia antiguos, huilliches y mestizos, que nunca han salido de su comunidad y con antecedentes de ser conocedor/a de relatos centrados en vivencias personales asociados al mundo mítico y que aún perviven en el archipiélago. b) Un cultor/a antiguo/a reconocido/a en su sector rural de origen como buen relator/a y, por su experiencia, conocedor/a de las *leyendas de contenido mítico* que han pervivido en el tiempo y alcanzan íntegramente su trama.

La persistencia de las manifestaciones míticas en Chiloé es una realidad que se respalda con una exploración efectuada en enero del año 2025, al entrevistar a informantes antiguos de las localidades de Caulín (Ancud) y Quicaví (Quemchi).[8] Además, en ese mismo contexto, recientemente en los meses de noviembre y diciembre de 2025 se aplicó una encuesta a alumnos de 5° a 8° años básicos, pertenecientes a diez colegios rurales de la

---

[4] Ong (1999: 120) dice: … "llamo 'oralidad primaria' a la oralidad de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión. Es 'primaria' por el contraste con la 'oralidad secundaria' de la actual cultura de alta tecnología, en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio…".

[5] Para Pike (1954) "Cierta costumbre tradicional estaría basada en cómo explican los miembros de esa sociedad tradicional el significado y los motivos de esa costumbre". El autor de este artículo uso este concepto anteriormente en el artículo: "Voces míticas gestadas en la sombra de las minas del carbón…". En *Alpha 37* (2013: 59-78).

[6] Van Dijk (1989: 142-143) las define de la siguiente manera: "Denominaremos superestructuras a las estructuras *globales* que caracterizan el *tipo de texto*. Por tanto, una estructura narrativa es una superestructura, independiente del *contenido* (es decir: de la macroestructura) de la narración, aun cuando veremos que las superestructuras imponen ciertas limitaciones al contenido de un texto. Para decirlo metafóricamente: una superestructura es un tipo de *forma del texto*, cuyo objeto, el tema, es decir, la macroestructura es el *contenido del texto*".

[7] Ver el planteamiento conceptual rescatado de la Tesis Doctoral de H. Carrasco (1989: 24-26) —aunque no en forma textual, ya que el estudio está asociado a los mitos mapuches—, quien destaca la existencia de un cierto tipo, clase o modo específico de percibir, interpretar o fundar la realidad, predominante entre los pueblos arcaicos (en este caso Chiloé). La situación actual del conocimiento permite definir con absoluta precisión las características de esa clase de pensamiento (también denominado conciencia, mente, mentalidad, imaginación, pensar, sentir, sentimiento, concepción mental, percepción, saber, etc.).

[8] En enero de 2025 se hizo una prospección relacionada con la vigencia de los relatos míticos, entrevistando a cultores antiguos de Caulín (Ancud) y Quicaví, quienes actualizaron relatos alusivos al Trauco y a los brujos.

provincia de Chiloé,[9] la que ha permitido ratificar la actual persistencia del mito del Trauco en el archipiélago.

Finalmente, a nivel de competencia socio-cultural del autor de este artículo —requisito necesario tanto en la investigación en terreno como en el análisis de relatos en estudio— se respalda con lo sugerido por G. Álvarez (1996), a través de la experiencia obtenida en indagaciones anteriores, relacionadas con el estudio de otros géneros orales (cuentos, adivinanzas y romances); además de la tesis doctoral elaborada el año 2008, cuyo objetivo central se encauzó en analizar las principales manifestaciones míticas, que se encuentran vigentes en la provincia de Chiloé con el propósito de determinar sus rasgos discursivos, sus mecanismos de actualización cognitiva, sus relaciones entre estas tipologías y sus clasificaciones, desde diferentes disciplinas.[10]

2. Análisis interdisciplinario de las estructuras discursivas: el *caso* y la *leyenda*

2.1. El caso. Referencias discursivas de algunos estudiosos de los relatos folklóricos

Son pocos los estudiosos del *caso*, más bien hay una carencia de estudios relacionados con este género oral; no obstante, destacaremos algunos. Por una parte, el folklorólogo Paulo de Carvalho-Neto (1969) presenta algunas generalidades conceptuales imprecisas y propone una clasificación, distinguiendo: "casos mitológicos, casos mágicos, casos religiosos"; dicho de otro modo, coloca a estos discursos orales en el mismo nivel genérico. A pesar de ello aporta algunas precisiones discursivas asociadas a los relatos "de viva voz", dice: "…está el testimonio personal del narrador, ya porque oyó decir, o porque le pasó a él. Es el relato de 'una experiencia' sucedida con él o con algún conocido" (1969: 50-52).

Por otro lado, André Jolles (1972: 28) considera el *caso* como una *forma simple* y la circunscribe a las *formas literarias*; vale decir, relaciona este género oral, de manera general, con la literatura (por la intervención del lenguaje, como elemento creativo y formativo), y de manera particular, con las situaciones judiciales. Con posterioridad, en 1998, y con mayor precisión conceptual, y en el contexto de los estudios de la cultura oral y mítica de Chiloé, el estudioso Renato Cárdenas Álvarez en el prólogo de *El libro de la mitología* entrega un importante aporte conceptual:

> Empero, el mito en la vida real se expresa en boca de la gente, a través del *caso.* Es un género oral que relata un hecho ocurrido al narrador o a alguien identificable [...] y cuyo motivo principal tiene trazas de ser extraordinario, explicable sólo a través de

[9] Las actividades de recopilación tienen relación con una investigación en proceso, denominada "El Trauco Vive", a cargo del autor de este artículo y de Marcos Urra Salazar.

[10] Ver Bahamonde. J. 2008. *Creencias, casos y leyendas en la cultura contemporánea de Chiloé: análisis semiótico y cognitivo*. Tesis Doctoral. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

> una realidad mágica o mítica. Este relato mítico […] cargado de versiones e inserto en la vida diaria de una comunidad y de la cual es testimonio (1998: 10-11).

Por lo tanto, este es el punto de partida que afianza la hipótesis de este artículo y que más adelante será complementada con los aportes teóricos de otras disciplinas.

2.2. El caso como género oral y sus estructuras discursivas

En sintonía con la propuesta de Renato Cárdenas, en el sentido de que el relato mítico se evidencia oralmente a través del *caso*, se procede a la conceptualización de este género oral desde una perspectiva interdisciplinaria. Pues bien, y en forma breve, se considera que los mecanismos de actualización de la macroestructura semántica, o "tema o asunto del discurso", dependerá, según A. Puente (1998: 349), de los distintos tipos de memoria que distingue la psicología cognitiva: icónica y ecoica. También es relevante considerar el procesamiento cognitivo, dado que este tipo de discurso construye una estructura conceptual mediante el uso de elementos almacenados en la memoria a largo plazo MLP, denominada *memoria semántica conceptual*. Además, Van Dijk (1993: 88-89) distingue a lo menos dos clases de recuperación que intervienen en el procesamiento del discurso: el *recuerdo* y el *reconocimiento.* Durante el *recuerdo*, la tarea del usuario de la lengua es la de recuperar la información de MLP que hace un tiempo atrás le fueron relatadas: "Yo recuerdo que mi papá decía que el Trauco…". En cambio, durante el *reconocimiento*, que es mucho más fácil, la búsqueda se facilita por las pistas semánticas testimoniales y vivenciales: "Yo vi esa luz que recorría el techo de esa casa…".

Los estudios semióticos aportados por Umberto Eco (1995: 35), proporcionan a nivel semántico un gran apoyo en la clasificación y análisis de los discursos míticos. En el capítulo "Límites naturales: inferencia y significación" relacionado con los signos "naturales", distingue dos tipos de signos: 1) fenómenos físicos que proceden de fuente natural y 2) comportamientos humanos emitidos inconscientemente por los emisores. Finalmente, los aportes teóricos de T. Todorov (1978), permiten establecer importantes relaciones entre el discurso mítico y el discurso mágico, cuyo proceso se circunscribe a la denominada "magia curativa".

Se ilustran, de acuerdo al corpus de relatos míticos recopilados, seis estructuras discursivas representativas de este género oral. Estas proposiciones teóricas del *caso* son complementadas con extractos de recopilaciones efectuadas por el autor de este artículo en investigaciones anteriores, e ilustradas en el Anexo N° 1. Al mismo tiempo, estos textos transcritos permiten determinar en forma sintética la descripción de la representación sensorial y el sentido que adquieren estas representaciones mnemotécnicas, de acuerdo con lo expresado por los propios informantes.

a) Primera estructura discursiva de *caso*, asociada a un caso de "Aumen", actualizada a través de la memoria sensorial ecoica

El relato oral se origina mediante un "evento primordial", producido por un fenómeno físico que procede de fuente natural generado en el extratexto. La informante actualiza el *caso* a través de la memoria sensorial ecoica (ver texto transcrito en Anexo 1, caso N° 1). De otro modo, cuando esta creencia se activa como narración oral, tiene la virtualidad, mediante el acto de la enunciación de transformarse en un relato (texto narrativo),[11] constituyéndose por su contenido (macroestructura) en una versión de *caso mítico* de "aumen"[12]. En el desarrollo del relato, la informante relata la reacción ante ese evento, esto es, la persona no debe contestar si lo llaman por su nombre en un lugar deshabitado (proceso ritual). Por lo tanto, el "aumen" vendría a ser como un aviso (una señal), actualizado y codificado (en el sentido de que es comprendido) mediante la memoria ecoica, de que algo trágico va a suceder.

b) Segunda estructura discursiva de *caso,* vinculada con el "Trauco" y actualizada a través de la memoria icónica

La estructura de este relato oral es la siguiente: se origina mediante un evento externo producido por un signo natural (fenómeno físico con características definidas, alusivo a la "fuerza mítica" de los excrementos del Trauco), generado en el extratexto, y que la informante no vidente, en compañía de su hermana, rememora a través de la memoria sensorial icónica, relacionada con la representación visual y espacial (ver texto transcrito en Anexo 1, caso N° 2). Tiene la virtualidad, mediante el acto de la enunciación de transformarse en relato (texto narrativo), constituyéndose por su asunto o contenido (macroestructura) en una versión considerada genéricamente como *caso mítico* (superestructura). No obstante, en el desarrollo del relato alusivo al ente mítico, la informante explica la acción inmediata que sugirió para evitar el maleficio, esto es, seguir el proceso ritual de quemar los excrementos del Trauco.

c) Tercera estructura discursiva de *caso* testimonial, ligada a acciones de la Trauca

En este relato mítico el informante de Huillinco recurre a la memoria a largo plazo (MLP) y a la memoria declarativa consciente, para actualizar mediante el acto de la enunciación un relato centrado en un evento de contenido mítico de carácter

[11] "Este acto se debe al locutor [o informante, en este caso] que moviliza la lengua por su cuenta, la relación entre el locutor y la lengua determina los caracteres lingüísticos de la enunciación" (E. Benveniste 1997: 83).

[12] La informante de Huillinco complementó con más información la manifestación mítica: "Otra historia que tenía mi mamá de estah cosas insólitas es, por ejemplo, si usted anda en el campo, en su casa o en cualquier lugar y cualquier persona lo llama, usted no tiene que contestar".

testimonial (macroestructura), haciendo uso del *reconocimiento* (procesamiento cognitivo), constituyéndose la versión relatada genéricamente en un *caso mítico testimonial* alusivo a la Trauca (superestructura). El informante relata un suceso que le ha llamado mucho la atención, ya que fue testigo de esta situación y la relata como verdadera (ver en Anexo 1, caso N° 3). Los conocimientos culturales (pensamiento mítico) le permiten a don Modesto Mansilla asociar los sueños lascivos que experimenta con acciones o persecuciones maléficas de un ente mítico: la Trauca (al parecer estamos frente a una variante del relato tradicional centrado en las fechorías del ente mítico masculino).[13] Por otra parte, es importante destacar la forma ritual que implica acciones verbales y no verbales inmediatas, que aprendió el informante de sus antepasados para alejar la presencia del personaje mítico ("guasquiar la bastilla del pantalón e injuriar").

d) Cuarta estructura discursiva de *caso* corresponde a una narración de carácter episódica asociada a acciones de brujo

El *caso mítico* se actualiza a través de la memoria episódica, que "almacena y recupera eventos organizados en pautas espaciales y temporales" (Manuel de Vega 1994: 199-200). En otras palabras, la memoria episódica es un conocimiento de carácter autobiográfico donde el conjunto de acciones acontecidas y las coordenadas de tiempo y lugar son importantes en la historia mítica (ver en el Anexo 1, caso N° 4). La narración corresponde a un caso de brujo convertido en perro, acontecido años atrás, el día de San Judas Tadeo.[14] La informante de Rilán recuerda ese suceso testimonial, junto a su hermana Candelaria del Carmen. El relato mítico describe la acción ritual a la que recurre el joven, aprendido de sus antepasados, para liberarse del maleficio (pensamiento mítico), debe lavarse el rostro con sus orines para recuperar la sensatez.

e) Quinta estructura discursiva de *caso*, concerniente al Chivato o Imbunche, cuyo evento ha acontecido hace muchos años atrás y ha sido actualizada a través del recuerdo

La narración corresponde a doña María Marta Oyarzo, informante no vidente de Rilán, quien lo escuchó de su madre hace muchísimos años atrás (pensamiento mítico) y le llamó mucho la atención (ver en Anexo 1, caso N° 5). En esta situación**,** la usuaria-informante actualiza a través de la memoria sensorial ecoica (balidos del Chivato o Imbunche —o Invunche—), un suceso que escuchó en el seno familiar hace muchísimos años

[13] Francisco Cavada (1914: 104) manifiesta al respecto: "El Thrauco anuncia una visita a una casa enviando sueños lúbricos a las personas del sexo opuesto, y transformándose en un joven de buena presencia…". Por lo tanto, este relato corresponde a una variante del texto mítico tradicional.

[14] Por otra parte, podemos manifestar que a nivel de transformación de brujo en perro hay coincidencia entre los relatos de fines del siglo XIX y los recopilados en la actualidad; así del estudio de Darío Cavada (1896: 65-66) se rescata: "… A diferencia de las mujeres brujas, que pueden convertirse en pájaros, los brujos sólo pueden transformarse en perros negros o en gatos".

(patrimonio cultural, legado de sus antepasados). En consecuencia, siguiendo el orden de los sucesos, y mediante el acto de la enunciación, rememora la versión de un relato (procesamiento cognitivo), centrado en un evento de asunto mítico (macroestructura), constituyéndose genéricamente en un *caso mítico* (superestructura). No obstante, finaliza el relato con una acción inmediata, proceder a un comportamiento humano emitido conscientemente (bajar la cortina y evitar el contacto visual), para que la joven participante del suceso testimonial no sea víctima de un maleficio del ente mítico.

f) Sexta estructura discursiva de *caso,* con apoyo de la memoria declarativa y procedimental, centrada en las acciones del "Trauco", que sigue los pasos de la magia curativa

Es importante determinar, previamente, las diferencias entre la memoria declarativa y la memoria procedimental. El conocimiento declarativo además de expresarse con palabras es asequible de forma consciente. En cambio el conocimiento procedimental una vez consolidado es automático (Manuel de Vega 1994: 199-200); he aquí un ejemplo relacionado con una creencia popular: "Si se da vuelta una copa de vino en la mesa, es señal de alegría y hay que persignarse con el líquido derramado" (R. Cárdenas y C. Hall 1985: 28).

Siguiendo la norma conceptual, la señora Ida Maldonado, informante de Caulín, recurre a la memoria a largo plazo (MLP) y memoria declarativa consciente, para actualizar mediante el acto de la enunciación un relato centrado en un evento de contenido mítico (macroestructura), constituyéndose la versión relatada genéricamente en un *caso mítico testimonial* alusivo al Trauco (ver en Anexo 1, caso N° 6). Los conocimientos culturales (pensamiento mítico) le permiten a doña Ida, en su condición de víctima y cuando era adolescente, atribuir estas acciones maléficas al Trauco. Con todo, su madre siguió los procedimientos rituales para alejar al ente mítico haciendo uso de la memoria declarativa.[15]

En consecuencia, la macroestructura del relato permite seguir los tres pasos empleados por la magia curativa, propuestos por Todorov (1978: 10):

i) El mago o aquel que actúa: Mi mamá habló con una machi; en este caso corresponde a una acción consciente para evitar maleficios. La machi sugirió "que era muy g(b)üeno ir a la playa y g(b)uscar g(h)uiroh o sargazoh".

ii) El objeto de la magia o aquello sobre lo cual actúa: el Trauco llegaba de hombre y yo lo soñaba que se enamoraba conmigo.

iii) El destinatario o aquel a favor de quien actúa: doña Ida Maldonado, informante de Pugueñún, cuando era adolescente.

[15] En una publicación anterior del autor de este artículo se describen seis procedimientos rituales distintos para ahuyentar al Trauco, mediante el uso de la memoria declarativa, donde se advierte que "no sólo se consideran expresiones verbales, sino que también se incluyen formas o acciones conscientes, transmitidas de generación en generación, con el propósito de producir el alejamiento definitivo del ente mítico" (Véase J. Bahamonde 2010: 61-74).

Finalmente, el análisis estructural de esta narración demuestra que en Chiloé existen *casos míticos* que siguen los pasos de la magia curativa que propone T. Todorov (1996: 299), permitiendo hacer un paralelismo entre el discurso mágico y el mítico.

2.3. La leyenda: referencias discursivas de algunos estudiosos de los relatos folklóricos

Son muchos los estudiosos de la leyenda, pero algunos, como el investigador francés, Roger Pinon, solo relaciona la situación temporo-espacial con la leyenda, mientras que al mito lo sitúa en un tiempo remoto., dice: "…la leyenda íntimamente ligada a una época y a un lugar […] el mito sitúa los hechos en el más allá o en los orígenes de un pueblo" (Pinon 1965: 11).

Por su parte, la investigadora argentina Susana Chertudi, se circunscribe a una clasificación internacional propuesta por expertos; no obstante, de las cuatro clases que distingue, considera en tercer lugar: "seres y fuerzas naturales / leyendas míticas" y, en cuarto lugar: "leyendas religiosas / mitos de dioses y héroes". Lo cuestionable es que suelen presentarse situaciones fronterizas entre leyenda y mito.

A nivel de elementos discursivo, investigadores de la Universidad de la Frontera que estudian los relatos orales de Nahuelbuta presentan un concepto más renovado de este género folklórico transmitido oralmente:

> …relatos acerca de determinados sucesos locales o regionales que despiertan la atención a los lugareños por su carácter extraño o insólito y que éstos explican sólo por la intervención de algún agente sobrenatural. Las leyendas cuentan sucesos que tienen una base real o supuesta, pero que, al transmitirse mediante la oralidad, han recibido la impronta de las creencias populares (Contreras y Bernales 2007: 25-27).

Como se ve, los folklorólogos y estudiosos no relacionan esta superestructura con el mito. Nuestro estudio evidencia que, en base a las representativas narraciones orales encontrados en el área de estudio, podemos definirlas como *leyendas de contenido mítico*, de acuerdo con la hipótesis de este trabajo.

2.4. Los elementos discursivos relevantes en la leyenda de contenido mítico en su condición de textos narrativos locales

En concordancia con lo que plantean Contreras y Bernales, podemos manifestar que la *leyenda* como género oral relata sucesos locales y regionales perpetuados entre los integrantes de una comunidad folklórica, donde la creencia mítica se mantiene vigente. En cuanto al espacio geográfico del archipiélago chilote, las versiones de cada *leyenda*, las *de contenido mítico* (éstas con un fuerte predominio en el archipiélago), las *animísticas*, las de *héroes legendarios*, etc., están circunscritas a diferentes sectores rurales.

Ahora bien, es relevante destacar la leyenda mítica de "La Huenchula" o "La Huenchula y el Millalobo", por ser representativa de un sector amplio y geográficamente bien delimitado, Huillinco y Cucao (comuna de Chonchi). El relato de gestación grupal, muy antiguo, vive en variantes desde hace muchos años, y es recordado actualmente por informantes de diferentes generaciones, por ser de trascendencia en su comunidad folklórica, transmitido de una generación a otra. Hemos seleccionado la versión recopilada más completa, narrada por la señora María Cleofa González Güelet, reconocida cultora en su comunidad, recopilada el año 2007 (ver texto transcrito en Anexo N° 2).[16] La narración se produce en un acto de enunciación de un suceso muy antiguo pero coherente, que la informante escuchó repetidas veces de sus antepasados, y lo actualiza a través del *recuerdo*, con claro predominio de la memoria ecoica y serial. A nivel simbólico, la narradora da cuenta que su madre asociaba las acciones de connotación mítica de la Huenchula, joven protagonista, con el pronóstico del tiempo de esta zona costera y los períodos de abundancia y escasez de los productos marinos, como espacio privilegiado para los lugareños; de este modo las generaciones antiguas transmitieron a sus descendientes la fuerza ancestral del mito.

2.5. Los aportes de Van Dijk permiten definir la leyenda de contenido mítico en su condición de textos narrativos orales con categorías narrativas

La *leyenda de contenido mítico* como género oral presenta un proceso narrativo, que analizamos en el contexto de la teoría de Van Dijk (1989: 153-155). Dice el estudioso: "Sin duda alguna, estos textos narrativos son 'formas básicas' globales muy importantes en la comunicación textual". Estas estructuras narrativas —manifiesta el estudioso— encuentran una base primaria (oral) en la conversación. "Después de estas narraciones 'naturales' aparecen en segundo lugar los textos narrativos que apuntan a otro tipo de contexto, como los chistes, los cuentos populares, etc. en tercer lugar, las narraciones a menudo mucho más complejas que circunscribimos con el concepto de 'literatura': cuentos, novelas, etc.".

En concordancia con la teoría propuesta por Van Dijk, la estructura narrativa en base a categorías será aplicada a la leyenda "Historia de Piuche", en cuya narración se encuentra subyacente el contenido mítico alusivo al Caleuche. Se trata —para los efectos del análisis— de una versión relatada con orden cronológico y coherencia por el informante Armando Bahamonde y recordada por los habitantes más antiguos de San Juan, Calen y Dallico, comuna de Dalcahue. La narración oral parte de una complicación, pero se constituye de varios episodios, ficticios y polisémicos, que se van agregando a lo largo del tiempo, constituyendo una trama. Además, como la leyenda permanece en la oralidad, es

[16] En relación con el Millalobo como personaje mítico —y a modo de complementación del relato del Anexo N° 2—, presentamos en forma resumida la versión de esta leyenda compilada a comienzos del siglo XX por Francisco J. Cavada (1914: 90): "En cierta ocasión, una joven mandada por su padre a buscar agua no muy lejos de la casa, rehusó obedecer diciendo que el día anterior se le había aparecido el Millalobo, o sea, el "lobo de oro". Los padres, sin dar crédito a las palabras de la muchacha, la obligaron a ir y aún la amenazaron…". Actualmente esta leyenda persiste en Cucao y Huillinco como la "Leyenda de la Huenchula".

posible encontrar varias tramas o versiones de una misma leyenda, como sucede con las distintas versiones de la "Historia de Piuche".

A nivel de informantes, esta historia es recordada íntegramente por Luis Armando Bahamonde Vera y, posteriormente, complementada por doña María Inés Sotomayor, (informante de avanzada edad), ambos narradores son oriundos de San Juan. El texto presenta huellas de verdad (o hechos reales), debido a que la historia aconteció el año 1890 y el niño protagonista de la historia apodado "Piuche", se llamaba Pedro Huichacán, nacido en el sector de Chiquempuye, lugar cercano a San Juan, hijo de crianza de don Elías Navarro y doña Mariquita. Este niño, junto con otros vecinos de San Juan, viajó en una lanchita a Ancud; no obstante, la embarcación fue encontrada cerca del golfo de Ancud sin ninguno de sus pasajeros a bordo, los que fueron declarados náufragos. Pero también en el relato se evidencian elementos ficticios; es así como este personaje regresó al pueblo curiosamente 50 años después. En cuanto a sus características físicas, vestía de negro, su mano era sumamente fría, conocía a todas las personas que le saludaban e incluso a los niños, pero después de un tiempo desapareció en forma misteriosa. En cuanto a la evaluación, el narrador de la versión de la leyenda se abstiene de opinar y su reacción mental sólo la centra a nivel de valoración de un suceso curioso, con elementos míticos relacionados con el Caleuche.

Además, el trabajo de campo revela que los narradores de leyendas por lo general se abstienen de la evaluación como categoría narrativa. No obstante, prevalece más en el *caso mítico*, puesto que es una categoría generada en el extratexto, fuera de la trama, y tiene relación con el comentario personal del informante, alusivo a la creencia mítica, como una forma de cerrar el proceso narrativo.

Finalmente, a partir de los ejemplos de la superestructura analizada, que presenta una estructura narrativa correspondiente a la *leyenda*, hemos podido ver que este orden semántico y pragmático puede llegar a ser más o menos convencional y que puede fijarse como un esquema cuasi-sintáctico.

3. Diferencias a nivel de elementos discursivos entre ambas superestructuras

El apartado anterior nos obliga a establecer diferencias a nivel de elementos estructurales entre estas dos superestructuras o géneros orales, utilizadas por los narradores de Chiloé para actualizar sus relatos orales centrados en las creencias míticas. Estas distinciones se efectuarán a nivel de cinco elementos discursivos seleccionados, que predominan en estas manifestaciones orales:

a) La forma de actualización como discurso (procesamiento cognitivo) y la influencia de la comunidad en el cultor o informante

En el *caso* la forma de actualización por parte del sujeto-informante es mediante un acto de enunciación. Por ser vivencial, el relato está centrado en un evento testimonial

de contenido mítico, generado en el extratexto, que el informante actualiza a través del *reconocimiento* (ejemplo: Yo recuerdo que esa noche vi una luz grande…). Pero también el relato puede estar centrado en un evento de contenido mítico, generado en el extratexto que le aconteció a un antepasado o familiar del informante, quien lo actualiza mediante el *recuerdo* (ejemplo: Mi papá me contaba que hace años atrás…). Por otra parte, el *caso* es una versión de gestación personal momentánea y se agota en el proceso de enunciación. En cambio, en la *leyenda* la forma de actualización es sólo por medio del recuerdo. Se produce mediante un acto de enunciación de una historia que el cultor escuchó de sus antepasados; por lo tanto, en este género oral hay ausencia de relatos testimoniales. La narración oral está centrada en una historia legendaria lejana, de trascendencia en la comunidad folklórica, con huellas de verdad y ficción. Cada miembro activo de la comunidad es conocedor general o parcial de esa trama. En otras palabras, como estos relatos orales son de gestación grupal, transmitidos de generación en generación, viven en variantes.

b) Tipo de memoria sensorial que predomina

En el *caso* predomina la memoria ecoica (lo escuchado de familiares y antepasados) e icónica (lo visto como testimonio). También se evidencia la memoria episódica, de carácter autobiográfica y personal, la memoria declarativa consciente, que se manifiesta con palabras y almacena información y conocimientos relacionados con saber "qué es un objeto". Al mismo tiempo, se manifiesta la memoria denominada procedimental, que almacena los conocimientos y las acciones relacionadas con el "cómo hacer algo". Por el contrario, en la *leyenda* predomina la memoria ecoica (lo escuchado de los antepasados) y la memoria serial, por ser un relato ordenado cronológicamente, que sigue una secuencia lógica y coherente.

c) La temporalidad

En relación con el *caso*, el evento o el suceso le ocurrió al cultor encuestado (relato testimonial que rememora a través del *reconocimiento*) o a un familiar o conocido de éste (relato actualizado a través del recuerdo) en un tiempo no muy lejano, por este motivo puede ser rememorado. En cuanto a la *leyenda*, el suceso aconteció, en un pasado remoto, en la comunidad donde vive el narrador-informante. En ese contexto, actualizamos la afirmación de M. Eliade (1983: 63-64), quien manifiesta: "el Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente".

d) Las categorías narrativas y la reacción del usuario-informante de acuerdo al evento

Las categorías de las superestructuras narrativas (complicación, resolución, suceso, marco, episodio y trama) se evidencian de mejor manera en la *leyenda* por ser un tipo de textualidad con una macroestructura definida. No obstante, la categoría evaluación, que

se encuentra prácticamente ausente de la leyenda, prevalece más en el *caso mítico*, puesto que es una categoría generada en el extratexto, o fuera de la trama, y tiene relación con la reacción natural expresada por el narrador frente al contenido expuesto. Generalmente, una vez finalizado el relato el informante menciona la creencia mítica, a manera de comentario, para cerrar el proceso narrativo, ejemplo: "tendría que haber sido un brujo, digo yo".

e) Presencia del discurso mágico en el discurso mítico

La estructura discursiva del *caso* se circunscribe a los tres pasos empleados por la magia curativa, que propone Todorov: i) El mago o aquel que actúa. ii) El objeto de la magia o aquello sobre lo cual actúa. iii) El destinatario o aquel a favor de quien actúa. Por su parte, la *leyenda* presenta una macroestructura cronológicamente bien ordenada y no se rige por los pasos y acciones de la magia curativa.

4. Conclusiones

1) En el desarrollo de este artículo hemos podido comprobar la hipótesis central, pues, efectivamente el usuario informante recurre discursivamente a dos tipos de géneros orales, para evidenciar sus manifestaciones míticas: el *caso* y la *leyenda*. Es el *caso* la superestructura más utilizada, como expresión narrativa y está asociada a la persistencia de algunos mitos en el archipiélago (tema ligado a otra investigación).

2) En segundo lugar, la *creencia mítica*, generada en el extratexto, se convierte en una versión oral como un *caso mítico*, que se gesta y se construye como se aseveró más arriba, y siguiendo a B. Malinowski, como una "realidad viviente". En cambio, este proceso de relaciones que se genera en el extratexto no se percibe en la *leyenda,* por cuanto estamos en presencia de un tipo de discurso oral que presenta una estructura narrativa con una macroestructura definida (tema o asunto), conocida y perpetuada, de generación en generación, por los integrantes de la comunidad folklórica.

3) Los planteamientos interdisciplinarios de este artículo, con el apoyo de las teorías cognitivas, semióticas, pragmáticas, etc. permiten definir a nivel discursivo estas dos superestructuras en estudio. Además, por su proceso de actualización y al considerar sus elementos estructurales estamos —siguiendo la teoría bajtiniana— frente a dos géneros orales primarios, pero discursivamente complejos.[17]

4) La estructura discursiva de la magia curativa sólo de evidencia en algunos relatos circunscritos al género *caso*, donde es posible establecer un paralelismo entre el discurso mágico y el mítico.

[17] Bajtín (1982) los distingue como géneros discursivos primarios (simples) y los diferencia de los géneros discursivos secundarios (complejos). En el proceso de su formación, estos últimos absorben y reelaboran diversos géneros primarios.

5) En Chiloé proliferan las *leyendas de contenido mítico* por sobre otras, como las *animísticas* y las de *héroes villanos* (como la "Historia del pirata Ñancúpel", rememorada aún en Quellón y Melinka). Además, las leyendas vigentes están bien circunscritas geográficamente a determinados sectores del archipiélago insular.

6) Finalmente, nos atrevemos manifestar que estos géneros orales no han encontrado una ubicación precisa en el canon tradicional de la literatura, ni tampoco en otros cánones textuales. Son textos fronterizos ubicados más específicamente en el folklore, fuera de los límites de lo literario, lo que produce confusión.

Obras citadas

Álvarez, Gerardo. 1996. *Textos y discursos*. *Introducción a la lingüística del texto*. Concepción: Universidad de Concepción.

Antileo, Flor M. 1992. *Aspectos de la interculturalidad mítico-religiosa en Chiloé*. Tesis. Temuco: Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera.

Bahamonde Juan. 1990. *Las adivinanzas de Chiloé (teoría y clasificación).* Santiago: Ediciones Unicornio.

Bahamonde, Juan y Marcos Urra. 1996. "Relatos míticos de Chiloé: Una visión actualizada". *Estudios de Literatura Chilena Contemporánea*, *Actas SOCHEL*: 345-361. Osorno: Editorial Universidad de los Lagos.

Bahamonde Juan. 2008. *Creencias, casos y leyendas en la cultura contemporánea de Chiloé.* Tesis Doctoral. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

_____. 2010. "Presencia intercultural en las manifestaciones míticas de Chiloé contemporáneo". *Contextos: Estudios De Humanidades Y Ciencias Sociales*, 23: 61–74. https://revistas.umce.cl/index.php/contextos/article/view/387

_____. 2013. "Voces míticas gestadas en la sombra de las minas del carbón: un enfoque semiótico". *ALPHA. Revista De Artes, Letras Y Filosofía*, 2.37: 59-78. https://revistas.ulagos.cl/index.php/alpha/article/view/1710

Bajtín, I. M. 1982. *Estética de la creación verbal.* México: Siglo Veintiuno.

Benveniste, Emil. 1997. *Problemas de Lingüística General II*. España: Siglo Veintiuno Editores.

Bogatyrev, Petr y Roman Jakobson. 1973. "El folklore como forma específica de creación", *Ensayos de poética*: 7-22. México, Fondo de Cultura Económica.

Cárdenas, Renato. 1998. *El libro de la mitología*. Punta Arenas: Editorial ATELI y Cía. Ltda.

Carrasco, Hugo. 1989. *El sistema funcional de los mitos mapuches*. Tesis Doctoral. Santiago: Universidad de Chile. Inédita.

Carvalho-Neto, Paulo de. 1969. *Historia del folklore iberoamericano*. Santiago: Editorial Universitaria, S. A.

Cavada, Francisco. 1914. *Chiloé y los chilotes*. Santiago: Imprenta Universitaria.

Cavada, Darío. 1896. *Chiloé por N.N.N*. Ancud: Imprenta y Encuadernación de "El Austral".

Chertudi, Susana. 1991. "La leyenda folklórica en la argentina", en Redfield, Foster, Chertudi y otros. *Introducción al folklore*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Contreras, Constantino y Mario Bernales. 2007. *Oralidad y cultura tradicional (Nahuelbuta, Chile).* Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

De Vega, Manuel. 1998. *Introducción a la psicología cognitiva.* Madrid: Alianza Editorial.

Eco, Umberto.1995. *Tratado se semiótica general.* Barcelona: Editorial Lumen.

García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad.* México: Grijalbo.

Haverbeck, Erwin. 1989. *Relatos Orales de Chiloé*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Jolles, André. 1972. *Las formas simples.* Santiago: Editorial Universitaria.

Malinowski, Bronislaw. 1963. "El mito en la psicología primitiva", en *Estudio de la psicología primitiva*. Buenos Aires: Editorial Paidos, 3ª edición.

Mansilla, Sergio. 2006. "Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales". *ALPHA 23:* 9-36, Osorno, Universidad de los Lagos.

Ong Walter J. 1999. *Oralidad y Escritura. Tecnología de la palabra.* México: Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión.

Pike, Kenneth. 1954. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior,* Vol 1. Glendale, C A: Summer Institute of Linguistics.

Pinon, Roger. 1965. *El cuento folklórico (como tema de estudio).* Buenos Aires: EUDEBA.

Puente Ferreras, Aníbal. 1998. *Cognición y aprendizaje*. *Fundamentos psicológicos*. Madrid: Ediciones Pirámide, S.A.

Scandell Vidal, M. Victoria. 2003. *Introducción a la pragmática.* Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 3ª reimpresión.

Trapero, Maximiliano y Bahamonde, Juan. 1998. *Romancero General de Chiloé*. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana.

Todorov, Tzvetan. 1978. *Los géneros del discurso*. Venezuela: Monte Ávila Editores, Latinoamérica.

Urbina Burgos, Rodolfo. 1983. *La periferia meridional indiana. Chiloé en el Siglo XVIII*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Van Dijk, Teun. 1980. *Estructuras y funciones del discurso.* México: Siglo Veintiuno Editores.

_____. 1989. *La ciencia del texto.* México: Paidós.

Vicuña Cifuentes, Julio. 1947. *Mitos y Supersticiones*. Santiago: Nascimento, 3era edición.

Ysern de Arce, Juan Luis. 2000. "Cultura de Chiloé: tareas y desafíos". *Actas* del *V Coloquio Latinoamericano de Humanidades: Identidad, Región y Cultura*: 1-21. Chillán: Universidad del Bío-Bío, Depto. de Artes y Letras.

ANEXOS
RELATOS TRANSCRITOS Y REPRESENTATIVOS DE CHILOÉ QUE INCLUYE AMBOS GÉNEROS ORALES

A continuación se presenta como contribución a los aportes conceptuales, un corpus de seis *casos* (*chascos* o *historias*, así lo denominan los informantes), y una *leyenda* representativa de un sector con identidad mítica y tradición oral: Huillino y Cucao. El material se recopiló mediante la entrevista semiformal. Respecto a la transcripción o fijación de los relatos, se ha seguido de cerca la concienzuda "Tabla de transliteración", elaborada para la transcripción de los relatos chilotes, recopilados en el Proyecto de Investigación, código S-82-8,[18] que recoge las tendencias más generales del castellano informal. La aplicación de esta modalidad en el discurso interactivo se aprecia perfectamente en la transcripción de los textos presentados, en donde se distingue con una **E** al encuestador y con una **I** al informante entrevistado.

ANEXO N° 1: *EL CASO*

Caso N°1: "Aumen", narrado por doña María Cleofa González Güelet, informante de Huillinco, comuna de Chonchi (el 29 de enero de 2007). Recopilador: Juan Bahamonde. Se deja constancia de que la narradora relató primeramente un extenso *caso* de "Aumen", cuyo suceso testimonial fue percibido, de regreso de un paseo, por las personas que navegaban en una embarcación por el lago Huillinco,

> E: ¿Esa es otra forma de "aumen"?
> I: Sí, esa es otra forma de "aumen". [La informante narra ahora otro *caso*]
> Mi tío vivía en el campo y venía con mi mamá caminando por la playa. Y dice mi mamá que lo llamaron. Él se llamaba Pedro. Le gritaron fuerte su nombre:
> –¡Pedro!
> Y él venía con ella y contestó:
> –¡Bah!, y quién me está llamando.
> Se murió quema(d)o ese hombre, en su casa, un año despuéh. A un año que usted contesta, la persona se muere.

Caso N° 2: Excrementos del Trauco, relato de doña María Marta Oyarzo, informante de Rilán, mediante memoria icónica el 31 de enero de 2007. Recopilador: Juan Bahamonde Cantín.

> E: Cuénteme, doña María Marta. Usted en una oportunidad me contó que vio los excrementos del Trauco.

[18] Ver al respecto el libro *Relatos orales de Chiloé* (1989), de E. Haverbeck, investigador principal, y diez investigadores de la UACh, Editorial Andrés Bello (el autor de este artículo formó parte del equipo).

I: Nosotros fuimos a comprar carne y, de repente, la meca estaba sobre el mostrador. Y dijo [el carnicero]:
–¿Y esto qué será, si yo dejé la puerta cerrada?
–Y yo le dije pa(ra) que entre el Trauco a su casa, para qué quiere tener la puerta abierta. Y de ahí, yo no sé qué destino le darían. Yo le dije quémenlo.
E: ¿A qué hora más o menos fue eso?
I: Eso fue en la mañana.
E: ¿Es decir que el Trauco dejó su suciedad en la noche?
I: Debe haber sido en la noche, porque él no había abierto todavía [su carnicería]. Entonceh, cuando abrió la puerta, se asustó y dijo:
–¿Y esto?
Se parecía una yema de g(h)üevo.
E: ¿La meca del Trauco?
I: Si poh, una yema de huevo. No ve que es amarillita. Entonces dijo [Carmelo]:
– ¿y esto?
Y nosotras le dijimos:
–Eso es el Trauco. Siempre se mete por lah casah, o por el monte, igual se ve.
Y dijo [Carmelo]:
–¿Y este desgracia(d)o qué vino hacer? ¿O será un brujo?
–¿Qué brujo? -le dijimos-, si estas cuestioneh son del Trauco.
Y dijo:
–¿Qué le hago?
–No sé, si lo puedeh quemar, ¡quémalo!
E: ¿Y eso hay que hacer?
I: ¡Claro!, si eso se quema.

Caso N ° 3: La Trauca lo perseguía. Rememoración testimonial de don Modesto Mansilla de Huillinco, comuna de Chonchi (29 de enero de 2007). Recopilador: Juan Bahamonde.

E: Cuénteme eso de la Trauca, que lo perseguía. [Otras personas del equipo, se integran a la entrevista]
I: Como le conversaba aquí, en denante, yo a la fecha me g(v)oy solo a trabajar treh, cuatro díah en el monte. Porque siempre me gusta salir a maderear, con bueyeh. A tirar trozoh pa(ra) los aserade roh. Tengo 70 añoh, pero lo hago, todavía.
Pero yo andando treh díah en el monte, en la noche ya empiezo a soñar puroh desbarajusteh y disparateh con el asunto de lah mujereh y cosah. Y como le decía, ya estoy besando una mujer. Y ya de repente, ya aparece alguien, ya quedo hasta ahí, y to(d)o el pololeo se va. Entonceh, yo le contaba a mi ag(b)uelita, cuando era muchacho. Porque de muchacho me jodió mucho el asunto, ése. Me ha jodi(d)o hasta el día de hoy.
E: ¿Y cómo lo injuria? ¡A ver!

I: Cuando uno se acuesta, en la noche, se saca la ropa y toma el pantalón de aquí [señala la bastilla], de lah doh piernah y guasquiar to(d)a la cama. Injuria(r)lo, bien feo.
E: ¿Y chicoteando, ya desaparece la Trauca?
I: ¡Claro! Cuando lo chicoteo, ya no g(v)uelve por un g(b)uen tiempo.

Caso N° 4: Caso de *brujo* narrado por doña María Marta Oyarzo, 87 años, informante de Rilán (entrevistada el 31 de enero de 2007). Recopilador: Juan Bahamonde Cantín.

I: Un joven salió de nuestra casa un día de San Judas Tadeo, 28 de octubre. Era ahijado de mi hermana. Entonceh, llegó a la casa a pedir una horqueta, para que al otro día saque abono para sembrar. Entonceh, nosotrah le dijimoh:
–¡Deja cena(d)o! ¿Qué apuro tieneh?
Aceptó, dejó cena(d)o y eran las dieh de la noche cuando salió de la casa.
Eran la una de la mañana y sentí yo una conversación, y tuve susto. Entonceh, yo desperté a mi hermana y le dije:
–¿Qué será esa conversación?
Y el perro ladraba y él le conversaba al perro, pa(ra) que no lo muerda. Entonceh, mi hermana se levantó, prendió luceh y era el joven que había salido antes de la casa. Llegó con la ropa to(d)a despedaza(d)a y contó que apenas salió encontró a un perro riéndose a muelah pela(d)ah. Cuando encontró al perro, dice que lo amenazó con la horqueta que llevaba. Desde ese momento sus ojos se nublaron… y se perdió totalmente. Mire, desde lah dieh de la noche hasta la una de la mañana.
E: ¿Anduvo perdido?
I: Dice que to(d)a su ropa se despedazó en unoh alambreh. Dice que iba al tranquero de una casa cerrada que había abajo y volvía al tranquero nuestro y no conocía el camino. ¡Se perdió! Así que dice que despuéh tuvo recuerdo que había oído anteh de suh familiareh de eso que usted hace pichí y con eso se lavó la cara. A esa hora dice que le vino el juicio y atinó que estaba en el tranquero de nuestra casa. Y llegó a la casa, escarcha(d)o de frío.
E: O sea, ¿era un perro brujo?
I: ¡Claro!, era brujo. Y yo lo que supe, ese tiempo es que el joven estaba mal con unoh primoh que vivían aquí arriba. Ese joven dice que estaba mal, que había peleado con esoh primoh.
E: ¿Eso en qué época fue?
I: J(f)ue como el año 1984, 1985, por ahí.
E: ¿Y el joven vive acá todavía o no?
I: Sí, vive acá en Rilán, todavía.

Caso N ° 5: El Chivato, relato rememorado por doña María Marta Oyarzo de Rilán, ella lo escuchó de su madre (31 de enero de 2007). Recopilador: Juan Bahamonde Cantín.

I: Bueno, eso no sé, pero mi mamá me conversaba que ella trajinaba anteh por la playa de Pullao, por el norte. Entonceh, mi mamá tenía unoh parienteh, unoh amigoh y amigah donde ella iba a pasear allí. Y dice que una noche empezaron a sentir unoh balidoh tremendoh, y mi mamá tenía miedo. Entonceh, el caballero de la casa dijo:
–¡Ése es el chivato del Invunche!, no lo vayan a mirar.
Pero mi mamá dice que levantó un poquito la cortina, y que vio que tenía el busto como el de un caballo, y saltaba mucho. No caminaba como otro animal, sino que saltaba. Entonceh, dice mi mamá que pasó un río grande, pero que se quejó para saltar. De pronto llegó el dueño de casa y le bajó la cortina y le dice:-¡No lo mireh, hija!, porque si te llega a ver o a olfatear que lo estáh mirando, te va a dejar ciega. Así que con eso, mi mamá no lo siguió mirando.

Caso N° 6. La señora Ida Maldonado, informante de Pugueñún, hace uso de la memoria declarativa y explica la forma procedimental para alejar al Trauco (9 de febrero de 2007). Recopilador: Juan Bahamonde Cantín.

E: ¿A Usted la ha seguido el Trauco?
I: A mí me seguía, cuando era chica y ya estaba a punto de desgüesarme [fracturarme].
E: ¿Cómo se daba cuenta de que la seguía?
I: Porque [a] el Trauco, yo lo soñaba. El Trauco llegaba de hombre y yo lo soñaba que se enamoraba conmigo. En la noche durmiendo, muchah veceh lo hacía. Y cuando yo le conté a mi mamá, ella me llevó (a)donde una señora, que dijo que era muy g(b)ueno ir a la playa y g(b)uscar g(h)uiroh o sargazoh. Entonceh, mi mamá g(b)uscó unoh g(h)uiroh largoh y contorneó [rodeo] la casa enterita, con eso.
E: ¿Cómo se dio cuenta que se enojó, el Trauco?
I: Porque ya no me hizo ninguna cosa máh. Porque anteh, por donde yo andaba, él andaba detráh, porque se enamoró de mí. Si él es igual que cualquier hombre que se enamora de una mujer.

ANEXO N° 2: *LA LEYENDA*

Extracto *de la leyenda "La Huenchula* y *el Millalobo"*, versión relatada por María Cleofa González Güelet, sector de Huillinco comuna de Chonchi (29 de enero de 2007). Recopilador: Juan Bahamonde Cantín.

E: Cuénteme lo que sabe de la Huenchula
I: Por ejemplo, me contaba mi mamá, que la Huenchula cuando había abundancia de mariscoh, era porque la Huenchula quería entregar esa cantidad, esa abundancia de mariscoh. Pero cuando estaba enoja(d)a, subía el mar y no dejaba que nadie marisque. Porque yo me acuerdo que mi mamá murió de 105 añoh, y de repente, decía:
–El mar de Cucao está sonando muy fuerte. Ehtá enoja(d)a la Huenchula. No va a ver mariscoh.
Y subía el mar, crecía. Entonces, cuando crecía el mar, hacía mucho ruido muy fuerte, que se escuchaba de acá [desde Huillinco] el retumbo del mar de Cucao. Entonces, ahí mi mamá decía:
–Ehtá enoja(d)a la Huenchula.
Cuando ehtaba calmita, se mariscaba harto y tampoco se podía admitir a una persona con zapatoh, que llegara caminando por la arena, ni cerca del mar, ni gente de aj(f)uera. Tenía que ser gente de ahí mismo, y entraban a pata pela(d)a adentro a la playa y al mar.
E: ¿Quién era la Huenchula?
I: Mi mamá contaba que fue una niña pobre que lo [la] mandaban a buscar agua todoh loh díah. Y ella se iba a peinar en el pozo, porque miraba el pozo y reflejaba su rostro. Como antiguamente no se conocían los espejoh, ni nada. Entonces, ella su única posibilidad que su rostro se viera, era reflejado en el agua. Y ella se miraba y se peinaba. Y que ahí llegó el Millalobo, el que la fue a buscar, el del barco. Y la fue a buscar, porque dicen que cuando ellos fueron [sus familiares] a mirar dónde ehtaba, porque la niña no volvió máh a la casa, solamente encontraron sangre en la cerca del pozo. Y cuando ya pasó harto tiempo, ella [la Huenchula] volvió, y volvió con una guagüita. Y le dijo a su mamá:
–Van a venir visitah hoy. Y yo tengo que buscar paja (porque eran muy pobreh).
E: ¿Y qué pasó con la niña?
I: La niña se fue a buscar paja, y le dijo:
–Mamá, no mireh mi guagua, ni nada. Déjala nomáh que duerma porque está tranquila. Y se j(f)ue. Y las mujeres somos siempre novedosah. Entonces, la mamá fue a mira(r)la, y se convirtió en agua.
E: ¿La guagua se convirtió en agua?
I: ¡Claro!, la guagua se convirtió en agua. Entonces, cuando volvió la niña, ella se dio cuenta que eso había pasado. Volvió corriendo a su casa, y llegó y le dijo:

–¡Qué cosa hiciste, mamá!
Y ella dijo:
–¡No!, si no hice na(d)a.
–Si, tú fuiste a mirarla, le dice la niña.
Y se fue llorando hacia el mar, e iba diciendo: "¡*Cucao!¡ Cucao!*".
E: ¿Y cómo se conoce la leyenda?
I: La Huenchula.
E: Después de eso, ¿qué más ha pasado con la Huenchula?
I: Con la Huenchula, bueno, que se fue al mar y que de ahí quedó bautiza(d)o Cucao.
E: ¿Y la sienten, todavía?
I: Sí, en los temporaleh, con el ruido del mar. La gente piensa que es la Huenchula que anda, cuando hay mucha tempesta(d). Pero ya sólo lo dicen loh máh antiguoh, porque loh modernoh ya tienen otra teoría.