



Cosmovivencias en el fango: El mito del Boto en Brasil y el Trauco en Chile como existencias anfibias

Cosmoexperiences in the mud: Amphibious beings in the myths of the Brazilian Boto and the Chilean Trauco

-  **Dominique González Zamora**
Universidad de Santiago de Chile, Chile
dominique.gonzalez@usach.cl
-  **Gloria Baigorrotegui Baigorrotegui**
Universidad de Santiago de Chile, Chile
gloria.baigorrotegui@usach.cl

Cómo citar:

González Zamora, D. y Baigorrotegui Baigorrotegui, G. (2026). Cosmovivencias en el fango: El mito del Boto en Brasil y el Trauco en Chile como existencias anfibias. *Pucara*, 1(37), 14-28. <https://doi.org/10.18537/puc.37.01.02>

Resumen

Este artículo aborda dos narrativas orales que se producen en contextos fangosos marcados por la humedad y la tierra y caracterizados por una existencia “anfibia”: el mito del Boto en Brasil y el Trauco en Chile. Desde una metodología en clave cosmopolítica, se explora la pluralidad de perspectivas que aparece de la composición de otros mundos, constituidos por diferentes modos de relación naturaleza-cultura y experimentados territorialmente en forma diversa. La recopilación de relatos acerca del Boto en la selva acrianiana y manifestaciones artísticas relativas al Trauco en el archipiélago chilote dan cuenta de sus contrastes y similitudes. El análisis incursiona en estas existencias anfibias en las derivas de los ríos y el agua conduciendo a nuevas formas de comprensión de la sexualidad y de cuerpos que experimentan deseos diversos. Encontramos cosmovivencias situadas en el fango, en el borde entre tierra y agua que apuntan a dos formas diversas de relación con el mundo, donde posiblemente el ser más anfibio (Boto) presenta menores intensidades de violencia frente a la sexualidad de las mujeres jóvenes (como aparece en los relatos mitológicos del Trauco).

Abstract

This article engages with two oral narratives born out of muddy contexts, marked by an earthy dampness and characterized with an “amphibious” being: the myth of the Boto in Brazil, and the Trauco in Chile. From a cosmopolitical methodology, we explore the numerous perspectives appearing with the composition of other worlds, constituted by different modes of the nature-culture relationship, and experienced in diverse form. The compiled stories about the Boto in the Acrian jungle and the artistic manifestations related to the Trauco in the Chiloé archipelago give note of their contrasts and similarities. The analysis dives into these amphibious existences drifting in the rivers and waters, arriving at novel ways of understanding sexuality and how bodies experiment diverse desires. We find cosmoexperiences in the mud, where land and water meet, pointing at two different relationships with the world, and where the probably most amphibious being (the Boto) presents a less intense violence compared to the sexuality of young women (as is apparent in the Trauco mythos).

Recibido: 07/02/2026
Aprobado: 25/05/2026
Publicado: 15/06/2026

Palabras clave: Cosmovivencias, cosmopolítica, existencias anfibias, Boto, Trauco

Keywords: Cosmoexperiences, cosmopolitics, amphibious existences, Boto, Trauco

Introducción

Actualmente, se ha comprendido a los relatos mitológicos y legendarios como un género que ha sido abordado principalmente, desde la antropología¹ y la crítica literaria. No es común, observar la riqueza de las narraciones orales en cuanto a la verosimilitud de lo que se cuenta para la comunidad que experimenta una situación, ya que desafía los tiempos y subjetividades en un territorio; a su vez, la mayor parte de sus análisis responden a una concepción binaria proveniente de la Modernidad e instalada en los territorios americanos; en que se explican estas oralidades desde contrapuestos: realidad/ficción, racionalidad/emoción y sueño/vigilia. La preponderancia de estos marcos en los análisis estructurales y literarios ha respondido a un doble propósito. Por un lado, encontramos que buscan otorgar seguridad y una “comprensión” de lo ominoso que es narrado desde la experiencia vivida. Por otro lado, atienden a una necesidad moderna de control explicativo sobre estas oralidades, clasificándolas en definiciones y esquemas interpretativos literarios que reducen la vastedad de la experiencia a clasificaciones y categorías de verosimilitud o ficción.

Para Ailton Krenak (2023), relevar las oralidades y otras manifestaciones que rompen con estas dicotomías tiene una finalidad de “recuperar el sentido cósmico de la vida, que la modernidad ha callado y unificado” (p. 10), mediante la recopilación y escucha de la polifonía² de sus agentes, desde una dimensión espiritual y simbólica del territorio que se habita. De igual modo, para Silvia Rivera Cusicanqui (2010), la oralidad es el medio por el que las constelaciones de agentes vivos transmiten su historia, valores y modos de existencia. Esta permite, además, preservar la memoria colectiva como forma de resistencia frente a la imposición de discursos hegemónicos. Por lo tanto, atender a la polifonía para comprender las manifestaciones de la naturocultura (Haraway, 2016), nos acerca a reconocer las múltiples entradas de una narrativa local y a la diversidad de experiencias encarnadas que tiene una misma historia en cuerpos y territorios específicos.

Por tanto, no es tan solo importante la voz que comunica, sino quién recepciona una oralidad, puesto que abrir paso al rescate y escucha de las narrativas orales, supone un desafío epistemológico que exige una apertura a saltos temporales, pausas, interrupciones y perspectivas subjetivas, las cuales no se someten a un orden lógico previsible —según Occidente— de acontecimientos, sentires y racionalidades.

Al igual como sostiene Krenak (2023), el universo se puede pensar como un flujo constante de relaciones, que va tejiendo “conexiones cósmicas” donde lo humano se inscribe como un ápice de un todo. Aceptar ese flujo de conexiones, conduce a situar y no generalizar experiencias, sino a atender cómo devienen interrupciones, bifurcaciones, sentimientos y sensaciones diversas. En esa perspectiva, las personas somos —como propone Aguilar (2021, p. 82)— “fonemas o palabras-individuo” que se pronuncian en la corriente continua del cosmos. Así, más que comunidades delimitadas y cerradas, lo que se repliega son constelaciones móviles abiertas que manifiestan una interdependencia y que nos invitan a escuchar y a pensarnos desde la trama que ella misma hace posible.

De este modo, las experiencias vividas que se viralizan multiplican por medio de la oralidad serán comprendidas como cosmovivencias. Estas dan cuenta del modo de vivir y de la interacción entre los seres humanos y el compartir con los otros mundos que habitan (vegetal, animal), por lo tanto, alude a la afectación recíproca entre estos mundos y su relación con una experiencia vivida local. En esa interacción para la escucha es donde se torna consciente la existencia de intersticios: esos espacios liminares habitados por espíritus, fuerzas dobles y transmutación de formas (Mauleón et al, 2025). Desde estos espacios emergen historias de experiencias vividas que, al ser transmitidas oralmente, dan cuenta, del potencial para narrar acerca de esos mundos otros, cuyas temporalidades también se van transmutando.

De esta forma, el ejercicio de recordar historias transmitidas desde la oralidad configura una acción que, no simplemente rememora una narración, sino que actúa como la *memoria* misma encarnada en sujetos/a. Así, son estos mismos, quienes conducen a un sentido de pertenencia que ilumina el pasado en el presente. De esta forma, activar la memoria a partir de la oralidad permite dirigir contextos epistemológicos reveladores que ayudan a comprender las vivencias y emociones como manifestaciones permeables. Se desmarca de una práctica reificada.

Al ser los relatos orales provenientes de tradiciones mnemónicas (Aguilar, 2016 como se citó en Krenak, 2023), la oralidad es una práctica de activación de recuerdos, que permite sostener formas de pertenecer en el sentido cósmico de la vida. Se activa la escucha no tan solo desde el órgano oído, sino con todo el

cuerpo para generar relaciones sensoriales que trascienden y configuran otra episteme o racionalidad. Por lo tanto, las oralidades pueden ser consideradas como “archivos vivos” de las cosmovivencias que se van constelando, exceden los marcos de racionalidad moderna, para crear cosmovisiones en relación constante y vibrante con el suelo, el mar, los ríos, la selva, la floresta, sonidos, sueños, espíritus y animalidades. Esta episteme se comprende como “envolvimiento” donde el tiempo se diluye o va hacia atrás para reconocer el espacio actual, o donde se genera otro tipo de relación personal, ya sea amistad, intercambio, seducción u hostilidad y conflicto con los distintos seres y materialidades que entran en juego en una cosmovivencia. Geni Nuñez³, activista guaraní comentaba que las historias orales en la Amazonía nunca son terráneas, tampoco sitúan al humano como centro del mundo, en consecuencia, amplían las experiencias a un sinfín de sentires y subjetividades.

Situarnos desde la escucha de las cosmovivencias es nuestra postura epistemológica en torno a los relatos que presentamos, puesto que no se pretende encasillar, categorizar ni patologizar la experiencia, ni tampoco pretendemos juzgar un relato desde los ejes interpretativos de lo real o lo mítico-legendario. El propósito de la escucha es seguir el rastro de las relaciones que, desde la experiencia vivida, van entretejiendo la narrativa oral, asimismo, es en la *potência* de la escucha donde se van articulando y tejiendo otros mundos, universos potenciales que difuminan la temporalidad lineal, la verosimilitud, la vinculación con los cuerpos humanos y no humanos. Ahora bien, serán entonces estos relatos mnemónicos, cargados de metáforas que actúan como portadoras de herramientas, los que enmascaran la violencia, el placer y el goce en las formas de habitar y coexistir en el agua y la tierra.

De este modo, es en la transmisión de oralidades donde se ejerce un discurso en que los/a que escuchan también participan, interpelan y complementan la narración. Por tanto, se trata de entrelazar lo “íntimo o individual” a lo social, comprendiendo que lo individual, ya está constituido por lo social desde un principio, puesto que aquello que se está narrando oralmente —y que se tiende a creer que es un sentir particular— atañe a una dimensión social, cultural e histórica compartida, es en la escucha donde se va recuperando el saber social compartido. Al mismo tiempo, es posible que en la escucha colectiva en aquellos territorios donde se comparte una experiencia que remite a un orden lógico colonial (Bairrão, 2005) la misma comunidad acepte o se rechace esta experiencia porque se remite a un pasado ominoso.

¿Qué ocurre entonces cuando los cuerpos —considerados— humanos se desplazan de su trono de seres que solo agencian en la tierra y comienzan a generar influencias en el agua, permitiéndoles metamorfosear deseos, trayectos y nombres para convertirse en animalidades diversas, vegetaciones y/o elementos de la naturaleza? ¿Qué acontece cuando aquellos contienen otros lenguajes y prácticas, que respiran y aprecian otros modos de experiencia vivida, capaces de constelar otras ontologías, políticas y afectos que plasman el acto de pensar? Es relevante, que al situarnos en la escucha de una cosmovivencia se tenga en cuenta que cada narrativa o historia está siempre relacionada con un determinado paisaje o territorio, a lo que Glissant (2005) nombra *poéticas de la relación*. Serán entonces, las derivas de los ríos y aguas, las que nos permiten realizar este acercamiento a un análisis acuático y anfibio de dos oralituras (que es lo que haremos a continuación) consideradas oficialmente, dentro de la crítica literaria, como relatos de carácter mitopoéticos. Esta ha tratado de explicar cómo han coexistido los cursos de agua, y también, han servido como “esquema explicativo” de ciertas normas y morales que se dan en un territorio. Los mitos tienden a normalizar una narración como “la verdad” (Barthes, 1999).

Al tener una lectura relacional en torno a las cosmovivencias es que en este análisis se busca ampliar y romper con esos esquemas explicativos, para introducirnos en las distintas experiencias que una misma oralidad encarna y que busca reconocerse en una amplitud de afinidades y diferencias corporizadas en la trama vital de las aguas. Estas cosmovivencias con el agua generan otras maneras de percibir la realidad cotidiana⁴, donde la materialidad trasciende, se transfigura.

Así, la cosmovivencia se vale de la oralidad, de su flexibilidad interpretativa que poniendo en relación los relatos con sus condiciones y entorno. Por ejemplo, un volcán, río o el mar, van configurando entramados relacionales que traen consigo una multiplicidad de vínculos e interdependencia socio-materiales. De igual modo, presenta diversos tropos de enunciación con distintas constelaciones vibrantes que nos dan indicios de las cosmopolíticas⁵ que cargan estos lugares.

Al portar consigo un carácter fundacional, se comprende al mito como la manifestación que condensa la experiencia vivida y establece un arquetipo o solo una vía de explicación o de expresión de una vivencia encarnada; por tanto, serán las cosmovivencias las que posibilitan una apertura hacia los relatos que se escuchan y transmiten oralmente,

pues también, ella conlleva un sistema operativo cultural que desmonta la noción de extrañamiento, deviniendo en un flujo de significancias. Ellas desafían el sentido unívoco de un relato oral y permiten, además, la posibilidad de ser otro/a. Serán estas experiencias sensibles las que se comprenden como un ejercicio de ampliación de una comunidad cósmica y cosmopolítica.

Por un lado, la cosmopolítica es un tipo de exploración performativa que constituye ontologías, es abierta y nunca acabada, un proyecto que indaga en lo desconocido. En nuestro caso, nos proponemos realizar una lectura en clave cosmopolítica de dos grupos de relatos orales: uno de Amazonía y otro de Chiloé. Esto posibilita encontrar puntos de encuentro diferidos, compromisos y afluentes que separan cuerpos, compromisos y saberes de los mundos divergentes que traen consigo.

Por otro lado, explorar una metodología cosmopolítica contribuye a visibilizar y reconocer las divergencias e invita a una posibilidad de coexistencia, integrando aquellas agencias que no siempre podemos entender; pero que nos atañen e interpelan en nuestras formas de vida (Stengers, 2007). Asimismo, la cosmopolítica nos invita a pensar “en presencia” de sombras, espectros, generando fisuras en nuestra mentalidad occidentalizada. Desde ahí, que sea una herramienta de análisis que permite adentrarnos en las aguas y poder encontrar indicios orales, de cómo bajo superficie acuática, emergen y se difuminan aspectos considerados estrictamente humanos. No existe un método determinado y estricto o una definición en cuánto a lo metodológico, puesto que al ser las cosmovivencias que cargan “poéticas de relación” estas son situadas, diversas y pueden “confluir” con distintos tipos de discursos y disciplinas, por tanto, pretendemos abrir los códigos tanto de análisis como de recopilación de narraciones.

Así, la lengua, la escucha y la mirada son elementos que van relacionándose con el mundo, donde no está exento de lo numinoso, en que se requiere una mirada rizomática y múltiple de ese entramado de narraciones.

Por último, un aspecto relevante de las cosmovivencias que se contraponen desde la perspectiva exclusiva del mito es que su lenguaje está cargado de simbolismo y no operan como un interdicto que regula la vida social, presenta las relaciones que forman parte de un sistema de creencias y lo que se está modificando mediante la transmisión oral de una narración.

1. Travesía y existencias anfibias, flujos culturales entre Brasil y Chile

Al navegar por los dos grupos de relatos recopilados, uno en Brasil y otro en Chile, nuestra matriz de análisis se enriquece desde la noción de “flujos culturales”, que concibe los relatos narrativos como el resultado de muchas corrientes que confluyen, plasmando prácticas discursivas plurales —desde pictogramas, y visualidades, hasta cantos y otras formas de transmisión— (Pizarro, 2024), comprenderemos entonces que las oralidades recopiladas son parte de un flujo como red de movimiento.

Dejarse navegar por los flujos culturales presentes en los cursos de agua, nos permite adentrarnos en las cosmopolíticas de ambos lugares, a comprender cómo se van componiendo y constelando oralidades que van dando forma al Sur americano. Vamos encontrando entramados que pertenecen a las cosmovivencias que albergan, pero que tienen matices diferenciados en cuanto a cómo los procesos de invasión y colonización de los territorios se abordan de manera diferente en ambas culturas, brasileña y chilena (Pizarro, 2009).

De esta forma, “el gran río” que da nombre a la Cuenca Amazónica comienza desde un “hilito de agua allá en la cordillera de Los Andes” (Krenak, 2022) que, con sus fuerzas, corrientes, colores y cauces, nos permite generar cruces, relaciones y tensiones con las confluencias que va teniendo. Así, serán estas aguas andinas que llegan al sur de Chile, y que se bifurcan al trópico en Brasil, las que arrastran consigo relatos que forman parte de las cosmovivencias —comprendidas como una práctica integral—⁶ tanto en la Amazonía en Brasil como en Chiloé en Chile.

Por un lado, la Amazonía comprendida como el bosque continuo mayor del mundo, conlleva cosmologías y formas de existencia diferente, experiencias estéticas que nos replantean cómo entendemos “lo sensible” y asistimos a otra idea de realidad. Los mundos de la Amazonía no encajan con nuestra concepción lineal y secuencial de los acontecimientos (Brum, 2023; Pizarro, 2024), por lo tanto, adentrarnos en su cosmovivencia requiere una apertura de códigos y que comiencen otras formas de entender el tiempo, el espacio y sus vinculaciones con la naturaleza.

Es en la Amazonía en donde encontramos una sociedad multiétnica, procedente de diferentes espacios culturales y temporales de funcionamiento. Aquí es posible evidenciar la diversidad de tiempos superpuestos y a la vez articulados, lo que hace una particularidad de nuestra sociedad periférica de origen colonial (Pizarro, 2024, p. 154).

Asimismo, para la autora, rescatar los lugares y contextos amazónicos permite relevar aquellos discursos que desde los Estudios de la Cultura no han sido vistos, puesto que la Amazonía es un área cultural con rasgos propios, en que los procesos de modernización fueron construyendo un imaginario discursivo desde la mirada y perspectiva de los/a colonizadores/a⁷. Además, se ha presentado como la representación de la “naturaleza” en el imaginario y en las epistemes de la cultura y las ciencias occidentales (Tavares, 2024). Por tanto, es un territorio construido por las miradas occidentalizadas. Ella también alberga todas las voces de la resistencia indígena junto al componente afrodiaspórico.

Al igual que en Los Andes, en que la colonización llevó a un proceso discursivo en donde las palabras encubren y han sido determinantes para la vida cotidiana (Rivera Cusicanqui, 2018), esta fisura colonial nos atraviesa, nos conmueve y nos envuelve hacia estrategias y formas de subvertir estos conceptos. Si bien, Silvia Rivera Cusicanqui se refiere a construcción discursiva como una magia desde un hechizo colonizador en Los Andes, para la Amazonía en Brasil, la magia es comprendida como el encantamiento que responde a un tiempo suspendido, donde encantados y encantadas se metamorfosean con la cultura, con los oficios, con la animalidad y espectralidad del lugar, como una actividad que busca expandir los horizontes relacionales no solo desde su humanidad. Por consiguiente, hay una forma ontológica del habitar la Amazonía, la de estos encantamientos que van generando una red. Allí se relacionan junto con otros, en una recreación del mundo en donde todo evento posible se recrea permanentemente.

Como sabemos, los enfoques positivistas, desde Hippolyte Taine en adelante, generan una relación de determinación entre el clima y el discurso escrito. No pretendemos caer en esta visión mecánica, sin embargo, existe alguna forma de relación entre los comportamientos eróticos de la zona tropical y la zona austral. Es lo que podemos percibir en la lectura de los dos grupos de relatos.

Si bien, ambos territorios tienen condiciones geográficas distintas en tanto a su conformación, son los afluentes y el crecimiento de las aguas, los que van configurando los modos de existencia en cada lugar. Uno de los puntos relevantes y que determina una desigualdad importante con la Amazonía, es que en Chiloé —el sur de Chile— su conformación y delimitación geográfica está influida por su estrecha relación con el mar y sus condiciones climáticas, ya que ellas traen consigo frentes de lluvias que incrementan los bosques templados de

la isla. Serán estas condiciones geográficas las que se entrelazan con narrativas, prácticas y oralidades colectivas como manifestaciones de las cosmovivencias chilotas, marcadas por el fango y la humedad. Es este el contexto en donde la Isla de Chiloé se presenta como un territorio conocido como selva fría (Rojas, 2002) que al igual que la Amazonía da cuenta de cómo lo encantado y lo imaginado coexisten y conforman un componente vital del entramado cultural de estas comunidades.

Es importante agregar que existe también un tema relativo a la forma de colonización de ambos lugares y a la conformación religiosa. A principios del siglo XIX, la población de Chiloé estaba constituida principalmente por españoles (tanto mestizos blancos como criollos) y población indígena. En el caso de la colonización en Amazonía el flujo cultural africano es muy importante, ya que una buena cantidad de esclavos/a presentes en la zona evadieron a sus amos para ir a constituir los quilombos, cuyas poblaciones existen y se identifican como tales hasta hoy.

Por lo tanto, las culturas religiosas de ambos casos son muy diferentes. Si bien, la población indígena chilota tuvo su origen en la fusión de varios grupos étnicos que llegaron al Archipiélago de Chiloé, son las oleadas migratorias de grupos canoeros —principalmente mapuche-huilliche— aquellos que fueron determinando los modos de vida entre agua y tierra hasta la actualidad. No obstante, los aspectos culturales que diferencian la Isla de Chiloé con la Amazonía, es que la cultura chilota tiene un sincretismo religioso muy marcado, proveniente tanto del mundo español como mapuche-huilliche y que se ve reflejado en que las “formas de convivencia: el relativo aislamiento y la severidad de los inviernos induce a la congregación, a estar juntos en torno al fogón. Allí se comparten ideas, valores, costumbres, sentimientos” (Villanueva et al.; 2023, p. 196). En el caso de la Amazonía la cultura africana apunta a una forma de vida sin tapujos a la libertad y la belleza del cuerpo, lo que genera otra forma de relación con el mundo.

Esta exploración cultural de Chiloé invita a repensar cómo se entrelaza lo material y lo simbólico en relación con la vegetación, ya que son entonces los bosques, los mares y las lluvias las presencias activas que participan en la conformación de prácticas y vínculos sociales. Nuevamente el paisaje constituye una poética de relación en donde al igual que en Amazonía, la magia y el encantamiento van conviviendo en un “tránsito entre” naturaleza y cultura, tierra y agua, encantamiento y desencantamiento.

Es en esta travesía investigativa de dos selvas, una cálida y una fría, en donde los territorios marcados por el barro y el fango van dando forma a un tipo de movilidad y a narrativas de carácter anfibio⁸. En ellas se manifiestan en dos relatos disímiles que constituyen las principales cosmovivencias de la Amazonía y Chiloé⁹.

Ambas oralidades, pueden interpretarse como una “apertura al asombro” (Andrea Ballester, 2019), puesto que nos conduce a suspender certezas y mantenernos atentos/as a lo inesperado. Es probable que nuestra lectura esté marcada en alguna medida por un lente de lo “exótico” o por un poder colonial como lo comprenden Franz Fanon y Édouard Glissant. En que nos llame la atención las formas de deseo y placer que nuestra estructura colonial ha moldeado. Por lo mismo, hemos querido relevar las metamorfosis presentes en ambas oralidades, y cómo estos relatos de las cosmovivencias expanden una interdependencia de los seres humanos y no humanos, ofreciendo una agencia material y una forma de vinculación que tensiona los cuerpos, la sexualidad y el habitar en la selva. Se reconoce entonces que esa apertura a lo numinoso también permite rescatar la materialidad vital (Bennett, 2010) que emergen de esas relaciones.

Asimismo, comprendemos la anfibiedad como el desenvolvimiento de modos de ser interdependientes. Por ejemplo, en uno de los casos que citamos, habilitando un “poder” de movilización social en una de las narraciones recopiladas, ya que al ser una situación que “transita entre”, genera una red de relaciones que atraviesa no tan solo a los/as sujetos/as, sino a diferentes espacios de la vida social. Por lo tanto, lo anfibio en nuestros relatos parece operar por escalas (individuo, colectividad, territorio) metamorfoseándose para generar saberes, formas de existencia y subjetividades que producen una realidad discursiva, histórica y social.

2. Cosmovivencias entre el agua y la tierra: el Boto en Amazonía y el Trauco en Chiloé

Frente a un andinocentrismo cuyas experiencias están marcadas por vivencias más terráneas (Pizarro, 2009), incitamos a la amazonización de nuestras experiencias (Brum, 2023). Para así, recuperar una condición “desformada” y “transmutante”: la de un ser capaz de transmutarse de distintas formas y de leer lo ominoso y aterrador más allá de los marcos del pensamiento occidental blanco.

Asimismo, abrir los códigos y adentrarnos en las cosmovivencias de ambas selvas cargadas de barro, posibilita que los objetos sean percibidos en su forma concreta y sensible y vayan activando una fusión entre los/as sujetos/as con la completitud de la vida. Se constituye en trascendencia a la colectividad por medio de experiencias individuales que se socializan a través de la mitología oral (Loureiro, 2018). En este sentido, en los diversos relatos que emergen del agua, la floresta y la tierra, convergen “sobreposições metafóricas, manifestações do divino nas coisas do cotidiano, da natureza que se corporifica em uma fala como transcendência” (p. 16) que conducen a un tipo de poíesis para comprender la vida.

Para hablar de cómo se constituyen las ontologías a través de las narrativas orales, es interesante ver cómo operan estas dos escalas que agencian una misma temporalidad. Por ejemplo, el mundo de las aguas, no solo tienen una importancia material, sino que es una fuente de inspiración “estética” y, al mismo tiempo, carga consigo memorias vibrantes o vínculos vibratorios entre todos los seres del cosmos. Son tiempos en que coexisten formas de vida de una “modernidad alternativa” junto a saberes ancestrales que requieren ser interpretados en esos marcos estéticos (Haya De la Torre & Favaron, 2025). Por una parte, encontramos la vida cotidiana con sus concepciones del tiempo lineal y secuencial y, por otro lado, un tiempo suspendido en que se expanden los horizontes temporales y representacionales, no tan solo de los/a humanos/a, sino de la floresta, los ríos y los diversos elementos que aparecen en la experiencia vivida.

De este modo, la primera “deformación” que ocurre en este tiempo suspendido y que se analiza, es en el caso del Boto en Brasil. Este delfín rosado/colorado es el ser característico y endémico del Amazonas, que emerge, así como un personaje de leyenda¹⁰ que podría haber sido en su origen “encantado” por los marineros europeos durante los periodos de colonización (DosSantos, 2022).

En primer lugar, indagando en el origen de la mitología y la oralidad en torno a los botos en las comunidades ribereñas, Câmara Cascudo (1988) sostiene que este relato del Boto que encanta a mujeres, y que forma parte del oído popular amazónico, es un personaje híbrido que da cuenta cómo se construye su transformación desde el ser encantado en humano. Si bien, apareció en 1881 como relato del botánico Barbosa Rodríguez (Pizarro, 2009; Dos Santos, 2022), es en la actualidad, uno de los seres más populares

de las aguas de la Amazonía. En ese sentido cada territorio vive su experiencia con uno o varios botos que van constituyendo la cosmovivencia del lugar.

Entonces, se establece que el seductor Boto —o tucuxi— es un relato oral en que converge la cultura europea donde las hazañas que se le atribuyen serían una manifestación de la imbricación entre un origen blanco y las malocas indígenas ribereñas. Así también, Luís da Câmara Cascudo (1988) en su *Dicionário do Folclore Brasileiro*, nos comenta cómo la acción de “botar”, contrariamente a su sentido gramatical común, significa un encantamiento feliz (como un enamoramiento) proveniente de un delfín rosado (boto vermelho) en la sombra de una persona con figura antropomórfica. En el relato oral, se comenta que este boto si danza (o nada) rondando o debajo de la sombra, encanta a la persona y, que esta al momento de morir, se traslada de su cuerpo humano a la de un boto colorado por orden de Iara¹¹. De igual forma, da cuenta que quién quiera ser feliz “basta ir, às manhãs e às tardes, à margem do rio, porque estas são as ocasiões em que os botos mais suspiram” (Câmara Cascudo, 1988, p. 139). Así la figura del Boto nada por distintas partes de la selva cálida y encanta muchas veces sin intención de seducir estrictamente a las mujeres.

Por otra parte, en la Isla de Chiloé encontramos el relato oral del conocido como Trauco, Thrauco o Chauco (nombres marcados por la oralidad), quien también es un ser connotado en el territorio chilote y en el sur de Chile. Este, tiene una fisonomía como un duende y se mueve de manera bípeda entre los bosques y las selvas de Chiloé. Su figura de fauno tiene poderes físicos por sobre los hombres de la isla, a diferencia del Boto, este es un ser terráqueo que camina por la selva fría.

Acciones del encantamiento

El encantamiento de los botos es latente en la actualidad de las personas que habitan los límites ribereños, es plausible y verosímil a lo largo de las orillas de los ríos. Dentro de los relatos recopilados, en todos operan maneras distintas de encantar desde el o los botos. Cada cosmovivencia presenta una forma de relacionarse con el delfín de manera suspendida en el tiempo.

En primer lugar, encontramos que, en todos los relatos recopilados y provenientes de Brasil, el boto es una figura que deambula y prepara su encantamiento. A veces, actúa de manera misteriosa y aparece con

actitudes juguetonas y curiosas, en otras se especula su aparición desde el cuidado y atención hacia lo que puede provocar en una comunidad.

Nesse tempo não existia esse negócio de bombeiro ainda, só as pessoas mesmo procurando, né. Procuraram bastante e não encontraram, aí foram para o espiritismo, aí lá, convocaram né, os espíritos. Aí disse que baixou o espírito. Aí falou que ela estava encantada no boto. (F.L, relato oral de Acre, agosto 2025).

Este relato alude, a una concepción colectiva de la búsqueda, no es que desaparezca un cuerpo y se individualiza el encantamiento, todo lo contrario, activa la memoria colectiva de los/a ribereños/a. “(...) Então, aí passou, passou muito tempo, e o pessoal sempre procurando, procurando, mas nunca apareceu, até hoje (...)” (Francisca, relato oral de Acre, agosto, 2025).

En el caso del Trauco, la situación es diferente. La segunda deformación, corresponde ya a la selva fría chilota, en relación a este, sostiene Edmundo Moure (2002) que es un ser antropomórfico representado como pigmeo y deforme, se le dota de “fuerza física extraordinaria o de grandes poderes mágicos” (p. 36), se desahoga cortando troncos de árboles, y se suaviza cuando su pulsión vital y sexual la expulsa iniciando sexualmente a las mujeres jóvenes. Su forma de acercamiento es explícita, ya que, al momento de encontrarse con una mujer, es su mirada la que busca paralizar y sorprender para encantarla y así ella no se dé cuenta de la fealdad de su rostro: “Trauco existe plenamente, es un señor creador, el espíritu de las aguas que está en todos los bosques, en todas las cosas que hacemos” (Troncoso, 2025)¹². Por lo tanto, es un ser que incide en las cosmovivencias de la isla.

Una vez, unos vecinos buscando boqui, se adentraron tanto en el monte que dieron con esta guarida del Trauco y se llevaron a la joven que estaba sola. Ella quería cargar con su guagua, pero no le permitieron llevar tamaño monstruo. (SIC) (Cárdenas, 1998, p. 42).

En ambos relatos, encontramos la agencia colectiva de la búsqueda, o la importancia de la desaparición de las mujeres para la localidad; sin embargo, la agencia comunitaria es solo para “humanos/a” presentando un rechazo a “lo monstruoso” a lo “deformado” que puede llegar a ser un/a hijo/a de un ser que encanta como lo es el Trauco.

No obstante, en los relatos amazónicos el ser “filhio/a do boto” es un calificativo que otorga reconocimiento, puesto el Boto, es considerado un ser que es “cuidador de la naturaleza” (Dos Santos, 2024), no es un monstruo del que se deba huir o esconder. En contraste a este, actualmente, existe oralmente la creencia en una menor parte de la población isleña chilota, de que en un inicio de sus apariciones, el Trauco, tenía un poder también de cuidador de la naturaleza que con su fealdad y formas escurridizas de esconderse en el barro y en los bosques, podía ahuyentar a los/a humanos/a que pretendían realizar algún acto violento contra el lugar.

ya y lo que sí supe estando en la isla es que el Trauco en la leyenda era un señor como guardián de los bosques...eso, eso me daban a entender y que cuando llega la Iglesia Católica como que ahí lo transforman en la Evangelización como en este viejo como pah' (SIC) meterle miedo a las mujeres...eh, de que no anduvieran sola no sé ahí...y eso, pah justificar los abusos como dice también la Feña.” (V.S), nota de conversación, 22 de septiembre de 2025).

“Lo que supe”, “lo que me contaron”, “lo que sé”, son marcas discursivas que buscan darle potencia y también, pertenencia a la localidad como reflejo de su cosmovivencia. Asimismo, la variación del relato depende no solo de la experiencia vivida del/a narrador/a oral, sino que se ve influida por las vivencias de personas más próximas al suceso que se cuenta (Akel Farez, 2015).

El terror como precaución y la emergencia del cuidado de las niñeces

Al Trauco, se le atribuye su comportamiento en la instalación de ciertas normas ético-sexuales para la localidad. Acá resulta interesante, puesto que este ser, al igual que el Boto, se instala en el inconsciente colectivo como una forma de violencia, ya que el encuentro y la vinculación con una mujer, se ha utilizado como un eufemismo para “encubrir” la tasa de embarazos no deseados. Esta estrategia surge cuando se busca “explicar” las cosmovivencias desde un análisis mítico de ambos. “Es el hijo del Trauco” (Moure, 2002, p. 35) opera como una expresión que estigmatiza no tan solo a la madre, sino también al niño/a que viene en camino y que es hijo/a de lo monstruoso. Al igual que en la constitución del mito del Boto, el origen y transmisión oral del Trauco está signada por elementos de distintos flujos culturales, replegando diversas versiones de acuerdo con la experiencia vivida en cada localidad que se relaciona con este ser.

Curiosamente hemos encontrado en la representación teatral a este personaje como una víctima que es exculpado debido a que es producto de la colonización europea¹³. Se asemeja su comportamiento y “se trata de explicar” —sobre todo en la representación de la obra de teatro— que cualquier varón heterosexual tiene un potencial de ser “Trauco andante”, ya que ellos gozan de ejercer el poder para dominar a las mujeres y esconder su paternidad huyendo de la corresponsabilidad parental.

Es posible dar cuenta que en todos los relatos y discursos alusivos al Trauco que encontramos para el análisis actual de este ser¹⁴, aparecen cosmovivencias de voces masculinas que aluden a un poder de sujeción en las mujeres para violarlas y dejarlas embarazadas. Este poder ejercido por el Trauco imposibilita en estos casos la agencia de una mujer joven —o también al colectivo de mujeres—.

El Trauco es relatado como un ser misterioso de gran potencial para reconocer en qué lugares debe ocultarse, se mueve recorriendo a pie la selva y bosques fríos. Quién relata una experiencia con el Trauco tiene la estrategia lingüística de enaltecer su fuerza y su diferencia con un ser humano, por lo tanto, es su deformación y carácter “monstruoso” lo que le da poder a quién lo ataca o se defiende de él. Así, aparece el hombre— que está en su búsqueda— como un ser humano valiente y fuerte que va a su encuentro para dignificar y recuperar el honor de la mujer víctima del ultraje. “Ay trauco malo, enamorado, anda de leva, en cacería/Y todo el pueblo dice que tenga mucho cuidado/Que este mandinga sale de noche, también de día (...)” (Fragmento canción *El Trauco* de Santiago del Nuevo Extremo, 1992).

Encontramos versiones que aluden a un carácter comunitario y colectivo frente al resguardo y cuidado de las habitantes de ambas zonas. El cuidado acá no es concebido desde una afectividad que sostiene la vida, sino que se instala como una medida precautoria hacia el cuerpo. No existe una intención de conocer al ser encantado, sino que éste aparece y comienza al mover y agenciar a los/a humanos/a desde el cuidado a lo desconocido que puede surgir de ese encantamiento. En el caso del Trauco, es un ser insaciable que está en busca de mujeres, es feroz, pues está en celo y necesita recorrer el bosque.

En el boto, en cambio, el caso es diferente:

A gente tomava banho no rio, brincava muito, aí meu irmão era pequeno, tinha dois ou três anos, e um homem que trabalhava com sessão de espírita,

chegou um dia para minha mãe e falou para ela: Olhe, não deixe o seu filho brincar no rio. Tomar banho sozinho? Nunca. Por que se ele cair na água, ele vai ser encantado pelos botos. (R.A., relato oral, agosto 2025).

En ambos relatos orales, son las mujeres madres aquellas que resguardan a las niñas para que no se acerquen en el río o anden solas. Por lo tanto, se conciben las crianzas o niñeces desde una situación de cuidado frente al encantamiento. No aparecen versiones que expresen qué ocurre con estas niñeces al momento de relacionarse con los botos, solo quedan limitados/a en sus recorridos y acercamientos a los delfines.

Afectaciones en la tierra y el agua

“Estaba enamorado. Y quiso seguirla y se puso al agua. al mar. y gritaba: -Tobillo queti, rodilla queti, cintura que fi, pescuezo que ti [SIC].. y eso ya fue al final (ríe doña Juana) porque no sabía nadar.” (Rosa Millaneri Levitanco, 1994 en Cárdenas, 1998, p. 71)

A diferencia del Boto, el Trauco pierde potencia en el agua, por lo tanto, se puede concebir como un ser principalmente terráqueo, con un modo de actuar fijo, sus recorridos son por la Isla. Su forma de actuar es principalmente antojadiza en torno a lo que busca en el cuerpo de las mujeres que daña. Si bien, él se “enamora” esto no es un sentir recíproco, sino que instala y busca saciar su pulsión sexual sin un interés de conocer la experiencia e historia de una mujer. Se podría decir, que su actuar rememora el miedo de las mujeres a sufrir el trauma social que caracteriza a los cuerpos-territorios del Sur, puesto que el Trauco exilia las pasiones, las emociones y el deseo a un estado de opacidad, donde lo único que le interesa es saciar su deseo de manera extractiva, mientras recorre la selva fría.

Al tener nuestra mirada alejada de la Amazonía, nos llama la atención como el Boto al transitar entre aguas, tiene estrategias de enamoramiento y seducción a quién le interesa o se acerca al río¹⁵; existe por lo tanto un diálogo de cortejo marcado por la sensualidad y la sexualidad comprendidas como un juego no de poderes, sino de placer y afectividad en que la libido es atendida. Por lo tanto, las experiencias vividas se cuentan no desde el miedo, sino por un tipo de extrañamiento de no saber qué es lo que se escucha y atrae, o qué es aquello que se observa que genera tanto placer y encantamiento.

En contraste a este Trauco terráqueo, se encuentra el Boto como un delfín que transmuta, transita y vive en el abismo del “entre” agua y tierra. Si bien, en términos biológicos es un mamífero, en términos narrativos y metafóricos se le considerará como un ser cuya existencia y formas de actuar son anfibias, en las que transita, se metamorfosea y se adapta al ambiente en el que se está relacionando.

Es interesante dar cuenta cómo el ethos agresor opera y compromete formas de percepción y producción de conocimiento tanto de los cuerpos, los tiempos y los territorios. Cómo las cosmovivencias, y sus oralidades, comprendidas como “poéticas de relación” se van constituyendo en un relato pedagógico que opera como una herramienta crítica y narrativa. Pues en el caso del Boto no es reductible a solo un tipo de experiencia vivida, sino que va demostrando su riqueza en la amplitud de diferentes localidades, que contiene un dinamismo mayor en contraste con el carácter fijo en las versiones del Trauco.

Cuerpo deseante/cuerpo invadido

Para Gracineia Dos Santos (2022), el Boto no solo es un personaje del imaginario amazónico, sino que también forma parte de narraciones, denuncias y preservación de experiencias colectivas, especialmente femeninas, en un terreno marcado por la oralidad.

Con relación al Trauco, los cuerpos deseantes son más evidentes en los relatos sobre el Boto, más que nada en épocas de festivales en donde emergen actitudes traviesas y deseantes hacia las mujeres:

O festival de praia lá é muito lindo. E aí aconteceu, parece que a mulher estava urinando na água e aí parece que o boto, era um boto pequeno, entrou na vagina da mulher e o médico teve que surgir. Sempre tem muita história através do boto. (D.O., relato oral, agosto 2025)

Aquí el relato es masculino. Se manifiesta un deseo e impulso vital por “explorar” el cuerpo o la vagina de la mujer, hay un deseo inconsciente por “saber del cuerpo”, “saber de lo vivo”, aquello que no se conoce por la razón, sino por la sensibilidad.

Así, el Boto se metamorfosea como ser acuático por el conducto vaginal, más no con ánimo de hacer daño, sino por simple curiosidad y deseo. Al respecto, reflexiona con relación al medioambiente amazónico Eliane Brum: “Estamos ahí, casi desnudos, siempre sudando, ardiendo, entrando en contacto con otros seres, deseando” (p. 48), son las condiciones de Amazonía las que abren los códigos; por lo tanto,

se contraponen al carácter reduccionista de actuar más reprimido del sur. En versiones del Trauco, sus acciones son organizadores a partir del cuerpo de las mujeres, existe una irrupción en sus cuerpos:

Mi mamá siempre me decía que tuviera ojo cuando me llegara la regla, porque el Trauco me iba a empezar a oler si es que yo caminaba sola por la isla, a veces pienso que eran los curaos [borrachos] del lugar no mah, o ahora lo pienso porque estoy grande y sé que no existe un ser así, pero el otro día le conté a una colega [ella es profesora] que llegó a vivir acá, que tuviera cuidado con el Trauco, se la dije en talla [broma] y me quedó mirando como si estuviera loca (...) yo creo que ya es difícil que se crea tanto en él. (V.S, profesora, nota de conversación, 22 de septiembre de 2025).

Si bien, la entrevistada está en constante disputa sobre lo que comenta, analizando si es realidad o ficción —a diferencia de los relatos recopilados del Boto en donde se expresa que es una experiencia vivida—, llama la atención de cómo en la transformación liminal de ser niña a mujer se instala un sentido precautorio. En el caso del Trauco, en la mayoría de los relatos narrados por voces femeninas, aparece una mujer atenta o con cautela al ser abordada. En los relatos del Boto, coincidimos con Brum (2023) en que la transformación de niña a mujer forma parte de un cuento narrado oralmente desde el miedo y la precaución. Cabe agregar, que en los relatos que hemos encontrado son las voces o narradoras femeninas aquellas que enfatizan de este cuidado y reserva, puesto que en el masculino es diferente. El Boto adquiere un carácter curioso y “lúdico” como diríamos mayormente erótico.

Conclusiones

Então é essa história que minha mãe contava para nós. Que realmente foi real. (F.A., septiembre, 2025)

Atender a las cosmovivencias narrativas, trae consigo el potencial cosmopolítico y la riqueza de las oralidades. El testimonio de lo que se ve, escucha y transmite a partir de ciertos enunciados: “Yo viví, mi mamá me contó, me contaron, de ahí no supe qué ocurrió, esa ahí foi uma história real que aconteceu, É essa a minha história”.

Estos enunciados dan cuenta no tan solo de un sentido de pertenencia, sino de una implicación en lo que se comunica, son experiencias vividas del mundo, que se reactualizan y se archivan vivamente en la oralidad compartida.

La variación del relato en cada localidad estará mediada por un momento compartido interior, un tiempo histórico, donde el espacio vivencial de quien cuenta activa la memoria colectiva que está permeada de individualidades, de diferentes maneras de agenciar y de múltiples relaciones, respecto a lo que se vive o se experimenta. El indagar en las oralidades que provienen de esas cosmovivencias más que en su categorización de mito, se observan significados y maneras de existir sin categorizaciones morales y centradas en una sola vía explicativa.

De ahí, que nos situemos desde esta perspectiva: las cosmovivencias no son reductibles a los mitos en sus estructuras y marcos de comprensión, ya que al situarnos desde el mito y su comprensión como abstracción mental que se instala sobre una experiencia local, inevitablemente, reducirá y acortará las diferentes perspectivas de una experiencia vivida original, “el qué pasó”, “el cómo se vivió”, “de qué manera ocurrió” o “qué ocurrió después”, son relevantes para observar la riqueza de una experiencia vivida localmente.

Así, entonces, algunas de estas vivencias, estará marcada tanto por la experiencia de quién narra, o del/a que vio una desaparición o le contaron tal suceso, o la mayoría de las veces, por otras personas más próximas al suceso narrado. Esto constituye la polifonía de la oralidad que estará mediada por el tipo de relación y quién influye en ese vínculo.

Por un lado, el relato del Boto en la Amazonía como el Trauco en Chiloé son ejemplos potentes de prácticas de pensamiento que generan una articulación y vínculo con diversos elementos. Y dan cuenta de cómo la experiencia vivida va metamorfoseando la idea de lo humano y su relación con otros seres, permitiendo el tránsito también hacia otros universos de conocimiento. Por otro lado, cómo las derivas de los ríos y las aguas en sus condiciones ambientales, así como las concepciones culturales religiosas (en el caso de Amazonas, el flujo africano y en el caso de Chiloé, el sustrato indígena y el flujo cristiano) van conduciendo a nuevas formas de comprender la sexualidad, otorgando un carácter fluido, mediado entre el placer y el extrañamiento, el encantamiento y la seducción consentida.

En primera instancia, se encuentra el Boto con su potencia metamórfica y sensual, y en segunda instancia, el Trauco como una figura estática y violenta; ambos casos nos dan luces sobre cómo la oralidad interviene políticamente en nuestros tiempos presentes, disputando ontologías, regulando deseos,

resistencias y agencias colectivas para afrontar actitudes que afectan, en alguna medida a sus comunidades. Son cuerpos que se mueven en el encuentro con los bosques, sus aguas y sus fangos, traen al frente una comprensión ominosa de la cual hay que cautelar de manera comunitaria a las mujeres. Como señala el citado Krenak, en los espacios selváticos, especialmente, la relación con el medioambiente no es solo visual sino de los cuerpos en su sensorialidad. En un medio selvático —sea la selva amazónica como la selva fría— el estímulo sensorial de las plantas, el aire, los objetos, las piedras, el medio en general más que recepcionado por la vista, es recepcionado por el tacto, la respiración, por el organismo entero.

En nuestra recopilación en relación con el Boto, quienes narran las experiencias analizadas son en su mayoría mujeres —de distintas edades—, solo un varón se refiere a él como un ser que no requiere defensa ni ataque. Por lo tanto, es relevante cómo las experiencias vividas presentan oralidades con matices diferenciados en cuanto a la cautela, puesto que en las cosmovivencias chilotas responden a una actitud de estar en alerta y, en la cosmovivencias amazónicas brasileñas, emerge una atención hacia el encantamiento y el misterio.

Ambos grupos de relatos nos atraviesan y definen como seres de una América diversa y fracturada, en que oscilamos entre un desborde de nuestros deseos y un inconsciente reprimido que busca la precaución y el temor a lo desconocido. Las cosmovivencias abren esos códigos y dejan entrever la configuración múltiple de nuestras formas de existir.

Por ejemplo, las existencias anfibias en su cosmovivencia ribereña, son un punto de inicio para dialogar con lo abierto e inacabado, con lo que transita. Al activar estas narrativas, podemos estar de frente al devenir, a la continuidad, a inventar, nutrir, descubrir o improvisar nuestro cotidiano.

Finalmente, tener apertura a la escucha de estas historias supone una observación de la multiplicidad, una postura cosmopolítica, es reconocer la agencia de otros seres y admitir que coexistimos con otros mundos o espacios y tiempos diferentes. El análisis y revisión de estas cosmovivencias como poéticas de relación, nos podría interpelar a no categorizar ni a clasificar los relatos mediante preceptos que encapsulan un sentido unívoco, sino a observarlos en

cuanto a experiencias encarnadas que ofrecen otros mecanismos de acción, que pueden entrelazar opuestos.

Pareciera ser que navegar y dejarse ir por la corriente y sus confluencias, mediante la metáfora anfibia, es pertinente, puesto que nos invita a situarnos en el “entre” de la gran maraña cultural, entre el relato individual y el relato colectivo, por ejemplo. Es un modo de acercamiento que atraviesa trayectorias diversas “pensando en presencia del otro” y las consecuencias de esa relación, como lo plantea Isabel Stengers.

La importancia de observar relaciones entre ambos territorios, el amazónico y el chilote, contribuye a recuperar relatos desde otro lugar. Por una parte, una instancia para cuestionar la hegemonía del pensamiento y definiciones instaladas desde concepciones occidentales binarias. También una invitación a sumergirnos en las temporalidades fluidas como la de las aguas y los bosques, es decir como un mundo que se recrea y resiste a la captura unívoca. Se trata de una posibilidad de permitir el encuentro de estas dos figuras que hemos ido observando, las que desde una mirada mitológica son explicadas con un grado de similitud, pero que en sus cosmovivencias albergan manifestaciones diferenciadas y múltiples en cuanto a su actuar y en cómo son sus relaciones con cada localidad. Mirarlas desde el lugar en donde surgen o se desarrollan, permite una observación más cabal. Recuperando la expresión de Eliane Brum es una mirada que intenta amazonizar el análisis.

Agradecimientos

Agradecimientos al Proyecto AYUDANTE_DICYT, Código PS 541, Vicerrectoría de Investigación, Innovación y Creación. Universidad de Santiago de Chile.

Conflicto de intereses: Los autores declaran no tener conflictos de intereses.

© **Derechos de autor:** Dominique González Zamora y Gloria Baigorrotegui Baigorrotegui, 2026.

© **Derechos de autor de la edición:** *Pucara*, 2026.

Notas finales

- 1 Claude Lévi-Strauss fue quién comienza a reivindicar el sistema de pensamiento y episteme que otorgan los relatos mitológicos en las localidades a partir del análisis de la estructura del mito.
- 2 Bajtín (1963) en su Problema de la poética de Dostoievski, se vale del concepto polifonía para dar cuenta de los cruces de conciencia y voz de los/a personajes en las novelas de este autor. La polifonía es un recurso discursivo que da cuenta de los sentires, pensares y pesares que se dan en un territorio; así plasma la diversidad cultural, lingüística y social, reflejando sus complejidades y riquezas. Por tanto, es entonces comprendida como un caleidoscopio discursivo con diversos reflejos de la realidad.
- 3 Simposio Internacional: “Crisis ontológica y afectos: repensando nuestras formas de ser y habitar el mundo” realizado en septiembre de 2025, por la artista visual cosmopolítica Katya Sepúlveda en la Universidad de Chile y el Centro Nacional de Arte Contemporáneo Cerrillos.
- 4 El artista sonoro Leonel Vásquez (2025) en su Laboratorio de Escuchas Anfibias y arquitecturas líquidas sostiene cómo la escucha, la intuición y la experiencia compartida entre el colectivo conduce a percibir otras realidades e imaginar futuros colectivos que activan nuestra memoria líquida interna.
- 5 La cosmopolítica para Isabelle Stengers (2007) es abordada desde un desafío ético-político en relación con los problemas que instalan ciertas filosofías que se argumentan bajo distinciones dicotómicas como ciencia/política, racional/mítico, naturaleza/sociedad. Será entonces, la cosmopolítica aquella que da cuenta de una composición de otras materialidades, que deviene pluralidad y creación de pluriversos que confluyen con otros mundos.
- 6 Este concepto planteado por Eliana Champutiz (2013) alude a formas epistémicas encarnadas donde teoría y praxis promueven formas de relacionarse entre el colectivo, con uno/a mismo/a y con la naturaleza no como un recurso, sino como un territorio que sostiene la vida de maneras misteriosas.
- 7 Resulta interesante cómo actualmente la selva es en gran medida una construcción diseñada que se traduce en las diversas resistencias que las sociedades indígenas se implicaron en la tierra, cómo la manipularon y la transformaron, puesto que en los procesos de colonización se formaron fronteras y delimitaciones a costa también de un plan imaginado con un posterior control geopolítico de esta (Tavares, 2024).
- 8 Para el biólogo transfeminista, Jorge Díaz (2025) el concepto de “anfibio” alude a aquellas entidades que habitan dos mundos, adquiriendo dos modos de vida, entre dos entornos. Por lo tanto, conlleva a una transición entre lo terrestre y lo acuático. De igual forma, para Casper Brunn Jensen (2017), los territorios considerados anfibios visibilizan las complejidades de las interacciones que emergen entre la tierra y el agua, tensionan la dicotomía “naturaleza y cultura”; si bien, se refiere a infraestructuras que se instalan en estos contextos anfibios, es relevante y nos sirve como lente para dar cuenta cómo opera esta metáfora. No es casual, que Silvia Rivera (2018) también, refuerce a *jamp’atu* —sapo en aymara— como un animal de poder, que permite transitar entre opuestos.
- 9 Para efectos de este análisis se contrastarán relatos orales brasileños —recopilados por el proyecto de investigación en Cosmopolíticas Andinoamazónicas, junto a estudiantes de postgrado de una universidad brasileña—, con entrevistas orales, manifestaciones artísticas relativas al Trauco en Chile. Cabe señalar, que se resguardará la identidad de los/a informantes de narraciones orales mediante nombres ficticios.
- 10 El relato más tradicional y que ha tenido el carácter de mito trata cómo en las noches este delfín rosado comienza a liberar su canto que llega a los oídos de mujeres jóvenes que no han tenido experiencias sexuales previas con ningún hombre. Y que, al tocar la tierra, este delfín metamorfosea hacia una figura humana de un hombre blanco que “seduce” a la mujer para dejarla embarazada. Su figura es escurridiza y se mueve por el gran Amazonas, lo que hace que sea un animal encantado difícil de hallar, debido a que durante el día se camufla con los otros seres acuáticos nadando.

- 11 Iara es una sirena que también forma parte de la oralidad encantada de Brasil.
- 12 Eso responde el dramaturgo Gabriel Troncoso sobre la existencia actual del Trauco. En esta entrevista, también comenta cómo fue escrita la obra durante más de 30 años Trauko el encuentro de las aguas, mediante la recopilación de oralidades y encuentros con el antropólogo Renato Cárdenas con la finalidad de otorgar una composición marcada por datos históricos y también en contraste con la perspectiva de los/a habitantes de la localidad, <https://www.hoyteatro.cl/gabriel-troncoso-creador-y-productor-del-musical-trauko-el-encuentro-de-las-aguas/>
- 13 Moure (2002), sostiene que existe una influencia gallega entre el Trauco y el Trasno como fenómeno de transculturación, su similitud en el nombre también sería una respuesta en esta influencia, así también existe una oralidad en el nombre por medio del mapudungun traulco que refiere nuevamente a un acercamiento del ser “junto al agua” (p. 85).
- 14 Para el contraste con los relatos orales de Acre, se tomaron como referencia dos conversaciones etnográficas con dos profesoras de lenguaje que viven en Ancud (septiembre, 2025), la obra de teatro Trauko, el encuentro de las aguas (2025), fragmento de canciones folclóricas de reconocida trayectoria en Chile y algunos relatos recopilados por el antropólogo Renato Cárdenas.
- 15 Es relevante cómo para Deborah de Magalhães Lima en *O homem branco e o boto: O Encontro colonial em Narrativas de Encantamento e Transformação* (2014), a partir de una mirada y análisis antropológico de relatos orales y etnografías en comunidades ribereñas del Río Solimões triangulados con el perspectivismo amerindio (Eduardo Viveiros de Castro), rastrea el rescate actualizado de cómo el relato del Boto ha permitido restituir el trauma histórico de la localidad, reinterpretando la metamorfosis del Boto como un ser que “seduce y encanta” y no tiene un potencial extractivo de los cuerpos.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Gil, Yásnaya (2021). *La sangre, la lengua y el apellido*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Madreselva.
- Akel Fares, Josebel (2015). *Um memorial das Matintas Amazônicas*. Fundação Cultural do Estado do Pará.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 10(3), 441-446. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2005000300013>
- Bennett, J. (2010). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Duke University Press.
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Bravo Sánchez, J.M & Duarte Gutiérrez, P. (2023). Santería Chilota: el arte sagrado de tallar una fe insular. *Tsantsa. Revista De Investigaciones artísticas*, (14), 277–292. <https://doi.org/10.18537/tria.14.01.20>
- Brum, E. (2024). *La Amazonía: Viaje al centro del Mundo*. Ediciones Salamanca.
- Cáceres, A. (2023) El canto del Trauco: una encantadora travesía en los bosques de Chiloé. *Revista Nothofagus*, (9), 19-26
<https://revistanothofagus.ulagos.cl/index.php/nothofagus/article/view/77/74>
- Cascudo, Luís da Câmara, (1988). Dicionário do folclore brasileiro.
<https://archive.org/details/cascudo-1988-dicionario-do-folclore-brasileiro-ocr/page/n84/mode/1up>
- Cárdenas R. (1998). *El Libro de la mitología: historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <https://www.memoria-chilena.gob.cl/602/w3-article-8161.html> . Accedido en 4/8/2025.
- Champutiz, E. (2013) Productores audiovisuales indígenas de Ecuador, una práctica integral de “cosmovivencia”. *Revista Chilena de Antropología Visual*, (21), 118-135. Revisado 7 de agosto <https://www.antropologiavisual.cl/edicion/numero-21/articulos/indigenous-filmmakers-ecuador-integral-practice-cosmoexperience>
- dos Santos Araújo, Gracineia. (2022) Apreciaciones en torno al carácter universal de las leyendas orales: una mirada a partir de la realidad amazónica brasileña. (2024). *Caligrama: Revista De Estudos Românicos*, 27(2), 75-90. <https://doi.org/10.17851/2238-3824.27.2.75-90>
- dos Santos Araújo, G., & dos Santos, I. C. (2024). Voces ribereñas y la realidad de un ser mítico: la Leyenda del Boto en el contexto de Igarapé-Miri, en la Amazonia paraense. *fólio-revista de letras*, 15(2), 45-67.
- Glissant, É. *Introdução à uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria da Rocha. Juiz de Fora (MG): UFJF, 2005.
- Haya de la Torre, J. A., & Favaron Peyón, P. (2023). Jene nete, el mundo de las aguas en la obra de Chonon Bensho: la complementación de los saberes ancestrales y la modernidad. *Mitologías Hoy*, 28, 5–18. <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.965>
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble*. Duke University Press.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2023). *La vida no es útil*. Eterna Cadencia.
- Magalhães Lima, D. de (2014). O Homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio rio Solimões, Amazonas). *Teoria e Sociedade. Número Especial: Antropologias e Arqueologias*, 173-201.
<https://www.mamiraua.org/documentos/8e2315f5541366281c8757073a82de99.pdf>.
- Mauleón, J. et al. (2025). Cosmovivencia: concepto de una relación humano-naturaleza armoniosa. *Miradas transcompleja*, 5(1), 85-108. https://reditve.com/revistas/index.php/miradas_transcompleja/article/view/108
- Moure, E. (2002). Chiloé y Galicia: Confines Mágicos. Rescatado en Letras de Chile. www.letrasdechile.cl

- Paes Loureiro, J. (2018). Amazônia: uma liturgia da beleza. *Agricultura Familiar Pesquisa Formação E Desenvolvimento*, 12(1), 9. <https://doi.org/10.18542/raf.v12i1.6074>
- Pizarro, A. (2009). *Amazonía. El río tiene voces: Imaginario y modernización*. FCE.
- Pizarro, A. (2024). *Vuelo de Tukui*. Tucán Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010) “Experiencias de montaje creativo: De la historia oral a la imagen en movimiento”. En Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, 225-233, Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rojas Flores, Gonzalo. (2002) *Reyes sobre la tierra: brujería y chamanismo en una cultura insular: Chiloé entre los siglos XVIII y XX*. Edit. Biblioteca Americana, 2002
- Sahady Villanueva, Antonio, & Mawromatis, Constantino. (2023). La mutabilidad de los espacios religiosos chilotes. Del sosiego cívico a la fiesta de la fe. *Revista de urbanismo*, (48), 194-207. <https://dx.doi.org/10.5354/0717-5051.2023.70258>
- Stengers, I. (2007). *La proposition cosmopolitique*. En J. Lolive & O. Soubeyran *L'émergence des cosmopolitiques* (pp. 45-68). La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.loliv.2007.01.0045>
- Tavares P. (2024). *La naturaleza política de la selva*, Caja Negra.