

CONTRIBUCIONES ETNOGRAFICAS AL ESTUDIO DEL MACHITUN

Yosuke Kuramochi
Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco
Proyecto Conicyt 639-90
Rosendo D. Huisca

Este trabajo ha sido realizado teniendo como base, por una parte, un *ngütram* de Rosendo Huisca Melinao -quien ha tenido presente para ello, preferentemente, la ceremonia curativa de Chaura, lugar al que pertenece- y por otra, la observación de machitunes de Chosdoy y Chaura, en el que estuvo el machi de Melipeuco, cercano a Chaura, a la cual también sirve.¹ El material narrativo del cual sólo se han escogido dos de las ocho secciones que lo componen, se ha complementado con etnografía realizada en otros lugares y con relatos pertinentes recogidos en distintas comunidades.

Versión etnográfica

Cuando se manifiesta la enfermedad de alguien, este mal tiene el carácter de afección colectiva por cuanto, por decirlo de alguna manera, la enfermedad compromete a todos los miembros de la familia y a la comunidad. Este sentido arborizado de la dolencia se corresponde con la etiología, ya que, muchas veces, es una falta del grupo o de alguien del grupo la que ha anidado el estado mórbido.² Por lo mismo, el tratamiento

¹ Jurisdiccionalmente el machi pertenece a la localidad de Milleuco de Witag; sin embargo su descendencia como machi se sitúa en Chaura y así lo manifiesta el espíritu: *pülle* en el ritual, sea donde sea que él actúe. Su domicilio está en Milleuco. Sus antepasados Llancafilo, abuelos paternos y maternos, salieron de Witag y fueron a la zona llamada Pewenche, a unos 12 km. de Curarrehue en la zona cordillerana. Por relaciones de parentesco se relacionan con Chaura. El lugar donde él nació, en aquella zona se llama Quiyenahuin. Cuando él sintió el llamado para ser machi volvió a la tierra de sus abuelos, Witag, pero su ascendencia está ligada a Chaura.

² El patrón cognitivo que relaciona la falta con el castigo y que es compartido por

requiere de la participación de todo el grupo, especialmente los familiares, y en el acto de ritual curativo todos colaborarán. El mismo machi hablará a veces en plural. Las expresiones Kutranmawün mew (kutran=enfermo/ma=acción de la enfermedad/wun=yo y nosotros: significa algo así como "cuando se le enferma alguien a alguno") y ngen kutran ("dueño del enfermo") reflejan de algún modo tal visión compartida de la enfermedad en la cultura. Esta forma de concebir el estado mórbido encuentra correspondencia en muchos otros niveles que están informados por la misma percepción que se haya en la situación patológica, entre otros, en el del parentesco, en el de la identidad, en el de la pertenencia, en el de las relaciones con el pasado, en la relación del hombre con la tierra y otros.

Se realiza entonces el diagnóstico: Peuwutuwe.³ Este se produce a través de la "visión" y examen de la primera orina (antes del alba, de la luz del día del enfermo, de alguna de las prendas de su ropa, a través de la observación del contenido de un huevo en un vaso, por el trance de una parte del cuerpo del machi, por el dedo mayor del pie, por ejemplo, o a través del sueño solamente (como lo hacía la machi Carmen Llonkon, Ankakomuwe, Pullinke). El diagnóstico con la ropa que es el más frecuente lo realiza el machi en estado de kuymiñ (trance).

Pasado éste, y si se ha determinado que al enfermo debe hacersele machitun, el machi va a la casa del enfermo.⁴ Llegado allá, junto a los

otras culturas como la judeo cristiana occidental, tiene confirmación en los mitos de origen diluviales, los cuales perviven hasta hoy en la cultura activando un sistema de motivaciones que puede conducir a acciones rituales para aplacar las fuerzas del mal, rituales que han considerado sacrificios humanos (Rosales, 1969: 21, Vargas, 1990; Relato de Puerto Saavedra XX, Vilcún, 1990 (Ercilla #1312, 1960) Kallfü Malen Kuramochi-Nass; 1988; "La plaga de langostas" de S. Antimilla, Palguín y "Terremoto" de Eusebio Huentenao, Tromén Alto, en Proyecto Conicyt 639/90).

³ Término de significado amplio que significa algo así como ver a través de algo y ese algo pueden ser muchas cosas: 1) el trance y el sueño combinados, como en willel; 2) el sacrificio de un pollo en una rogativa, lo que permite ver el futuro según a dónde y cómo camina el ave de sacrificio: kare kare al que se le ha cortado la cabeza; 3) la visión; 4) el estado posterior de los arbustos empleados en el altar de una ceremonia, los que se entierran en otro lugar. En fin, toda acción de ver a través de algo. Pelotun: pelo=ver otro tun=realización, se usa en la zona de Temuco. También se dice así en el machitún.

⁴ El mal puede provenir de alguna falta cometida. Tal falta ha atraído el mal provocando el estado mórbido, como en otras culturas indígenas sudamericanas, a través de un veneno o un flechazo (Chaumeil 1983: 264-0; 266-7), por introducción de un objeto, robo del alma (Püllomeñ) o por envenenamiento (Cooper 1946: 751); ausencia del alma, la que vaga entre los malos espíritus, entre los cunas (Severi 1987). También alguien puede provocar el mal directamente. Empero, aún en este caso, el brujo: kalku, sólo es intermediario del mal, el cual a

ancianos y mayores realiza su primer discurso: koyagtun, (el segundo por la noche, y el tercero y el cuarto al comienzo y al fin del tratamiento, a la mañana siguiente) luego procede a vestirse y se dirige a la casa: ruka al lugar en que se encuentra el enfermo. Se hinca del lado derecho del enfermo, el cual se encuentra acostado en una cama hecha en el suelo,⁵ con su cabeza dirigida hacia la puerta del lado este. Se plantan dos canelos, o un canelo y un laurel, uno a la cabeza y otro a los pies del enfermo. En un lado de la ruca hay fuego para entibiar los remedios, lawen, templar el kultrung y encender las antorchas de colihue.⁶ En la casa se han preparado y reunido los elementos que serán ocupados: todo lo que ha señalado el espíritu como necesario en la etapa de diagnóstico; para el mismo fin, además se tienen: brotes de vegetales, tabaco mapuche si lo hay y algo fuerte, como orín podrido o aguardiente, jugo de canelo: pewmo. Para la función de pasar los remedios estará el "remediero". Las personas cumplen diferentes roles en el ceremonial, tocador de cultrún, templador del cultrún, los que entrechocan las horquetas, las chuecas o palos por sobre el enfermo, (téngase presente el carácter de guerra contra el mal de este ceremonial), a los que Alonqueo denomina milicias: weychafe (Alonqueo 1979: 160) o lanceros: afafe (Oyarce 1985) afafafe (San Martín), los que al parecer son más bien, de acuerdo a la etimología y al rol, "gritadores y/o tocadores", ya que kefapan significa gritar, tocar, sonidos y funciones equivalentes a los dados en el ngillatun, en donde la acción se denomina: yapepüllün. Y hay personas que, aparte del dungumachife, hablarán también en la ceremonia para hacer preguntas u otra intervención. Por ejemplo, los padres de un enfermo pueden salir a llamar el alma perdida del enfermo (Oyarce: 1987).

Los elementos sonoros -cultrún, huasa- y los dichos anteriormente, cumplirán un papel importante en los distintos momentos del ritual, especialmente cuando adquieran un ritmo acelerado para exorcizar el mal.

través de él se abre paso para que la envidia, la ambición o la venganza pueda llegar a la víctima. Así lo dice el machi. Este brujo, además de volar sólo con su cabeza por la noche puede tomar formas diversas, zoomorfas o antropomorfas (ngütram de zorros, XX Chol Chol y de rehni, X Cona, Quecherehue).

5 La cama se tiende con cueros de cordero. En el caso de una "enferma" que se está iniciando para ser machi, su cama se hizo con cuatro sacos de trigo y los canelos de la cabecera y de los pies se unieron, haciéndose una especie de medio toldo de ramas. (XX Tromén Bajo, Temuco, Provincia de Cautín, IX Región).

6 Cuando el ritual se realiza para alguien que ha pactado con el mal, seres malignos protectores: Anchimallén, Witranalhue o algún Ser del agua, (ngutram "Lago de sangre" de don Segundo Antimilla, Palguín), y que quiere liberarse, porque, por ejemplo, están cayendo en pago al mal muchos miembros de la familia (van muriendo), se realiza un machitun especial en cierto modo, adornándose la ruca con muchas flores como copihues. El concepto de pago es fundamental en estas relaciones.

En los últimos momentos, según los casos, se golpeará con ellos toda la casa, por paredes y techos con el mismo fin: malorukan.

La cantidad de los elementos y su elección dependen de lo que el o la machi acostumbre o prefiera, pero también varían con el tipo de enfermedad. En tal sentido el machi siempre está aprendiendo, a veces aparece dicho por el espíritu algo que fue usado en el pasado, el machi deberá incorporarlo entonces a sus rituales.⁷ Los jóvenes varones y las doncellas ayudarán al machi con sus gritos de aliento kefafañ, éstos -que son lo único que está permitido emitir en la ceremonia, además del baile con que se acompaña- son semejantes a los gritos que se dan para fortalecer al celebrante: ngenpin, en las ceremonias de rogación (Kamarikun de Chaura, 1987). A este propósito, hay que señalar que en realidad el esquema operativo tanto en la rogación como en la curación: nguillatún-machitún y posiblemente en otras manifestaciones rituales, es básicamente el mismo: Ruego a Ngenechen (cuatro personas según Alonqueo 1979: 161; Grebe 1988) a Kona Tafu, La Doncella Celestial y a Pillán,⁸ lo cual pareciera más antiguo por la dificultad de encontrar explicación a esta palabra y, ahuyentamiento del mal, awün y malorukan, respectivamente. Incluso cuando se presenta el ritual para hacer el mal, aunque el orden de los fines esta subvertido se hace rogativa al brujo (así consta en un ngütram recogido en Kechurehue, en el cual se encuentra un brujo bajo la forma de zorro cubierto de canelo (Cona, Kechurehue, junio 1990). Todos ayudan de distinta manera; así hay un kultrunero ayudante con hojas de canelo amarradas a la frente, el cual puede ser mujer u hombre, pero generalmente es una mujer. Algunos machis necesitan un imitador que va repitiendo todo lo que dice el espíritu cuando se produce el trance; actúan como un dúo y el discurso es como una cantinela tarareada que explica lo que se está haciendo: yegül. El hablar del püllü a través del machi es cantado y se da en forma paralela al hablar del dungumachife. Así, pareciera que el püllü no está escuchando, sin embargo se comprueba que no es así cuando responde. Se dice que son

⁷ El machi necesita reactualizarse, progresar, por ello es tratado por otro machi cada cierto tiempo en una especie de machitún de mejoramiento y de perfeccionamiento de su oficio, en relación a los elementos de los ritos terapéuticos de sus antecesores. Para un machi va a significar incluir un torito (machi XX). Una machi, necesitará un torito de color amarillo, dos ovejas blancas, un gallito y una gallina; así fue visto en visión por la machi que guía y trata a una machi más joven; o el cortarse la lengua e introducir un pelo en ella como lo vio en sueño para su pequeña hija la madre de esta misma machi (se guarda la identidad por la privacidad de la información). A este respecto el machi mostró el corte de su lengua.

⁸ Helmuth Schindler: "Pillan 3...con reverencia nombres al pillan y huecuvoe", Actas de Lengua y Literatura Mapuche 3, 1989, Temuco, Chile Universidad de la Frontera, pp. 183-204.

varios los espíritus, aquellos de los machis anteriores, los que actúan con el machi y también de que es uno el que siempre está en comunicación con él (Coña 1984: 351-3). Se considera de modo semejante, como "arte" (Fraunhaeusel, en Augusta 1910: 360). Al parecer los antepasados ayudan pero un espíritu es el que se incorpora al machi, cuando se produce el trance, que no es siempre.

Cuando llega el machi para realizar el tratamiento ceremonial curativo, se procede a levantar el altar (rewe),⁹ el cual consiste en dos o cuatro colihues con sus ramas u hojas, de aproximadamente cuatro metros de largo, y dos arbustos con su guía central -no ramas, por tanto- de canelo. Este altar no se utiliza sólo aquí, también se levanta en la casa del machi, (donde va el machi va su rehue, dice el machi Pascual Nahuelén de Carahue) en el campo de las rogativas, frente a la casa del oficiante de ceremonias de rogación (ngenpin); en fin, donde se requiera. El altar para esta ceremonia terapéutica se ubica fuera de la casa, frente a la puerta. Entre la casa y el altar tendrán lugar importantes fases del ritual: el machi irá de un punto a otro, tejiendo el espacio con sus pies que danzan al compás del cultrún, con antorchas en las manos y llamará al enfermo por su nombre, entre otras formas, pues su alma o parte de ella ha sido capturada (Faron 1964: 74; Tv. Heusch 1972, cit. por Vanai).¹⁰ Puerta y altar están en dirección hacia el lugar de donde sale el sol, cuyo punto cardinal, el este, es muy importante y constituye un orientador básico, marcado por connotaciones positivas.

Llega pues el chamán y se ubica al lado del enfermo (anüñma kutranün). Antes de proceder a los actos más propios del tratamiento curativo, el machi tiende la cama del enfermo disponiendo cueros de cordero sobre el suelo. Entonces el chamán comienza su actuación ritual tocando el

⁹ El altar es básicamente el mismo utilizado en distintos lugares. Lo importante es la función que cumple como elemento frente al cual se dirige a Dios el oficiante. Así, no es significativo que sea de un tipo de ramas u otras y que tenga o no una escalera. Pueden ser dos ramitas, lo importante es que son brotes vegetales "nuevos" (Pascual Nahuelén, machi, Carahue). En el caso del altar con colihues, el machi trepó por ellos, con sus pies y sus manos en los machitún (Chosdoy, mayo y septiembre, 1990). Hemos registrado un relato en el que un espíritu maligno de una mujer desnuda lleva unas ramas en sus manos. Al respecto, también, el machi habla al espíritu de un muerto que porta ramas de laurel y palguín en Canciones de machi (Augusta: 362).

¹⁰ Se trata de restablecer la armonía, la salud, en último término de la vida. La muerte y su aproximación a ella está directamente relacionada con la pérdida del alma. Por ello el mal se instala alejando tal vez una parte del alma; por tal razón se llama al alma con el nombre del enfermo para que retorne (Video, Ana María Oyarce, Universidad Católica, Temuco; cf. Clastres 1967: 78). El retorno de la salud -de la vida- al grupo, se celebra colectivamente.

tambor ceremonial, preparando su espíritu para cobrar el ánimo que requiere. Ese tambor de cuero ha sido consagrado en una ceremonia¹¹. Algunos de los que ayudan más activamente, cruzan sus chuecas, colihues u horquetas, por sobre el enfermo y los entrechocan haciéndolos sonar al ritmo del cultrún. El machi, inspirado, recuerda a quienes le han antecedido en el servicio de curar dentro de sus antepasados, indica su linaje y su vocación, la cual le ha sido dada por Dios para este servicio.¹² "Con tus ojos veo, con tus manos sano" dirá en algún momento. El ayudante principal: dungumachife, le infunde aliento; así le dirá, por ejemplo: -Así es, te eligieron para servir a la gente, eres una persona que tiene consigo los buenos espíritus (püllü), para atender a los que padecen algún mal y es por ello que estás con nosotros en este ceremonial-.

El machi que está semiarrodillado junto al enfermo, cambia de posición sus rodillas y al hacerlo, se fustiga con una rama la pierna entumecida. Los tonos de los cantos cambian en tanto van dándose las etapas del ceremonial terapéutico. La ceremonia ha comenzado cerca de las seis de la tarde y terminará, aproximadamente, a las doce de la noche, habiendo un período posterior de análisis de unas dos horas. Luego se reiniciará desde las cinco de la mañana hasta las once o doce del día. En los casos en que participamos (los que conforman dos ceremonias de una serie de tres rituales) uno continuó hasta la una con un nguillatun y el otro (nguillamawün) hasta la tarde (Chosdoy, Machi XX). El machitún concluirá con un kamarikun que se realizará posteriormente.

A medida que avanza en su trabajo el machi administra los remedios que le pasa el "remediero", el cual es conocedor de las distintas hierbas utilizables. Sin embargo, en el machitún, no parecen ser las propiedades curativas, en sentido estricto -sus principios activos- lo importante. Es, al parecer -como el humo, las palabras y el canto, los

11 En ella se puede haber gritado dentro, antes de cerrarlo y secarlo al sol, los nombres de los antepasados machis protectores del chamán (ceremonia de Rupahue, machi Angela, 1989) o simplemente el nombre del machi (machi Julio, Witag, mayo 1990) a quien en una ceremonia, enfrentando a las fuerzas del mal, le rompieron su cultrún. Los nombres de las machis protectoras de la machi Angela que fueron pronunciados son: Rayulikan (flor/piedra), Kalfurayen (azul/flor), Leflikan (carrera rápida/piedra) y Mallkolikan (coger en el aire/piedra).

12 La joven XX, que se prepara para machi, tuvo visiones y sueños que le indicaron su vocación; ella no quería seguirla. En la ciudad consultó al psiquiatra sobre estas visiones y sus poderes de anticipación a los hechos, quien le dio dos alternativas: incorporarse a la vida occidental y citadina o hacerse machi. Finalmente aceptó. Ahora, después de haber sido tratada por una machi, está en preparación y oración diaria en la cual ella incluye un salmo. Tenemos registrados relatos tanto de rechazo como de aceptación (Proyecto CONICYT 639-90).

sonidos, la luz de las antorchas- su poder exorcizante el que cuenta.

El machi le hará sobre todo, friegas, tibias o frias, aplicará cataplasmas. También "inciensa" los remedios con humo de tabaco mapuche si lo hay, o si no con tabaco wingka. El humo, aunque más sutil que los golpes de los instrumentos o la música, parece tener el mismo poder y eficacia como aventador del mal y purificador. En otros rituales como entre los cuna, activa a los espíritus: nelekan, que enfrentarán a los espíritus malignos (Severi 1987).

En el trance, el espíritu de lo alto, escuchando los ruegos, baja de la tierra de lo alto: wenumapu, y se incorpora a la mente, al Ser del machi para poder comunicarse. Desde este momento el machi ya no es persona, es otro ser: alguien con un espíritu de lo alto dentro de él, el cual transmite, cantando, su mensaje. Esta entrada o ingreso es percibido como una penetración en la cabeza del machi, en su pensamiento: longkolüwpaumi. El espíritu püllü va a ver las cosas de la tierra y a la gente a través de los ojos cubiertos -o antiguamente, cerrados- del chamán.

El chamán, no siendo ya él mismo, se convierte en küymin.¹³ Esta transformación se produce con violentos giros del cuerpo desde la cintura con el cultrún, que sonando con fuerza y vehemencia va y viene, hendiendo el espacio con gran rapidez. Esto provoca inicialmente en el machi en tránsito a küymin, alteraciones y cambios en el control de los movimientos; hay fuertes sacudidas, casi espasmódicas, llegando a contraerse y extenderse violentamente (algo similar sucederá cuando vuelva a ser persona, entonces se asperjará agua y se pondrá un cuchillo sobre el pecho, los hombros, la cabeza y luego se hará una doble vuelta en el aire con el cuchillo hacia el rewe). Por ello, los ayudantes cuidan de él a fin de que no caiga bruscamente y se golpee. Su respiración también cambia a una especie de acezar,¹⁴ y cada cierto tiempo expirará el aire como un silbido. A veces, sorberá agua de canelo molido o macerado para expulsarla con los labios contraídos; puede beber esta agua o escoger (en küymiñ) una hojita y masticarla.

Pasada esta fase, el küymin empieza a bailar suavemente con sus pies juntos dando pequeños saltos, al compás del cultrún; gira en torno a su enfermo, se para a su lado derecho y también sale en viajes de ida y vuelta entre la casa y el rehue. Cuando da vuelta salta sobre sí mismo en el aire.

13 En la cultura se percibe y considera al küymiñ no como un estado del chamán, sino como otro ser. En espíritu ha tomado cuerpo y entonces es Otro, alguien que no es ni el chamán ni el espíritu.

14 No hemos visto al machi tomar algún alucinógeno ni antes ni durante la ceremonia, lo cual sí es frecuente entre los chamanes del alto amazonas (Yanai s.f.). Tampoco la "absorción de narcóticos" (Latham 1924: 446). Las sustancias que se echa a la boca, las expulsa, excepto el agua de canelo, que la bebe.

El machi en küymin está con los ojos vendados; sin embargo no equivoca el camino ni el lugar de la puerta ni el lugar del rewe.¹⁵ El examina a todos, penetrando con su vista interior, a veces, puede decir algo a alguien. Es un estado delicado, por ello todos los animales deben ser guardados. En el segundo tratamiento, andaba un perro suelto y el machi cayó desfallecido gritando, trewa. Todos estuvimos muy preocupados, dándole ánimo y fuerza y tocándole el cultrún volvió a su estado.

En una etapa, situado frente a los colihues del altar los sacude, siempre con el mismo ritmo que llevaba en el baile, tomándolos de dos en dos y cambiando de lugar al hacerlo. Y luego asciende por los colihues fuertemente enterrados.

Trepó por ellos sujetándose con las manos, usando los pies como tenazas. Cuando se encontraba arriba, siempre con la vista oculta bajo el pañuelo, oteaba dando la impresión de que miraba a través de la venda, escudriñando con la mirada hacia todas partes. De repente quedó inmóvil y parecía como sin vida.

Una vez que desciende a la tierra -en algunos rewe hay un tronco excavado con gradas- ingresa nuevamente donde su enfermo (no he podido determinar si hay "fingimiento" como se afirma (Rosales, Vidaurre, en Latcham 1924)).

Cuando se produce la comunicación entre el espíritu: püllü y el ayudante del machi: dungumachife. El diálogo entre ambos comenzará con los saludos y la identificación de ambos. El espíritu dirá su nombre que corresponde en los casos (recordados) a fenómenos de naturaleza etérea como el humo Cacho o Hueso quemado, Trueno, Cara azul cubierta, por ejemplo. Confirmando esa naturaleza, al espíritu se le dice Kuruf: viento. Al dungumachife, el espíritu lo identifica nombrándole su ascendencia, si es nuevo le dará ánimo, si se han conocido en otro machitun aludirá también a éste. Al saludar el espíritu: -Marimari- toda la gente le responde el saludo. Algunos sostienen que se trata de fenómenos de ventriloquismo (Pietas, en Gay) e hipnóticos (Latcham: 445; Cooper: 751).

El espíritu dirá que estos ruegos y las preocupaciones que los afligen han llegado al cielo y que debido a ello ha sido enviado por Dios: Ngenechen, a cumplir con la misión de combatir el mal que aflige en forma de enfermedad a su gente. Se describe a sí mismo montado, en plan de batalla y comunica que se le ha dicho que deberá ser intransable, duro como la piedra en la batalla que viene a dar para ganar a las fuerzas del mal.

El espíritu que es también un servidor, un enviado del wenumapu, un

15 El chamán se dirigía a Dios bajo distintas denominaciones; también invocó a Pillán y a Kona Tafu, Kalfü malén: La niña celestial. No vimos allí ni en parte alguna la representación de dioses u otras divinidades.

werken, hace una relación de lo sucedido; en realidad todo se repite muchas veces cuidadosamente a fin de no equivocarse u olvidar algo. Después el espíritu hace el diagnóstico general del enfermo, partiendo por las causas que atrajeron el mal en forma de enfermedad. -Así es-, dirá, -buenos espíritus: vientos están al servicio del machi, ¡Cuidarán y actuarán bien con mi gente que ahora está mal!- Tocando el cultrún, el Küymñ dice que hay que ir hasta el enfermo, y así lo hace, ubicando justo el lugar donde se halla la enfermedad o el mal del que está postrado. Con los ojos vendados practicará esta "observación" acuciosa y dirigida a ubicar el punto en que se encuentra el mal: Pelotun. Los machis también practican cirugía, a veces extraen con la boca, del cuerpo del enfermo lo que tiene de mal (un ngütram de una machi escogida siendo lactante, narra que ella extrajo con su boca el mal de un enfermo en forma de lagartija: Domingo Paineo, Chol Chol; también Calvo 1987: 120, y otros). O puede operar con los dedos, extrayendo elementos del interior del cuerpo (Oyarce, video, 1987).

La ceremonia en general tiene un carácter de naturalidad, a pesar de ser algo sagrado; es natural como el comer posterior, el conversar; naturalidad que la ciencia desde una percepción occidental -que considera lo sobrenatural como insólito, opuesto o discontinuo, casi como un escándalo para la razón- altera al sobrecargarlo de importancia (Devereaux 1977: 14). Parece importante tener presente esto al situarse en la cultura mapuche en la cual lo terrestre, lo etéreo, el sueño, la visión, lo humano, lo divino o el acto cotidiano comparten un mismo nivel de estimación como realidad.

El Küymñ pedirá los remedios al encargado de escogerlos y pasarlos: Llankalawen.¹⁶ Luego se encenderán las antorchas de colihue seco para ser llevadas sobre el enfermo. En este momento, se tapa al enfermo con cueros de oveja, cuya parte lanuda queda hacia abajo, a fin de proteger al que se está tratando, de quemaduras. Esta "llama de fuego", parece relacionarse con el poder del fuego de los sacrificios el cual, a su vez, se asimila al fuego del sol, dador de vida.¹⁷ Después de realizar este rito sobre el enfermo, el machi sale con las antorchas afuera, donde éstas

¹⁶ Langka Lawen: remediero, o Trag lawen. Se dice de uno que fue elegido por el machi XX ya en el vientre de su madre, cuando éste cortaba remedios en el kükülen.

¹⁷ Sería candoroso pensar que se trata al sol como divinidad, aun mirando los mitos que relacionan productivamente al sol y la mujer (Fraunhaeusel 1910: 282). La relación es con Dios, y si ésta es una asimilación de la acción cristianizadora misionera, no puedo asegurarlo. Se ven sí muchas "concesiones" o asimilaciones aleatorias con la cultura occidental, tal como palabras y nombres: sargento, capitán, kurus (cruz) en la ceremonia. Tampoco puedo alentar a quienes propugnan el politeísmo de los mapuches porque no encuentro en esta ceremonia ni en otras, ni en los relatos contextualizados por la etnografía, nada más que la dualidad de un ser superior y espíritus benignos o malignos (Cf. Dunnemann 1989: 26).

cumplen ahora la función de ser luz (en la noche), luz del fuego, luz solar, que permite ver: küde. Esta salida al exterior no ocurre siempre en estas condiciones, depende del machi tratante y del tipo de enfermo. A veces, con los ojos vendados, el machi tira las antorchas por una de las "puertas" de la ruca. También, al final, hace bailar los arbolitos de la cabecera y de los pies sobre el enfermo, siempre cantando. Al salir y volver, el küymin ayudado por los demás puede o no realizar el ahuyentamiento del mal escondido, recorriendo todos los rincones de la casa.

El espíritu hace amonestaciones a todos, por ejemplo, dice: "Veo a mi gente mezclándose con extraños: wingka,¹⁸ mi gente ya no me recuerda, dice el padre del cielo Wenumapu chaw". También puede recriminarles por el olvido de sus tradiciones. Todo ello sería la causa de la presencia del mal y de calamidades como la enfermedad.

OBSERVACIONES

1. La continuidad de la descendencia en el rol social y la función religiosa del machi

La condición chamánica en la sociedad mapuche en los lugares visitados, se encuentra determinada doblemente. En primer lugar por un nexo parental y de ascendencia, el cual posibilitó que este rol haya sido cumplido por antepasados del chamán y que por sucesivos relevos haya llegado a ser ejercido por él. Y en segundo lugar por la elección de la cual él es objeto por parte de la divinidad. Hay pues una continuidad genealógica que discurre generacionalmente dentro del linaje, manifestándose a través del tiempo. Los espíritus que obran como mensajeros y mediadores para combatir la enfermedad y el mal a través del chamán, así lo declaran, actualizando de este modo un encadenamiento vertical que, partiendo de Dios, pasa por su enviado y se comunica por el machi a los miembros de la comunidad o grupo afectado, para que todos enfrenten y derroten al mal. Este, por su parte, *exhibe su continuidad* emparentándose con los miembros de la familia que le ha acogido, en una suerte de alianza cuyos lazos una vez trenzados con la vida de un miembro, ya no es posible romper. Su protección va cobrando la vida de una familia hasta terminar con ella; así lo atestiguan los relatos de witranalwe y anchimallén (Perquenco, 1990, Proyecto CONICYT 639). Chamán y Kalku son, en cierto modo, elementos

¹⁸ Este término tiene una connotación muy fuerte de repulsa y desprecio en la cultura y se pronuncia con ánimo enconado. Corresponde a un rechazo de los mapuches para con los extranjeros por razones que huelga explicar.

nodales en la interrelación de lo terreno con lo etéreo benigno y con lo maligno (Kuramochi 1990).

Elección. Aceptación. No aceptación. Nadie decide por sí mismo ser el chamán (Schindler 1990). Ni otros miembros de la comunidad proceden en forma alguna a elegirlo o designarlo. Aunque tal ejercicio es prestigioso por una parte y rentable, por otra es una tarea muy dura y de gran sacrificio. Además es el sentir, la estimación y el convencimiento de todos -incluido el chamán- de que éste es un servicio. Por lo anterior hay personas que deciden no seguir este llamado, otras que lo asumen y otras que se debaten entre una u otra opción. En un relato registrado en la reducción Lincolaf narrado por Don José Curín, una mujer elegida no acepta este llamado y manifiesta que sabe que ha interrumpido el flujo de la tradición y el desarrollo de la identidad de su pueblo, pero, por otra parte, se sabe que en alguno de sus descendientes volverá a presentarse este llamado. En otro relato, después de numerosos hechos: visiones y repetición de fenómenos que señalan como elegida una niña, ella y su familia aceptan esta misión (Carlos Cayupán, Lincolaf). En el caso de la indecisión, estamos presenciando el proceso de una joven que habiendo decidido no ser chamán a pesar -y tal vez por ello mismo- de sus múltiples sueños o visiones y al sentir la presencia de espíritus tanto buenos como malos que no la dejaban en paz, ha decidido finalmente ser machi, a pesar de que está consciente que sufrirá mucho.

La elección a veces se manifiesta incluso en la niñez o en la etapa de lactante. La madre de la niña que se inicia como machi (supra), cuando aún no nacía: Angamew, tuvo sueños sobre su hija, premonitorios en este caso. Soñó un ritual relacionado con un corte o perforación de la lengua de la niña a través del cual atravesaba un filamento vivo; ello será adoptado ahora por la nueva machi. Un relato nos dice que atravesando la cordillera una mujer con su hijita pequeña, quiso sacar huevos de un nido de un árbol; al subirse, cayó el nido aparente cubriendo a la pequeña un haz de culebras. Esta señal indicó la elección temprana. En la realidad futura, fue una machi con gran poder (Domingo Paineo, supra).

Las curaciones logran eficacia por la oración, nivel de actuación sobrenatural que alcanza vibraciones suficientes, exaltación y poder sobre una zona oculta de las cosas y los seres (tal vez perceptible también para los poetas o los alucinados) por el canto, tal como en otras culturas (Siskind 1973: 156, cit. por Vanai) dentro de un sistema de comunicación de múltiples códigos en la dimensión sagrada, activado el nexos que la liga a lo natural.

El chamán está, generalmente, para hacer el bien; quien hace el mal es un brujo: kalku. Aunque según la etnografía éste no sabe a veces que es tomado por el mal para actuar bajo su poder.

La continuidad o persistencia de los seres maligno-protectores (Casos)

Caso 1. Dionisio. Un hombre salió en su caballo y este lo derribó junto a unas piedras, muriendo por el golpe. El hombre tenía un protector (se habla de una relación padre-hijo). El ser protector en forma de luz pequeña se fue a la casa de su hermano y se introdujo en ella. Sin poder expulsarlo, el hombre y su esposa, no queriendo tener nada que ver con este ser (Anchimallén), sacaron su trigo y sus cosas y quemaron la casa (ngütram de Roberto Colicoi, Perquenco).

Caso 2. Lago de sangre. El relato nos informa de un hombre que hizo sacrificios a un espíritu de un lago de aguas rojas en el límite de Argentina. Hizo mucha fortuna: muchos animales tuvo. Un día el toro que lo acompañó desde un principio como encargado, le dijo que era hora de irse, murieron todos. Hombre y animales entraron en el lago y se perdieron en él. Respecto a esta familia, se sabe que un descendiente está tras los mismos pasos de su antepasado (Ngütram de XX, Palguín).

Caso 3. Etnografía de Perquenco. Se nos informa de una familia que casi ha desaparecido y que se caracteriza porque sus descendientes hacen riqueza súbita. Por otra parte el señor NN concurre al velatorio y entierro de un hombre muy rico. Allí se carneó una vaquilla, él y otros prepararon la fuente para comer la sangre coagulada y aliñada: ñachi, pero la dueña de casa, ocultamente, llevó la sangre y en un lugar apartado hizo ofrecimiento echándola a la tierra (seguramente era para el protector de la casa que habiendo sido de su marido, ahora, lo recibía la esposa). Lo mismo ocurre en una conversación sobre una señora que es visitada por un zorro -kalku con el que conversa y al cual debe pagarle con su hijito, el cual es muerto por un remolino (Quechurehue, X Cona).

Observamos una línea de continuidad en las vinculaciones de los seres malignos con los hombres de modo que, una alianza se perpetúa en los descendientes. Se presenta también, una relación inexplicable aún en estas alianzas y sus efectos como en las víctimas de los brujos en relación a la sangre. El mal sólo ataca a los que están ligados sanguíneamente, no puede llegar a un extranjero. Además es muy persistente el patrón de favor y pago de animales o familiares cuando los animales se terminan; lo mismo en los favores pedidos a la divinidad, hay ofrendas.

2. Lucha del bien y el mal. El patrón del enfrentamiento: guerra física y espiritual.

A primera vista pareciera que el pueblo mapuche de pronto hubiese adoptado la belicosidad que se nos narra para luego aquietarse y abandonar

las lanzas y las flechas. Este carácter aparece como excepcional en una sociedad primitiva que no tendría la guerra como elemento constante de su ser. Hoy la etnografía nos revela que había guerra entre los de Maquehue y los de Boroa (María Llanquinao, Maquehue); entre los de Novolhue y Huichalhue contra los de Huilcuve (J. Huichaleo, Temuco); que hubo enfrentamientos entre jefes en la región de Chaura por asuntos matrimoniales; una relación nos habla de enfrentamiento por razones de no avisar a la familia de una mujer sobre su muerte y otra del enfrentamiento del cacique Colipi con sus enemigos de raza auxiliado por los extranjeros. Otros relatos narran enfrentamientos entre mapuches. Por otra parte, aukan es un término al parecer anterior a la guerra llamada de Arauco (en los relatos del diluvio se habla de aukanko: levantamiento, Vargas 1988). Sin Ley ni Autoridad no hubo naturalmente situaciones de dominantes y dominados u otras equivalencias como explotadores y explotados, es decir, no eran una sociedad de estado. De acuerdo con Clastres (Clastres: 1981, supra), desconociendo con él el discurso zoológico, el discurso económico y el discurso levistrausiano como suficientes y aceptables para validar la existencia de la guerra en la sociedad primitiva, concuerdo en que debe existir para la perfilación y conservación de la identidad el enfrentamiento con otros grupos. Comenzando por los mitos de orígenes, el mito diluvial presenta el enfrentamiento entre dos grandes cerros-serpientes, mito que pervive y que está muy lejos de tener el significado distante que podría tener para nosotros en nuestra cultura. Los registros actuales muestran la pelea de los volcanes con gran persistencia y con variaciones según los lugares. En "Tripakón" (Kuramochi-Nass 1988), por ejemplo, este acontecimiento remoto pervive en la costumbre del fuego sagrado de los sacrificios y del baile ritual en la región de Calafquén, Witag para los mapuches. En fin, muchos relatos incluyendo los de animales, portan este patrón de enfrentamiento. En las canciones de machi de Augusta (supra) el machi dice que vencerá al mal espíritu en la cumbre del cerro, en la luz; también lo señala Schindler (supra).

En este contexto quisiera situar el machitún como enfrentamiento con las fuerzas del mal. A este respecto muchas personas de la sociedad mapuche son "tomada" como medios por el mal, por su falta de fe o el alejamiento de su tradición u otra causa, para actuar contra otro que podría llamarse enemigo (la motivación más frecuente podría ser la envidia o la venganza). El machi dice muchas veces esto. Por otra parte, los litigios son también una forma de guerrear legalmente. Sin embargo en donde la guerra continúa por una desvalorización y rechazo de la otra cultura es con respecto a lo llamado Wingka. Muchas veces el chamán siendo mediador del servidor del cielo dice que causa el mal es el que el que su gente se mezcle con los winkas abandonando sus tradiciones, y en esto puede verse una forma de

resistencia inducida por la cultura circundante que opera reforzada por el nivel religioso, lo que se da aparejado con un cierto ensimismamiento de la cultura y una sujeción ansiosa a la tradición, lo que pareciera acercarse a lo que Levy-Brühl dice de la mentalidad primitiva, "hacer lo que los antepasados han hecho y no hacer lo que no han hecho" (Levy-Brühl 1922: 456). Las guerras religiosas son más largas y enconadas, según lo muestra la historia. Y aquí está, en los machis que siguen siendo elegidos y que siguen actuando en bien de la gente, la actualización constante de este enfrentamiento cubierto por un impulso hacia la identidad enfrentada a otra nación. Sin embargo, internamente, las luchas grupales han dejado lugar al ataque oculto, individual, pero igualmente actuante y muchas veces con desenlace fatal, de unos a otros por la brujería, además de los enfrentamientos de litigio derivado del problema de la tierra. Este enfrentamiento confirmaría la tesis de Clastres sobre la sociedad primitiva (esto no implica valorizar o desvalorizar, promover la civilización o idealizar la sociedad mapuche). Conviene, por último, recordar el carácter altamente guerrero del pueblo mapuche que aparece introduciéndose como una cuña entre los aborígenes del norte y del sur y que, por testimonios arqueológicos, antropológicos y lingüísticos, destacan como diferentes, llamando la atención su ferocidad en las costumbres guerreras, como desollar, decapitar, las que no se encuentran en los otros grupos indígenas (Latcham 1928, en Dunnemann-Valencia: 1989).

3. Sentido comunitario vs individualismo

El sentido comunitario que se presenta en el intercambio de alimentos en las rogativas tiene -en el plano religioso, en relación a la enfermedad y la curación- el mismo sentido (ello se confirma en el plano social y cultural de las relaciones de parentesco como extensión del intercambio y de la alianza). El mal es una agresión a la comunidad y se origina muchas veces por una falta de ésta y como tal es enfrentado por la comunidad en el acto curativo. Ya se ha propuesto el carácter mediador del machi con la especificación de que él está en un doble servicio a Dios y a la comunidad. Esta actuación del chamán restringe y regula su poder y su individualidad dentro del proceso colectivo en la comunidad indivisa, autárquica (aunque con dificultad por el problema de la tierra) y regida por la Ley que proviene del plano religioso mediatizada por espíritus de Dios o por ancestros. La misma divinidad se ve comunitariamente en las invocaciones e imprecaciones. ¿Dónde se sitúa entonces la individualidad? Al parecer en el mismo acto distintivo del Otro como enemigo, del Mal mediatizado por otros miembros de la misma comunidad; en otros términos

es una forma de guerra interna. He aquí, al parecer, una forma de hostilidad, de guerra, que la etnografía muestra de gran incidencia y hasta en progresión. Un aspecto destacable resulta la transposición del patrón de intercambio: dar-recibir, observable desde las ceremonias de rogación, a las relaciones del hombre con los brujos o espíritus malignos: se recibe riqueza - se paga con vidas de animales y de personas (supra).

4. Küymin: comunicación de los niveles terrestres y celestes

Rol del machi. El rol del machi no varía fundamentalmente en relación al de los chamanes en general en el establecer comunicación con el mundo sobrenatural e incluso en el enfrentamiento con las fuerzas del mal. Pero hay algunas distinciones fundamentales. En primer lugar él no actúa por motivaciones económicas, de estatus social o incluso de poder como lo propone Clastres para otras sociedades. El actúa como servidor (Clastres, supra). En segundo lugar, no es él quien actúa, es el espíritu, quien tomando su cuerpo opera en el ritual; por eso él deja de ser machi y se convierte en otro ser küymin. Decir que está poseído sería una extrapolación grave desde la percepción de la realidad de esa cultura. Se trata de otra situación relacional entre los sujetos y la realidad, de "otra realidad" (Yanai, supra). Su discurso es diferente ya que utiliza términos que no son usuales (Sepúlveda 1984: 229-230), aunque no muestra un carácter hermético absoluto, llegando a ser esotérico, metafórico o codificado con alteraciones morfosintácticas (cantos rituales mayas, Arzápalo 1987) y a través de él se produce la corriente de alimentación desde lo religioso funcional a la actualidad comunitaria y a su identidad. En esta comunicación se revela la importancia de la lengua y del sustrato tradicional -religioso como elementos constituyentes y preservantes de la cultura.

Rol del dungumachife. El dungumachife es el interlocutor del pülle que habla en el ser del küymin, no obstante otras personas mayores se dirigen a él para alimentar su diálogo. Todos los demás se comunican a través de expresiones corporales rítmicas y gritos de aliento. El sonido de los instrumentos musicales enriquece los códigos de este proceso.

El pülle. Según algunos se trata de un espíritu de algún antepasado o de muchos espíritus de machis anteriores que combaten con el machi contra el mal, en la ceremonia terapéutica (Alonqueo 1979: 161). Nosotros hemos observado la presencia de un solo espíritu aunque no es el mismo en todas las ocasiones. No se trata de espíritu de plantas como en los rituales amazónicos, por ejemplo (Yanai, supra), sino de un espíritu enviado del cielo. Coña dice que el chamán envía su espíritu al cielo por instrucciones (Coña 1984: 353).

5. Machitún, algo que no existe como ceremonia única.

Machitún y nguillatún parecen denominaciones ambiguas ya que no existe una ceremonia única, éstas son distintas para cada caso y ocasión. En cuanto a la enfermedad se puede decir lo mismo que en la cultura occidental: que no hay enfermedades sino enfermos. En este sentido resulta difícil situar el concepto de enfermedad. En la cultura occidental se ha sobrecargado de estimación la consideración de la enfermedad como un objeto, una cosa (Carp- Dellaert: 1976),¹⁹ en desmedro del aspecto subjetivo implicado. Para la cultura mapuche habría que pensar que la enfermedad es un asunto psicosomático-religioso-colectivo, inserto en su concepción continua y más bien horizontal y circular y no estratificada del mundo, por tomar dos parámetros, porque en su mundo real entran con igual estatus el sueño, la visión y la interpretación de todas las percepciones del entorno natural e histórico, dentro de una perspectiva global (P.v.Munizaga 1988). Por esto, también resulta improcedente una consideración de valor bajo criterios de verdad o falsedad hecha desde fuera, no sólo de ésta sino de cualquier cultura. Al respecto, el mito de los dioses, el mito del rehue y otros, al parecer habrá que revisarlos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- 1979 Alonqueo, Martín Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche. Santiago, Ediciones Nueva Universidad, P. Universidad Católica de Chile, Alfabetas Impresores, pp. 160;161;168.
- 1985 Mapuche ayer y hoy. Padre Las Casas, Imprenta San Francisco, p.47.
- 1987 Arzápalo, Ramón El ritual de los Bacabes. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1988 Calvo, Mayo Secretos y tradiciones mapuches, Santiago, Editorial Andrés Bello, pp. 120 y 122.
- 1976 Carp-Dellaert Images du monde chez les malades mentaux et

19 "Le médecin qui s'en tient aux seules données somatiques et á l'utilisation exclusive des méthodes propres aux sciences naturelles, traite son malade comme un simple objet, comme une chose, "eine Sache", selon W. Sterne, dénuée de toute valeur supérieure. Il néglige ou ignore la condition humaine spécifique de son patient."

psychothérapies, Les Editions ESF.

- 1981 Clastres, Pierre Investigaciones en Antropología Política. Barcelona, Edit. Gerise, pp. 181-216.
- 1984 Coña, Pascual Memorias de un Cacique Mapuche. Santiago, Pehuén Editores, Pp. 351-353; 354.
- 1946 Cooper, John M. The Araucanians. In Handbook of South American Indians Smithsonian Institution, Bulletin 143.
- 1983 Chaumeil, Jean P. Voir, Savoir, Pouvoir, le Chamanisme chez les Yagua du Nost Est Peruvien. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 1977 Devereus, George De la ansiedad al método de las ciencias del comportamiento, México, Siglo XXI Editores, S.A.
- 1971 Dowling, Jorge Religión, Chamanismo y Mitología mapuches, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, S.A. Cap.III, pp.63 y ss.
- 1989 Dunnemann, Manuel y Valencia, Alba Grupos aborígenes chilenos su situación actual y distribución territorial, Santiago, Editorial Universitaria, p.26.
- 1964 Faron, L.C. Hawks of the Sun. University of Pittsburg Press, pp.71-75.
- 1985 Foerster, Rolf Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa. Santiago, Edit. Universitaria.
- 1910 Fraunhaeusel, Sigisfredo en: Augusta, José Félix. Lecturas Araucanas, Valdivia, Imprenta de la Prefectura Apostólica, pp.356-377.
- 1990 González Vargas "Viejos Mitos, Nuevos Temas", en Boletín de Historia y Geografía No. 7. Santiago, Inst. Prof. de Estudios Superiores Blas Cañas.
- 1988 Grebe, M.E. "El discurso chamánico..." en Actas... 2. Segundas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, Universidad de la

Frontera, Temuco.

- 1917 Gusinde, Martín "Medicina e Higiene de los Antiguos Araucanos", en Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología I, pp.87-120;177-296.
- 1971 Heusch, Luc de "Possesion et Chamanisme", en Pourquoi l'epouser et Autres Essais. Paris, Gallimard.
- 1939 Housse, Emile Une épopée indienne. Les Araucans du Chili. Paris, Plon, pp.95-111. 1926.
- 1986 Kuramochi, Yosuke "Kalfü Malen: la doncella celestial", en Actas 2as. Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, Temuco, Editorial Küme Dingu, pp. 91-106.
- 1988 Kuramochi-Nass Colección de relatos mapuches, Edit. Küme Dingu, Temuco,.
- 1990 Kuramochi Yosuke "Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches" Ponencia, ECUCARTE, Universidad Católica, Temuco, 11-12 de octubre.
- 1928 Latcham, Ricardo Los Indígenas de las Provincias Meridionales: El Problema de los Araucanos. (En La Prehistoria Chilena, Santiago, Sociedad Impresora y Litográfica Universo, pp. 147-166) Fragmento en Dunnemann-Valencia, o.c.
- 1942 Metraux, Alfred El chamanismo Araucano, en Revista del Instituto de Antropología, Vol II, Tucumán, Argentina, Universidad de Tucumán.
- 1988 Munizaga, Carlos "Algunos enfoques de la importancia práctica de la actual medicina popular aborígen en Chile", Santiago de Chile, Revista Enfoques, 3,2.
- 1988 Oyarce, Ana María "Machis. Curanderas del pueblo mapuche" en Revista Creces No. 9 Santiago, Cochrane S.A., pp. 11-12.
- 1988 Revista de Antropología No.8. Universidad de Chile, Santiago de Chile.

- 1989 Robles R., Eulogio "Costumbres y creencias araucanas; Guillatunes", Revista de la sociedad de Folklore chileno, Tomo I, Entrega 6, Anales de la Universidad de Chile, T. CXXVII, pp. 241 y ss.
- 1969 Rosales, Diego Historia General del Reyno de Chile. Santiago, Edito. Universitaria S.A.
- 1976 San Martín, René "Machitún: una ceremonia mapuche" en Estudios Antropológicos sobre los mapuches de Chile Sur-Central, pp.164-209. Pontificia Universidad Católica de Chile, Temuco. (Recopilación de Tom Dillehay).
- 1989 Schindler, Helmuth "Pillan 3...con reverencia nombres al pillan y huecuvoe", Actas de Lengua y Literatura Mapuche 3, Temuco, Chile Universidad de la Frontera, pp.183-204.
- 1990 Bauer und Reiterkrieger. Die Mapuche-Indianer im Süden Amerikas, München, Hirmer, pp. 65-71.
- 1984 Sepúlveda, Gastón "Vitalidad etnolingüística de la lengua araucana" en Cultura-Hombre-Sociedad, #1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Temuco, pp 229-230.
- 1987 Severi, Carlo "The invisible path. Ritual representation of suffering in Cuna traditional thought", Res 14 Autumn 1987. Laboratoire d'Anthropologie, Ecole des Hautes Etudes, Paris, Francia.
- 1983 Sherzer, Joel Cuna ways of speaking, Austin, Texas.
- 1924 La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- 1973 Siskind, Janet To Hunt in the Morning. New York, Oxford Univ. Press.
- Pietas, Gerónimo de Gay, Documentos, T.I., p.487.
- Vidaurre, Felipe Gómez de Compendio de la Historia Natural y Civil del Reino de Chile, Colección Historiadores de Chile, Vol XIV y XV. T.I.

- 1985 Yanai, Tadashi "Visiones, Curaciones y Arte en el Alto Amazonas" (ms). Tokio, Depto. de Antropología Cultural Universidad de Tokio.