

EL DISCURSO MÍTICO-SIMBÓLICO MAPUCHE: CHERUFE*

Hugo Carrasco Muñoz
Universidad de la Frontera

Introducción

El ser mítico *cherufe* pareciera ser en la cultura mapuche una de las entidades cuyo significado es más comprometedor de la existencia humana, ya que al parecer anuncia precisamente su término. No obstante, al superar el contenido aparente de la anécdota analizando el texto del mito más en profundidad, es posible darse cuenta de que en la red de sentidos que teje la cultura tradicional su significación se encuentra también directamente vinculada con los rasgos simbólicos atribuidos al fuego. Así comprendido, pasa a inscribirse en la serie de mitos donde el signo de la muerte humana supone un complejo proceso que efectivamente pretende mostrar las diversas dimensiones *la vida* en todos sus niveles y posibilidades, entre las cuales la existencia humana es una de ellas. De esta manera, este antiguo mito será el que realiza simbólicamente una de las diversas modalidades en que el ser humano se mantiene en relación constante con los seres del mundo sobrenatural, a través de una de las fuerzas o elementos primordiales de la naturaleza en su esencia vital, el fuego, manifestada siempre en forma concreta y figurada, el *cherufe*.

1. Marco referencial

1.1 Los estudios clásicos

Los primeros textos narrativos sobre este mito fueron dados a conocer por Lenz, a quien siempre se hace alusión al caracterizarlo, aunque sobre el ser mítico mismo existen antecedentes anteriores. Así, por ejemplo, el P. Augusta, que lo menciona como *cheurfe*, *cheurfue* o *cheurpue*, lo define como “fenómeno ígneo conocido con el nombre de “bola de fuego”. / En los cuentos araucanos del Dr. Lenz: hombre de condición y proporciones sobrehumanas, que vive en la cumbre de los volcanes. Se alimenta de la carne de las niñas indígenas, vengándose con secar los ríos si no se las entregan sus padres, y sentándose sobre los peñascos los trastorna, de lo cual resultan los temblores” (1916:20-21).

El mismo Lenz lo define como “*cherrúve* o *cherúve* m. -etn.- un ser fabuloso de la mitología mapuche, tb. conocido por los chilenos en la Frontera. Primitivamente un espíritu del fuego, inhalaciones ígneas de los volcanes, en los

cuales reside. En los cuentos de origen europeo ha sustituido al diablo y a los dragones. Cp. Estudios Araucanos VII, esp. páj. 235 Nota 4 / El demonio que aparece a Caupolican en sueño le dice: "me llamo Cheburbue". Rosales 483 .I. Cp. Guevara 226. / Molina 325 da cherruve como traducción del título "meteoros ígneos" (1905-1910:273 *381). A esta definición agrega algunas notas etimológicas. "ETIMOLOGÍA, mapuche, FEBRÉS: cheruvoc (errata por cheruvoc) -la cometa i las exhalaciones encendidas que se ven de noche. / Valdivia: churvue-cometa; / 559: exhalaciones ignea quae quandoque videntur noctu".

Guevara dice que el "*Cherruve*, mito astral, existente a no dudarlo desde el totemismo, es el aerolito. Según la dirección que toma, causa en los grupos epidemias o la defunción de algún cacique. A causa de la tendencia de los mitos antiguos a convertirse en antropomórficos, ahora aparece personificado el *Cherruve* en un ser híbrido, con cabeza de hombre i cuerpo de serpiente. Esta forma, entre varias que le dan las secciones de la costa i del centro, es la más común. Las de los dos lados de los Andes, lo representan como un monstruo de siete cabezas, dragón que vomita fuego, se transforma en otros animales i habita cerca de los volcanes.

Cuéntanse relatos curiosos de caciques poseedores de algún *Cherruve* en forma de piedra mineral encontrada en el campo. Creen los mapuches que los dueños del mito lo lanzan en la noche en dirección de algún cacique enemigo: inflámase, recorre su trayecto, se apaga i vuelve a su domicilio" (1908:325).

Saunière piensa que el cherufe no desempeña un papel definido en la "mitología araucana", ya que "aparece a menudo como una especie de Pillán secundario encargado más especialmente de la custodia de los volcanes, pues su morada está siempre cerca de alguno de ellos" (1916-1918, 1975:109). Después de citar a Febrés (el cometa y las exhalaciones encendidas que se ven de noche), Valdivia (Cheurove, la cometa o aire encendido) y Havestadt (Cheurvoe, cometa (p. 623). Exhalationes igneae, quae quandoque videntur noctu, n° 559), concluye que "el *Cherruve* es el espíritu o fuerza del fuego" y que no es objeto de culto (id. 110). Más adelante precisa que "podemos considerarlo como el genio del fuego subterráneo, cuyas manifestaciones exteriores son las exhalaciones encendidas que se reflejan en las nubes, y más de una vez remezones de tierra. También he oído referir que se transforma en piedra. Narraciones recogidas por el señor Guevara mencionan estas transformaciones, así como las huellas de patas de macho dejadas por el *Cherruve*. Los poseedores de tales piedras las mandan de noche adonde sus enemigos o contrarios, encargándolas de matarlos o causarles daño" (id. 111).

Además de esto, Saunière se preocupa de las formas que toma el cherufe y sus atributos: forma de hombre alto y delgado (“es un hombre muy alto y delgado, si usted mira al volcán (el Villarrica, que se veía perfectamente desde nuestra casa) cuando el sol se pone, lo verá en la misma cumbre rodeado de luz roja. El domina al valle, poco a poco se achica y desaparece en el mismo volcán”), gigante con dedos que terminan en garras, macho cabrío, echa fuego por los ojos, vive en el volcán, parece arder, se transforma en piedra, es inmortal, produce temblores y calamidades, se casa con la nube y tiene con ella una hija que es la nieve, etc.

Saunière se interesa también por la organización del relato, centrada en los trabajos difíciles o pruebas, que pueden ser dos o cuatro y entre los cuales algunos son adivinanzas, la huida de los amantes y sus transformaciones, y la existencia de obstáculos u objetos mágicos opositores o auxiliares.

Plath sólo retoma elementos de los autores anteriores, tanto de los estudios como de los textos, y dice que: “a) El Cherruve es un hombre-espíritu ígneo que se materializa en lo que se llama cometa, meteoro o aerolito. Se le considera una bola de fuego. Este genio del fuego, productor de los bólidos, es temido por ser precursor de pestes. Provoca la aparición en el cielo de cometas y estrellas errantes. Presagia terribles calamidades para los pobladores hacia donde se dirige este cuerpo celeste.

b) Al Cherruve el viento le arrebató a su esposa, que era nube. Tiempo después la nube le dejaba a su hija sobre el monte y un enano negro la cuidaba. Pero cuando un día le robaron también a su hija, el Cherruve empezó a dar golpes en la montaña, puso en erupción un volcán y la tierra empezó a temblar” (1983:333-334).

1.2 Situación actual del mito

Los mitos, a diferencia de lo que se piensa de hecho a menudo, no son estáticos y, por el contrario, su modo normal de existencia es la reiteración de una historia idéntica en su significación básica mediante la transformación constante y permanente. Esta transformación puede observarse en las múltiples variantes que ofrecen las matemáticamente infinitas versiones de un texto mítico, y en las modificaciones que se producen en el contexto cambiante en el cual se producen y reciben los textos y se genera y también se transforma su significación.

Naturalmente, los resultados de esta transformación no se distinguen con facilidad cuando se consideran corpus de materiales demasiado cercanos y es imposible verlos si se consideran versiones aisladas como si fueran textos completos en sí mismos. En cambio, cuando se tiene en cuenta corpus de

momentos distintos, se observan con mayor claridad los cambios que se han producido tanto en los textos como en los contextos que los soportan y en que se desenvuelven. Es lo que sucede, por ejemplo, con el mito de Shumpall, que a comienzos de siglo se representaba con la apariencia de un humano negroide y se le atribuían connotaciones muy negativas, probablemente debido al desprecio que los mapuches tenían por los esclavos negros que conocieron en épocas anteriores y que en vez de luchar en forma indomable como ellos se encontraban sometidos servilmente a los conquistadores o sus continuadores criollos o extranjeros. En las calificaciones de esa época, de la cual no se conservan textos auténticos, Shumpall era considerado una especie de invasor de la existencia, los espacios y las categorías de la cultura humana representada en la mapuche (agrede, roba y quita la vida de la mujer mapuche, ingresando a sus territorios privados y rompiendo las normas comunitarias). Siguiendo la compleja lógica mítica que Lévi-Strauss ha condensado tan bien en el procedimiento que llama "torsión metafórico-metonímica"), los mapuches de la época representan homológicamente al rival, enemigo u "otro" no-apreciado (que puede ser tanto el conquistador español, como el criollo chileno, o el colono europeo) en un ser mítico con rasgos físicos y espirituales de estos "otros" temidos, odiados y respetados, y de un "otro" distinto ni temido ni respetado.

En cambio, en las décadas del 80-90, donde las condiciones de vida y sus relaciones han variado, los mapuches de la época representan mayoritariamente a Shumpall con la apariencia de un joven rubio y hermoso a quien connotan de manera positiva. Desde el punto de vista del contenido superficial de los textos, no se observan diferencias, porque Shumpall realiza las mismas acciones, cumple las mismas funciones, etc. No obstante, un adecuado análisis textual nos muestra notables modificaciones. Por un lado, se ha mantenido la Secuencia del Contrato entre humanos mapuches y seres sobrenaturales, en las funciones de la cual se muestra cómo Shumpall se apodera de la joven mapuche, muchas veces bajo una apariencia engañosa, la lleva a sus dominios bajo el agua y desoye las reiteradas peticiones o búsquedas de la familia y la comunidad, que al final la consideran muerta y perdida para ellos. Pero, por otro lado, también se ha desarrollado la Secuencia de Continuidad del Contrato, en la cual se observa cómo a través de la joven que visita a sus familiares directamente o en sueños se sabe que ella misma está viva y muy bien, porque Shumpall se ha casado con ella haciéndola compartir sus posesiones y su poder, y que ahora quiere cumplir con todas las normas mapuches completando el matrimonio de acuerdo a su tradición.

No cabe duda que esto coincide también con importantes procesos de re-etnización internos del pueblo mapuche y con una ampliación de los sectores de

la sociedad nacional que lo empiezan a mirar con mayor respeto. En estas condiciones distintas, la conciencia mapuche no ha dudado en cambiar la representación que hace del mediador sobrenatural y, conforme a la lógica ya indicada más atrás, en modificar la apariencia y significación de Shumpall: éste ya no tiene una apariencia fea e indigna, sino una apariencia bella y prestigiosa, en estrecha coherencia con la representación de sí misma que percibe en la sociedad global.

Dicho de otra manera, cuando los mapuches se perciben a sí mismos discriminados y considerados de manera baja y negativa en la sociedad ajena, representan a su dios o espíritu ancestral mediante una imagen ajena también baja y despreciable para ellos mismos. Por el contrario, cuando se perciben mejor considerados, modifican la representación y sentido del mismo espíritu, lo representan en otra imagen, también tomada de la cultura ajena, y le otorgan una apariencia y un valor positivos y prestigiosos. En otras palabras, al representar y significar de una u otra manera a Shumpall, también lo están haciendo consigo mismos. Así, lo que a primera vista parecía una grosera enajenación (dar a un espíritu sobrenatural de su propio sistema de creencias la apariencia de un extranjero, de “una gringuita”, como decía la machi Marcelina), se entiende ahora como el fruto de un elaborado proceso de transferencia simbólica a través del pensamiento mítico y sus formas textuales de representación y de re-significación.

En esta misma perspectiva puede evaluarse también la situación actual del mito de Cherufe y de los otros mitos de la cultura mapuche. Acerca de éste, las versiones textuales a que se hace referencia en el corpus bibliográfico citado, son todas de fines del siglo pasado o de las primeras décadas del presente. Es teóricamente presumible, por tanto, que entre estos textos y los que se han recogido en las dos últimas décadas existan diferencias de alguna importancia, como resultado de las múltiples transformaciones que se han producido y reproducido en este lapso de tiempo y de desarrollo de las sociedades y culturas del país.

En todo caso, no es nuestro propósito efectuar un estudio comparativo estricto, para lo cual los medios y materiales que requeriríamos exceden nuestras posibilidades actuales. Lo que intentamos aquí es continuar la investigación iniciada hace ya varios años en torno a la relación entre la organización secuencial, actancial y funcional de los relatos míticos de la cultura mapuche y la significación simbólica de los mismos, estrechamente vinculada con el contexto pasado y el contexto vigente. Desde otra óptica, se trata de reconocer las principales formas en que se produce la significación mítico-simbólica en el marco de las relaciones interculturales actuales.

En este caso, se estudiará únicamente el mito de Cherufe, a partir de una pequeña muestra recogida en forma no intencionada, vale decir, sin pedir en forma explícita la narración o explicación de este mito en particular, de tal manera que las versiones recogidas provienen de grupos mayores de textos de los cuales ahora se separa un sector de ellos.

La postura teórico-metodológica desde la cual se analizan los materiales y datos proviene del modelo matricial que hemos ido elaborando nosotros mismos, con el apoyo de grupos de colegas y algunos estudiantes.

Las versiones textuales empleadas son las siguientes:

M1 *El Cherufe* (F. H. C., Comunidad Alonso Alonqueo, sector Roble Huacho, camino a Huichahue, comuna de Temuco, 1995).

M2 *La visión del Cherufe* (A. R.L., Nueva Imperial-Temuco, 1985).

M3 *Cherufe* (M. Ll., de Kellin, comuna de Collipulli, 1985).

M4 *El hijo del Cherufe* (en Alicia Bahamondes et al., Angol, 1979).

2. La matriz secuencial del relato de Cherufe

2.1 Los textos

Una observación importante que debe hacerse en forma previa es que, a diferencia de la narración de muchos otros mitos mapuches, que puede hacerse mediante diversos tipos de texto entre los cuales predominan claramente los textos narrativos, comúnmente llamados *epeu* o *nütram*, que al margen de su denominación coinciden en ser relatos en los cuales el narrador no se incluye en la historia narrada, en este caso los tres primeros textos corresponden todos a un tipo de relato en que el hablante narra una experiencia que le ha ocurrido a él mismo, de la cual ha participado o, al menos, ha observado en forma directa. Curiosamente, el cuarto texto muestra un contenido muy diferente al de los otros tres, aunque su relator lo denominó explícitamente “el hijo del Cherruve”.

El análisis debe considerar esta situación y por ende también las instancias de la enunciación y del enunciado textuales, no obstante, por la postura metodológica asumida aquí nos interesará preferentemente la segunda y los elementos de la enunciación se emplearán sólo en forma complementaria.

M1: “El Cherufe”. Fue contado por un anciano de 60 años en ese momento, hijo de lonko o cacique, que le había narrado su padre cuando era pequeño. Él piensa que el relato es un *epeu*, “porque es una historia que versa sobre un tema que puede o no ser, y que se ha transmitido de persona a persona a través de los años dentro de la comunidad”. Fue relatado en una conversación en el lugar de trabajo del narrador en un grupo de tres personas.

El relato es básicamente un nüttram de tipo explicativo-descriptivo, que incluye una parte narrativa. Se inicia justamente con la explicación que una persona pretende hacer de lo que es el cherufe y, en un segundo momento, el mismo hablante incluye dos breves narraciones, la primera de ellas por lo menos (quizás las dos) expresamente a modo de ejemplo. La fórmula de inicio no comienza como tal, el narrador sólo dice, dubitativamente: “Eeh...respecto del cherufe, el cherufe es...”. La fórmula de cierre es semejante: “Esa es...sería...la historia sobre el cherufe”.

En cuanto al contenido del enunciado, las proposiciones básicas son:

I. Introducción explicativa.

1. El cherufe es un objeto que tiene su propia iluminación.
2. Al pasar se ve como una bola de fuego.
3. Siempre se ve al atardecer.
4. Cuando cae cerca de una casa, anuncia la muerte de alguien sobresaliente: un cacique, una machi, un gran weupife u orador.

II. Secuencia narrativa.

1. Cayó un cherufe cerca de la casa del tío del narrador, dos semanas antes que muriera.
2. Su padre dijo que había que prepararse para la muerte del tío.
3. El tío murió cerca de las dos semanas.

Secuencia bis

1. El narrador andaba arreando animales por el cerro, en una hijuela que tenían “ahí antes”.
2. Pasó un cherufe haciendo gran ruido fffffffggggg y cayó cerca de la casa de una machi.
3. Poco tiempo más vivió la machi.

Secuencia bis

1. El narrador estaba “aquí en Truf-Truf”.
2. “Allá”, donde vivía su padre, cayeron muchos cherufe durante dos días.
3. Su padre, completamente sano, de pronto murió debido a un problema de orina.

M2: “La visión del Cherufe”. Relatado por un hombre mapuche de 62 años, profesional, que ha vivido en su comunidad rural, en Santiago y en Temuco. Piensa que el relato, que conoció contado por su abuelita, no es un epeu propiamente tal, sino más bien algo de su experiencia personal.

El texto mismo es muy parecido a uno de los tipos de relato de machi: el relato de perimontu o visión, en el cual una niña o niño con vocación de machi tiene una visión extática en la cual ve uno o varios seres sobrenaturales, por lo

general los que van a ser sus espíritus auxiliares cuando más adelante ejerza de machi. La única diferencia es que en este caso, el narrador, que recuerda en primera persona que cuando era niño y estaba cuidando sus ovejas vio pasar un cherufe, señala que el fenómeno no fue percibido sólo por él, sino también por las ovejas y por su padre, que al encontrarse con él le explica lo sucedido.

Las proposiciones básicas del contenido del enunciado son las que siguen.

I. Introducción

1. Cuando niño el narrador cuidaba las ovejas y permanecía mucho en el campo.
2. Una vez ocurrió algo que pasa a relatar.

II.. Secuencia narrativa

1. El narrador llevaba a sus ovejas de regreso a la hora de la puesta del sol.
2. Iba jugando con un colihue arando la tierra roja en un camino que pasaba por un pequeño bosque antes de subir un cerrito.
3. Algo que estaba en la rama de los árboles hace un gran ruido: ruuum ruuum.
4. Las ovejas empezaron a saltar, balaban y se desparramaron.
5. Al mirar hacia la puesta del sol, se alumbra el campo y se ve venir un fenómeno raro, que se mantiene en las alturas a gran velocidad, como un avión.
- 6 Este fenómeno tenía forma de cabeza de una serpiente gigante desgajada del cuerpo al intentar alcanzar su presa, con el hocico abierto, y terminando en algo como una cola. Su cuerpo no era compacto y estaba formado por pelotas de fuego.
7. El fenómeno iba centelleando y echando chispazos.
8. El narrador corre al cerro para ver al fenómeno y observa como varios cientos de kilómetros más allá se forma como una pelota de fuego que cae en forma vertical.
9. Al llegar a la casa, su padre le dice que está asustado porque lo ocurrido es el anuncio de Cherufe de una desgracia muy grande, tal vez una epidemia que puede exterminar mucha gente.
10. Al día siguiente llegó a la casa su tío y todos coinciden en que iba a haber una desgracia muy grande que ha sido anunciada.

III. Instancia metanarrativa

1. “Y eso es todo”.
2. “Y yo he tratado de interpretarlo a la luz de los conocimientos (...) que tengo. He estudiado astronomía, fotografía, conocimientos de física por estudiar de ingeniero y, por lo tanto, yo he tratado de dar una interpretación. Como se habla, por ejemplo, de meteorito, pienso que si hubiese sido meteorito a lo sumo hubiese caído en forma oblicua...o en forma vertical, pero mantener una altura permanente así como un avión, no. No, no es un meteorito. Mas por su forma,

está formado por pelotas de fuego. No era una sola, un solo bloque, sino que eran, eran como varias brasas que iban como adheridas unas de otras. Tampoco es la descripción que se hace del, de los discos voladores, de todos esos hoy día que llaman la atención, tampoco lo asimilo a ninguno de esos fenómenos. En buenas cuentas, no tengo una interpretación para esos fenómenos que los mapuches llaman Cherufe y que son anuncio de alguna fuerza maléfica que anuncia desgracia”.

M3: “Cherufe”. Fue narrado por el anciano lonko de una pequeña comunidad ritualmente muy activa, en la forma más tradicional: alrededor del fogón, con presencia de la familia y de amigos varones del dueño de casa que venían de un torneo de fútbol que se había realizado en una cancha cercana.

El texto está dicho en primera persona y refiere las experiencias directas del narrador. Las principales proposiciones son las siguientes:

Introducción descriptivo-explicativa

1. El narrador buscaba materiales para hacer su casa y a las nueve de la noche venía por el camino algo que parecía la perra, con la lengua afuera y con una tremenda cola, va chispeando como fuego y se fue, atravesando hacia la cordillera.

2. Esa lumbre es un cherufe, que son pájaros venenosos.

Secuencia narrativa

1. Una vez el narrador andaba con otro amigo, ambos en su carreta.

2. La carreta del amigo pasó por encima de la cabeza del cherufe.

3. El amigo murió, porque el cherufe “hace traición”.

Diálogo con el auditorio

1. Oyente.- O sea, que ese pájaro es venenoso.

2. Narrador.- Venenoso, sí, venenoso. No es es na’ buen pájaro y por eso ese no más, pues.

2.2 La matriz secuencial

Conforme a los datos anteriores, puede postularse la matriz secuencial, que de acuerdo a la significación profunda del mito corresponde a la matriz funcional de la Secuencia del Contrato: mundo sagrado y mundo humano se encuentran a partir del establecimiento de relaciones de seres sobrenaturales (Cherufe) y seres humanos.

1. Hombre mapuche (1,2,3), adulto (1,3) o niño (2); arrea animales (1) o lleva de regreso ovejas (2), busca materiales para su casa (3), va en carreta con un amigo (3); por el cerro (1), en un camino que pasa por un bosque al llegar a un cerro (2), por el camino (3); a la puesta de sol (2), a la nueve de la noche (3). **Función: Acercamiento**
2. Un cherufe (1,2,3) o muchos cherufe (1), que es: algo que está en las ramas de los árboles (2), un fenómeno raro que vuela con rapidez (2), un fenómeno con aspecto de cabeza desgajada del cuerpo de una serpiente gigante, con el hocico abierto, cuerpo no compacto hecho de bolas de fuego, con algo semejante a cola, que centellea y echa chispas (2), una perra con la lengua afuera y una gran cola, que chispea (3), un "pájaro" o bicho venenoso, maligno (3); pasa (1), hace un gran ruido (1,2), viene (2,3), por los aires (1,2) o por el camino (3) y cae (1,2) cerca de una casa (1,2) como una bola de fuego (2) en forma vertical (2), caen muchos durante dos días (1), es aplastado por una carreta (3); o se va hacia la cordillera (3). **Función: Manifestación Sobrenatural**
3. Anciano (padre) dice que hay anuncio de prepararse para el abandono de alguien (1) o para una gran calamidad, tal vez una epidemia con exterminio de muchos (2). **Función: Reacción Humana**
4. Muere un tío (1), una machi (1), un padre (1), un amigo (3). **Función: Separación**

Conclusiones parciales

Como se desprende de los escasos datos anteriores tomados del pequeño corpus en empleo, una primera conclusión clara es que los textos clásicos son sumamente más ricos y completos que los actuales reunidos hasta ahora.

La segunda conclusión es que la matriz secuencial elaborada es demasiado pobre como para pensar que reproduce la historia completa del mito. Por el contrario, la mayoría de las proposiciones deducidas de las versiones en estudio se concentran en la demostración de la hipótesis básica de que donde cae el cherufe se produce o una muerte o una gran calamidad.

No obstante, hay algunos datos que permiten suponer que hay otros sentidos ocultados hasta ahora. Por ejemplo, en el M1 se muestra que no todos los cherufe caen, sino que algunos se van hacia la cordillera y con esto se abre

una alternativa aún no resulta. ¿Cuáles de los cherufe son los que caen, y cuáles los que ¿regresan? a la cordillera? ¿Cuáles son las razones para que ocurra esto?

También hay algunos elementos no coherentes del todo. En el mismo M1 se representa al cherufe como una perra, con la mano abierta ¿qué significa esto? ¿estos elementos corresponden a otro mito, o son uno de los sentidos del mito ignorados por nosotros? La posible relación del M2 con los relatos de machi ¿tiene algo que ver con esto, o es simplemente otro de los misterios que todavía no sabemos resolver? Y, naturalmente, el problema de fondo: ¿cuál es el universo de significación simbólica concentrado en el núcleo “fuego” y sus relaciones exactas con la representación mítica “cherufe”?

Por razones de espacio sólo pudimos presentar la matriz secuencial y esbozar la funcional. De la matriz simbólica sólo alcanzamos a elaborar algunas dudas e interrogantes que deben ser respondidas por alguien más adelante.

*NOTA. El presente trabajo forma parte de los resultados del Proyecto DI-UFRO 213-88, que realizó el equipo de investigadores conformado por los profesores Hugo Carrasco M., Verónica Contreras H. y Mabel García B.

Bibliografía citada

- AUGUSTA, Félix de: **Diccionario Araucano**. Padre Las Casas, Imprenta y Editorial San Francisco, 1916
- CARRASCO, Hugo: “La lógica del mito mapuche” en **Estudios Filológicos** 25. Valdivia, 1990; pp. 101-110
- GUEVARA, Tomás: **Psicología del Pueblo Araucano**. Santiago, Imprenta Cervantes, 1908
- id.: **Folklore Araucano**. Santiago, Imprenta Cervantes, 1911
- LENZ, Rodolfo: **Estudios Araucanos**. Santiago, Imprenta Cervantes, 1895-1897
- id.: **Diccionario Etimológico**. Santiago, Imprenta Cervantes, 1906-1910
- PLATH, Oreste: **Geografía del mito y la leyenda chilenos**. Santiago, Nascimento, 1983
- SAUNIÈRE, Sperata de: **Cuentos populares Araucanos y Chilenos**. Santiago, Nascimento, 1975