

## IDENTIDAD Y MESTIZAJE, LA OPOSICION MAPUCHE/HUINCA EN ALGUNOS RELATOS MITICOS.

Rolf Foerster y Sonia Montecino<sup>1</sup>

### Introducción.

Las relaciones de la sociedad mapuche con la sociedad huinca, no indígena, desde el siglo XVI, pueden ser caracterizadas como de rechazo y de asimilación, de oposición y de integración, de odio y de amor. En este proceso surge el mestizo -un ser ambiguo, que es y no es, puro e impuro a la vez. Su constitución como sujeto es uno de los fenómenos menos estudiados, posiblemente por el escándalo que representa al interior de los sistemas cognitivos. Queremos aportar a esta temática con este trabajo.

Nos interesa tratar este ser "conflictivo" en el plano del imaginario colectivo, a través de los mitos (epeu, nütram), en el entendido de que la función simbólica de estos relatos se caracteriza por una lógica de la mediación o de la sublimación de oposiciones que le dan origen.

Veremos algunos "relatos" a partir del código u oposición huinca/mapuche. Un resumen aproximado sería el siguiente:

1. Trentren y Kaikai y Nguillatún: relatos o tradiciones donde queda de manifiesto que cuando los mapuches se ahuincan, reciben un castigo de las divinidades, se "salvan" gracias a que vuelven a sus tradiciones.
2. Manquean: personaje ahuincado que es castigado por lo sagrado, se reconcilia con lo mapuche (donde también participa la comunidad, para evitar que se convierta en huecufe) transformándose en un ser "encantado".

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la investigación sobre "Mestizaje e identidad en una zona de la Araucanía", la que está financiado por Fondecyt (proyecto 90/555).

3. Shene Huinca: la relación matrimonial, sexual, con el huinca se castiga con lo monstruoso: con hijos mitad pez, mitad humanos cuando la abuela (la tradición) los mira.
4. Sumpall: relatos donde la asimetría con el huinca se transforma en simetría.

Lo que queremos es poner de manifiesto la "dialéctica" que tiene la cultura mapuche frente a lo huinca, la manera de tematizar el mestizaje racial (casamientos) y cultural (ahuincamiento) y de esa compleja realidad que surgió con la "Pacificación de la Araucanía": la subordinación y asimetría con los huincas.

#### I. Los grandes relatos: Tren-Tren/Kai-Kai y el nguillatún: oposición y pureza.

Los estudiosos de la mitología mapuche saben muy bien la importancia del relato del Trentren y Kaikai en la cultura de este pueblo. También su estrecha relación con el rito del nguillatún: en algunas comunidades el rito se inicia justamente en un cerro llamado Trentren; a su vez una parte importante de él, se hace comprensible si se tiene en cuenta ese texto mítico.<sup>2</sup>

Ambas "instituciones" -mito y rito- han mantenido una vigencia en la sociedad mapuche por varios siglos. De allí que tanto los antropólogos como los sabios mapuches las consideren como el núcleo de la identidad de lo mapuche.

Para Leví-Strauss este relato formaría parte de un conjunto mítico mayor (panamericano) que tendría como función la mediación entre lo alto y lo bajo, entre la naturaleza y la cultura, expresada, por ejemplo, en la serie de oposiciones de lo crudo/cocido/podrido.<sup>3</sup>

De manera explícita el mito nos introduce en la compleja problemática de cómo los mapuches dan cuenta de la creación del universo y de los hombres.<sup>4</sup> El mito sirve en algunas localidades para el

---

2 Véase a Faron y Gundermann.

3 Lévi-Strauss 1970.

4 Con las siguientes salvedades explicitadas por Hugo Carrasco: al no ser el mito en referencia un relato explícito sobre la creación postula a manera de hipótesis, que puede "ser considerado como mito de origen en la cultura mapuche 1) con la salvedad que manifiesta la "segunda creación" o "segundo

establecimiento de una identidad de origen al considerarse a Trentren como un antepasado generalizado, en otras esta relación se hace por mitos directamente ligados a él.<sup>5</sup>

El punto que nos interesa destacar es el siguiente: los mapuches consideran que muchas de las calamidades "naturales" -terremotos, maremotos, plagas, etc- son un castigo de las divinidades y de los antepasados, porque los vivos han abandonado la práctica del nguillatún y de los mitos que lo "explican". De allí que la manera de salvarse es volver a efectuar los ritos tradicionales, que devuelven a los mapuches a su antigua pureza.

Lo que está en cuestión, entonces, es la relación entre valor e institución. Los mapuches consideran que el mito del Trentren se actualiza a plenitud sólo en los ritos, no basta con sólo "contarlo", hay que realizarlo como valor en los nguillatunes. Ahora bien esos valores suponen la exclusión de lo huinca. Lo huinca sería el anti-valor. Esta es una actitud purista, de oposición radical hacia lo otro, que en el nguillatún se manifiesta, además, impidiendo que los huincas participen (a no ser como meros espectadores) y por haberse mantenido el rito "incontaminado" de toda influencia cristiana.

Es este mismo purismo el que ha dado origen a organizaciones como la Federación Araucana, en el pasado reciente, o a la Comisión Mapuche del V Centenario en la actualidad.

Este fenómeno está ligado además a un hecho que nos parece central: la estimación o valoración de sus propias tradiciones míticas-rituales explicita que el problema del origen está resuelto (simbólicamente), lo que contrasta con aquellas poblaciones indígenas-mestizas de América Latina donde "durante cinco siglos seguimos buscando identificaciones parciales al problema de nuestra filiación, ya sea con el violador padre blanco o con la madre india ultrajada... [y donde] la solución a nuestro problema de identidad no es nacer de uno o de otro, sino de ambos -como en el mito de edipo la solución es reconocerse nacido de hombre y de mujer".<sup>6</sup>

Por otro lado que las tradiciones mantengan su vigencia en la cultura mapuche les ha impedido glorificar lo ajeno y asumir lo propio como culpa,

---

nacimiento" del pueblo mapuche... y 2) por su capacidad de generar y desprender nuevos mitos relativamente independientes: es muy probable que a partir de dos episodios del texto originario se hayan desarrollado los que ahora conocemos como mitos de Sumpall y de Mankian" (1986:27).

5 Faron 1988.

6 Vega-Centeno 1990:17.

que es como sabemos las "dos caras de nuestra crisis cultural".<sup>7</sup>

## II. Manquean: oposición relativa.

Una versión del relato de Manquian nos servirá para ver que la actitud recién descrita no es la única posible frente a lo huinca. Existe también una actitud ambigua en la cultura mapuche la que se manifiesta frente al no mapuche y en la manera de resolver el "drama" de "personajes" ahuincados. Para ello nos valdremos de una versión inédita escrita por Martín Alonqueo (nos fue proporcionada por su hija este año).

### El Encantamiento de un Gobernador Nativo.

"El cacique gobernador de la Mariquina a mediados del siglo XVII don Juan Manqueante, aliado de los españoles desde la incursión holandesa en 1643 hasta el levantamiento indígena de 1655 y, calificado por la historia como el hombre más preponderante nacido bajo el cielo de la Mariquina nos ha dejado una impresionante leyenda que puso fin a su historiada leyenda".

"Antiguamente existía un sendero costero como vía de comunicación que unía el valle de Mariquina (Maricunga), con la zona de Toltén. Durante el trayecto había que pasar por un estrecho desfiladero conocido por el nombre de "La punta de Nigue", donde existía un hermoso manantial al cual los comarcanos le atribuían poderes mágicos".

"Manqueante (Condor del Sol), que según el insigne historiador colonial el P. Diego de Rosales fue de convicciones católicas, no dando crédito de que aquellas aguas tuvieran la fuerza de hacer el bien o el mal, se burla de sus coterráneos".

"Fue así que viajando desde sus dominios de Mariquina hacia Toltén -fue su último viaje- acompañado de su hermano Tanamilla hace un alto junto a la vertiente de Nigue para beber de sus frescas y límpidas aguas, una vez llenado los cachos, Tanamilla insta a su hermano que pida una gracia, pero Manqueante, mofándose, en vez de una gracia pide una terrible desgracia.

"Sacando su ancho pecho y fijando su dominante mirada en el manantial, con voz de trueno, desafía a la fuente a que lo convierta en estatua de piedra, no había terminado tal fatal pedimento cuando se siente pegado de los pies a la roca donde

estaba".

"Aterrorizado en su impotencia por zafarse ayudado por Tanamilla, Manqueante arrepentido clama misericordia a Dios, al manantial, a todos los santos del cielo y también al "Nguenechen" el Dios de su raza, pero todo fue en vano, no hubo perdón, la sentencia estaba firmada; durante tres días su completa transformación de ser viviente a piedra inerte.

"De todos los confines de la provincia acudieron a Nigue a testimoniar su adhesión y afecto al cacique encantado. Cuentan que su mujer favorita, al acariciar su rostro con la mano lo vió derramar lágrimas de sangre, huyendo despavorida, por lo cual posteriormente nunca más nadie hizo ademán de tocar aquella enigmática dura roca.

"Con el correr del tiempo, la estatua de Manqueante, como secuela de los cataclismos quedó ubicada en la resaca del mar; en cuyo sector afirman, los pescadores de Mehuin y Queule, es muy rico en peces y abundante en moluscos, pero que nadie se atreve acercarse mucho a la piedra de figura humana por temor a que les suceda una desgracia.

"Mucha gente se ha llevado Manqueante -se menciona- de preferencia del sexo femenino que atraídos por el embrujo de la escultura han desaparecidos de la faz de la tierra gente encantada que mora en un mundo sofisticado, de fantasía".

El relato se inicia dando cuenta de una serie de índices de verosimilitud histórica (personajes, fechas y hechos reales) y de calificaciones del personaje (cacique, principal, católico). Continúa con hechos de verosimilitud "míticas". La historia, entonces, se confunde con el mito, el mito con la historia. Al final el mito triunfará sobre la historia.

Estamos, como es evidente, frente a un personaje a-huincado: aliado de los españoles en la guerra y que abandona sus antiguas creencias para profesar la religión católica; que no dá "crédito" del poder de lo sagrado "mapuche" y que se burla de los creyentes en dicho poder.

Manquean será un personaje castigado por desvalorizar lo sagrado mapuche. Se mofa de su capacidad de dar y lo hace "ambiguamente" ya que pide una desgracia. Desvaloriza a lo femenino, a la madre, ya que el agua es un manantial que en la mayoría de las versiones se identifica con el rumor de la orina de una mujer.

Su pueblo le permite que sea católico y ahuincado pero lo sagrado (la madre) no acepta que se le subestime y será castigado por esto. Transformado en piedra, llorará sangre frente a su mujer (la que simboliza

la tradición y que "llora sangre" por imposición de la luna).<sup>8</sup>

Manquean se reconcilia con su pueblo al pedir ayuda al "Dios de su raza", y el pueblo lo reconcilia con las divinidades y los antepasados gracias a los ritos que le efectúan.<sup>9</sup> Recordemos aquí lo dicho en el primer apartado: los mapuches "vuelven" a sus ritos más tradicionales cuando sienten que sus tradiciones se han ahuincado. Viven este proceso como culpa, sus ritos los reconcilian con el pasado y con los antepasados. De este modo, el relato de Manquian es un paradigma.

Es posible que esta reconciliación (la que queda más clara en la segunda versión entregada por Alonqueo) lo transforme en un Poder, en un mediador. Personaje "encantado", sagrado que como tal mantendrá esa ambigüedad: piedra que reúne a ambos sexos, que produce temor y atracción. Que "atrapa mujeres" y que da a cambio peces.

Nos parece entonces que con el mito de Manquean aparece una segunda alternativa frente a lo huinca ya no de oposición absoluta sino relativa: se acepta a los mapuches ahuincados, lo que no se les permite es que en este proceso de distanciamiento desvaloricen la tradición y sus símbolos "religiosos".

Un ejemplo contemporáneo, es el caso de Venancio Coñuepán. Era un gran líder, porque respetaba las tradiciones de su pueblo y a pesar de ello todos sabían que era ahuincado: trabajaba en la ciudad en una empresa "gringa", era casado con una inglesa, etc.

### III. Shene Huinca: inclusión

#### Resumen del mito:

Este relato aparece contradictorio con la realidad de casamientos, o uniones libres o forzadas, entre huincas y mapuches. Debe tenerse en cuenta que culturalmente hombres y mujeres huincas perdían dicha identidad al casarse, se mapuchizaban. Entonces lo que manifiesta el relato es el matrimonio entre una mujer mapuche y el shene huinca es conflictivo porque el hombre ha conservado sus rasgos huincas.

De este modo el mito del shene huinca acepta la integración de lo otro, pero siempre y cuando esté desprovisto de aquella identidad que perturbe a lo mapuche. Nos parece que este debe haber sido el "mecanismo"

<sup>8</sup> Se podría hacer toda una tematización sobre la sangre. Recordemos los relatos de sumpall donde brota sangre del cabello.

<sup>9</sup> Esta reconciliación no es total porque según algunas versiones aun se escuchan sus quejidos, sobre todo en las noches.

para incorporar elementos exógenos como el caballo, el trigo y otros elementos "materiales" de la cultura huinca.

#### IV. La resolución mítica

Nos interesa ahora destacar cómo algunos relatos míticos -las diversas variantes del mito del Sumpall- enfrentan la situación de asimetría que la sociedad mapuche vive frente a los huincas.

Recordemos el mito:

Sumpall vive en un manantial, en un río o en el mar. Rapta a una joven para casarse con ella. La comunidad a la cual ella pertenece la busca sin encontrarla. La niña se le aparece a su madre en un sueño, allí le informa de su estado, le dice que no se preocupe, que está bien y que su esposo, el sumpall, pagará por ella, hará mafitún. Efectivamente se produce dicho pago con peces y otros productos del mar, lo que recibe toda la comunidad.

Hugo Carrasco ha analizado profundamente este mito. Nos valdremos de algunas de sus conclusiones (1981, 1982). La oposición fundamental del conjunto de las variantes del mito sumpall "...puede definirse como quitar/dar y que, en un ámbito se especifica por bienes económicos (carencia/posesión) y figuradamente sexuales (soltería/unión matrimonial), y en otro ámbito por vida cosmológica (muerte/vida) y figuradamente axiológica (mal/bien) (1982:117).

Valiéndose del análisis estructural, que parte del supuesto que el mito funciona como un mecanismo simbólico de síntesis o de sublimación de contrarios, el autor concluye que la "...oposición quitar/dar en sus múltiples manifestaciones resume sintetizadamente la historia del pueblo mapuche en el presente siglo. Esta es una dramática realidad que la conciencia indígena supera (a nivel simbólico) en el relato mítico, en el cual al problema se le atribuyen propiedades factibles de ser controladas, lo que se expresa en el profundo anhelo de superarlas mediante la práctica de una costumbre tradicional querida y respetada: el trafquiñ" (op.cit:122).

Podemos añadir por nuestra parte que a través del relato del Sumpall el conjunto de los mitos "fundacionales", del cual éste forma parte, tratarían de superar míticamente la asimetría vivida en las relaciones con la sociedad huinca. Lo interesante de este relato, además, es que lo huinca no aparece como "término" sino como "relación", de allí su invisibilidad.

Por tanto nos enfrentamos a una cuarta alternativa en la "tematización de lo huinca": el anhelo de llegar a una simetría en las

### relaciones entre ambas sociedades.

Esta cuestión, no obstante, parece ser más compleja al identificarse al Sumpall con símbolos de lo huinca: cabellera rubia<sup>10</sup> "gritaba como gringa", "tiene el pelo rubio";<sup>11</sup> "joven rubio"<sup>12</sup> y, por otro lado, los hijos de este matrimonio al ser vistos por los padres de la hija se transforman en "pura agua".

¿Nos encontramos ante una versión algo diferente pero idéntica a la del Shene Huinca? Parece ser que los símbolos de lo sagrado mapuche se prestan para una doble lectura. Lo que parece más claro es que tanto en el mito Shene Huinca como en el del Sumpall las reglas parentales tradicionales -el casamiento con la hija del hermano de la madre- se rompen, sea por algunas divinidades sea por los huincas que requieren esposas de los mapuches. En ambos casos se altera el orden parental, que, como sabemos es la armadura de la sociedad y de los sistemas simbólicos. El problema manifiesto por estos mitos es entonces ¿cómo restablecer la reciprocidad que supone este tipo de alianza? Un segundo orden de problema es el relativo a la descendencia, en ambos casos los hijos no pueden ser integrados a la parentela (de la mujer) por morir al ser vistos.

El mensaje implícito de los mitos podría ser entonces: una contradicción no resuelta -las mujeres mapuches han sido en el pasado robadas por los huincas y cuando se casaban y volvían a la tierra de su padre sus descendientes era como "agua"- es sustituida por una contradicción que se "resuelve" por una relación y un partener mítico, que en un comienzo se comporta como huinca, para abandonar, posteriormente, esa calidad al fundar un matrimonio con el acuerdo recíproco de un intercambio de dones. El segundo problema -el de la descendencia- se resuelve por la patrilocalidad: los hijos vivirán siempre y cuando permanezcan al lado de su padre.

Por último tratemos de resolver el problema de ¿por qué la contraparte de la donación, el cierre de la reciprocidad, son pescados? Para responder a esta pregunta podemos volver al mito del Trentren y Kaikai. Hemos dicho que este mito es el "texto" (uno de ellos) del rito del nguillatún, si esto es así entonces podemos decir que los animales sacrificados en el rito son la sustitución de la víctimas humanas que en el mito aparecen como necesarias para que el caos (la disyunción y conjunción del cielo/tierra/agua) concluya y pueda nuevamente haber orden en el cosmos. Ahora bien, ¿existe un rito ligado al mito del Sumpall? Sí. Tanto Félix de Augusta como Hugo Carrasco han recogido una oración-ritual,

---

10 Carrasco 1981:128.

11 Carrasco 1981:133.

12 Carrasco 1981:134.

idéntica en sus términos y relaciones, que precede a la pesca. Es la siguiente:

"Seame propicio, Shompalwe,  
 Arréame para arriba tus animales (kullín).  
 Aquí te invoco  
 Con un jarro de mudai  
 Para que bebas,  
 Shompalwe.  
 Dame tus animales, hazme el favor,  
 Dueño del agua, hombre famoso,  
 dame tus animales;  
 Esto, pues te lo brindo!  
 En la madrugada arrea hacia tus animales!  
 Mañana, a medio día  
 Me lo traeras".<sup>13</sup>

El mito del Sumpall es el "texto" de esta oración-ritual. Ambos se complementan, haciendo posible la siguiente lectura. El "sacrificio" de una hija o hermana es necesario para que se produzca el origen de los peces o la donación de estos a los humanos. En la oración ritual "la mujer-esposa" es sustituida por el mudai (un producto además elaborado exclusivamente por mujeres) para que el Sumpall done los peces. Esta interpretación se ve reforzada por la identificación de los peces con esa gran categoría que es kullin. En otras palabras, mito y rito juegan, por así decirlo, una serie de sustituciones: los humanos sustituyen a una mujer por el mudai, el Sumpall sustituye los animales por los peces.

Salas ha comparado el mito o epeu del Trilque-huecufe con el del Sumpall, evidenciando que a diferencia de este último el "casamiento" de una hija o hermano con este ser no concluye con el mafun (pago de la novia con kullín). Gracias a una versión recogida por Sonia Montecino de este mito, podemos volver a nuestro tema del mestizo. Los trilque-huecufe se engendrarían a gran escala por la conjunción de un trilque-huecufe con la hija, rubia-hermosa-única, de un huinca. De allí entonces que la fórmula mediatizada que propone el Sumpall -en la búsqueda de una asimetría con el huinca- debería ser entendida como un nexo donde la relación no este mediatizada por el parentesco.

Por otro lado, una cuestión notable es que al trilque-huecufe se le simbolice con el cuero de un vacuno, es decir, con el kullín.

---

13 Augusta 1934:339.

## V. El huinca en los sueños.

La importancia de los sueños y los mitos en las culturas indígenas radica en su profunda relación: "los mitos se proyectan en los sueños y los seres o actos del sueño son expresados en lenguaje mítico. A veces, soñar permitiría transformar el conocimiento simbólico y mitológico en experiencia. Paradójicamente, el sueño da la prueba de la realidad de los mitos, que en ocasión de un sueño, puede cobrar vida. Y el sueño los mantiene vivos, proponiéndoles unas soluciones a problemas nuevos, sugeridas por el pensamiento mítico mismo".<sup>14</sup>

Nos parece que estas observaciones son pertinentes para el caso mapuche. Lo que nos interesa es cómo en el sueño se "tematiza" lo huinca. Para ello nos valdremos del trabajo realizado a comienzo de 1980 por un grupo de médicos del Hospital Psiquiátrico de Santiago en pacientes mapuches afectados por sicosis aguda oniroide. El proceso es de gran interés porque consiste en una secuencia de orden-caos-orden cuyo origen es el "conflicto étnico".

Personas normales que han migrado a la ciudad de Santiago; en este medio huinca sufren un fuerte desarraigo, soledad, apremios económicos y de interpelación a su identidad (discriminación racial, cesantía, etc.).

Desadaptación cultural y cognitiva al ambiente urbano. Su reacción a dicho estado, se inicia con:

### Primera etapa: pérdida de identidad

- a) stress desencadenante con la aparición de sicosis;
- b) con "una etapa de vivencias paranoides y amenazantes. Hay perturbación de conciencia, surgiendo vivencias oniroides con alucinaciones múltiples...

El caso de José N. es ejemplificador "se le aparecen virgencitas que hacen el amor con él... Voces lo amenazan, le ordenan comer piedras y excrementos, aparecen personas rojas y ensangrentadas que amenazan con darle muerte, ve un monstruo parado en la puerta que quiere devorarlo"(19).

---

<sup>14</sup> Perri 1990:9-10.

### Segunda etapa: identificación con lo otro

- c) Una etapa posterior de exaltación afectiva, asociada a ideas deliroides de grandeza. En un caso Isabel N. "es la Presidenta de Chile", su novio, un mapuche, el Presidente, le regala un edificio de departamento.
- d) Presencia de una identificación simbólica con lo chileno, en figuras como la patria, la milicia o la madre de la nación. Isabel mantiene una relación erótica con un militar "el uniformado aparece revestido del carácter simbólico de la patria y le permite identificarse con la nación entera a través de su unión sexual con él"(16). Juan Carlos A. "escuchaba como le decían que su madre iba a ser la madre de todos los chilenos, en la calle la gente se aglomeraba gritando: "Viva Chile, viva Juan Carlos N.""(21).

### Tercera etapa: la negación de lo propio

- e) Aparición en la sicosis del conflicto étnico, expresado en la negación sicótica de su condición de mapuche.

### Cuarta etapa: la destrucción y el caos de todo orden

- f) Vivencias apocalípticas, de guerras, destrucción y fin del mundo.

Isabel escucha "ruidos en la calle y creía que era la guerra de Chile con Argentina. Veía caer los edificios en el centro de la ciudad"(17). Juan Carlos "ve como se incendia el palacio de Gobierno y luego toda la ciudad, las tumbas se abren y los muertos vuelan por el cielo"(22).

### Quinta etapa: la búsqueda de la identidad

- g) Búsqueda de protección, identificándose con personajes poderosos de la historia y la cultura no-mapuche.

Juan Carlos se "vivencia rodeado de personajes famosos de la cultura popular occidental que lo apoyan a su lado yace Galvarino" (con las *manos* cortadas y quemadas)(23). José N se identifica con los militares.

- h) Aceptación y reconciliación con su condición étnica, asociada a la mejoría de la sicosis y permitiendo un mejor contacto interpersonal y sicoterapéutico.

En el caso de Isabel reinterpreta su enfermedad de acuerdo a sus patrones culturales: sus males son por no haber escuchado el llamado a ser machi (17).

- i) Restitución ad integrum al remitir el episodio sicótico, con conservación de la personalidad.

La "vuelta al orden", a los "orígenes", a la identidad cuestionada, se realiza por un tratamiento que tiene en cuenta la dimensión cultural, las matrices cognitivas de los pacientes. El siquiatra se comporta a la manera de un machi al restablecer esas matrices.

## VI. A modo de conclusión.

Vemos entonces que los procedimientos utilizados por los individuos y las comunidades para encarar el mundo de los huincas -tanto el externo como el ya internalizado- no se diferencian entre sí, en ambos casos hay un recurso a una tradición simbólica, a la función simbólica diría Lévi-Strauss, que tiene como fin la integración del sujeto -individual o colectivo- al ethos, gracias a modificaciones "discursivas" de los mitos y ritos y cuyo resultado será nuevas variantes adecuadas para el momento histórico del sujeto y de la comunidad.

## VII. Bibliografía

Carrasco, Hugo.. 1981. "El mito de shumpall en relatos orales mapuche", Tesis Escuela de Graduados, Universidad Austral de Chile, Valdivia.

1982. "Sumpall: un relato mítico mapuche", en Revista Frontera, Año 1982, pag.:113-125.

1984. "El ser mítico sumpall en la cultura mapuche", en Revista Frontera, Año 1984, pag.:129-139.

1986. "Trentren y Kaikai: segundo nacimiento en la cultura

mapuche", en *Estudios Filológicos*, N.21, pag.:23-44.

Faron, Louis. 1964. *Hawks of the sun*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

1988. "La montaña mágica y otros mitos de origen de los mapuches de Chile Central", en *Nütram*, Año IV, N.2, pag.:9-14.

Foerster, Rolf.. 1985. *Vida Religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*, Ediciones Rehue, Santiago.

1988. "Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche contemporánea", en *América Indígena*, Vol. XLVIII, N.4, pag.:773-789.

Lévi-Strauss, Claude. 1970. *El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI.

Montecino, Sonia.. 1984. *Mujeres de la tierra*, CEM, Santiago.

1986. *El zorro que cayó del cielo y otros relatos de Paula Painén*, CEM-PEMCI.

Perrin, Michel. 1990. "Pensar el sueño... y utilizarlo", en Perrin, Michel (ed) *Antropología y experiencias del sueño*, Colección 500 años, N.21, Ediciones Abya-Yala.

Salas, Adalberto. 1983. "Dos cuentos mitológicos mapuches: el Sumpall y el Trülke wekufü, una perspectiva etnográfica", en *Acta Literaria*, N.8, pag.:5-35.

Vega-Centeno, Imelda. 1990. "Tradición oral, extirpación y represión", Centro de Estudios Socioeconómicos y de Promoción al Desarrollo, Lima, MS.

