

**Plantas medicinales, cantos rituales y poemas mapuches:
La poesía como dispositivo de intersaberes¹**

**Medicinal plants, ritual songs and Mapuche poems:
Poetry as a device of interknowledge**

Claudia Rodríguez Monarca
Universidad Austral de Chile
claudiar@uach.cl

Resumen

Este trabajo analiza la presencia de distintos saberes en torno a las plantas medicinales y espirituales, en un corpus que contempla *cantos rituales* de machi, testimonios de mujeres sabedoras de ese conocimiento, y poemas *de voces de mujeres mapuches*, de las escritoras Adriana Paredes Pinda y Marta Trecaman y de los escritores Elicura Chihuailaf y Paulo Huirimilla que presentan en sus textos voces femeninas, a través del recurso de la polifonía. Proponemos, con este corpus, que el poema opera como un dispositivo de intersaberes. En él confluyen al mismo tiempo el saber indígena, el occidental (la palabra poética) y el saber de la propia naturaleza.

Palabras clave: Plantas medicinales, poemas mapuches, intersaberes, cantos rituales

Abstract

This work analyses the presence of different knowledge around medicinal and spiritual plants, in a corpus that contemplates *ritual songs* of machi, testimonies of women knowing that knowledge, and poems *of voices of Mapuche women*, of writers Adriana Paredes Pinda and Marta Trecaman and the writers Elicura Chihuailaf and Paulo Huirimilla present in their texts female voices, through the resource of polyphony. We propose, with this corpus, that the poem operates as a device of interknowledge. In it converge at the same time the indigenous knowledge, the Western (the poetic word) and the knowledge of nature itself.

Keywords: Medicinal plants, Mapuche poems, interknowledge, ritual chants

Recibido: 07/11/2019

Aceptado: 06/12/2019

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT Regular 1171337 “Hacer cantar la maravilla: cantos rituales, tonadas y poemas de Chile-Wallmapu s.XX-XXI”. Investigadora Responsable Rubí Carreño, Co-investigadora Claudia Rodríguez.

1. Canelo / Foye. El eje cósmico²

“Cuando optamos por tomar una planta medicinal estamos restableciendo la relación con la naturaleza y con un saber cultural, muchas veces despreciado”.

Epu lof kimün

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación, Fondecyt “Hacer cantar la maravilla: plantas medicinales en cantos rituales, tonadas y poemas de mujeres-Chile- Wallmapu XX-XXI”, cuya investigadora responsable es Rubí Carreño, de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), y en el que participo en calidad de coinvestigadora. En esta oportunidad nos proponemos analizar la presencia de distintos saberes en torno a las plantas medicinales y espirituales, en un corpus que contempla *cantos rituales* de machi, testimonios de mujeres sabedoras de ese conocimiento, y poemas de *voces de mujeres mapuches*.

La hoja de ruta de este artículo tiene la particularidad de ser polifónica, cobrando relevancia voces mapuches, de poetas y personas de comunidades que comparten “los saberes de los antiguos”, pero además en diálogo con otras voces y textos literarios provenientes de pueblos hermanados, como un gesto que posibilita reconocer ciertas ideas matrices, isotopías que atraviesan las distintas culturas. Por ello la licencia es partir con el contrapunto de dos textos, uno amazónico y otro mapuche. El primero corresponde a un fragmento de la hermosa novela amazónica *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la amazonía*, de César Calvo; y el segundo, a unos versos del Poema “Canto a la Cascada”, de Paulo Huirimilla:



Canelo- *Drimys*, Carlos Le-Quesne

Si me encuentro con una raíz, con una flor o liana que el maestro Ximu no alcanzó a mostrarme en las visiones, yo puedo escuchar a esa raíz, a ese arbusto, a esa flor, a esa liana, y así determino cuál es su ánimo, qué soledad la rige, o compañía, cómo fue que nació, para qué sirve, qué clase de dolencias desmemoria, con qué males engordá. Y ya sé con qué dietas, con qué ícaros se aumentan o desvanecen las fuerzas.

(César Calvo, *Las tres mitades de Ino Moxo*)

Bajamos con mi madre a la cascada
para tomar remedios de su neblina
Aquí está la flor azul en su arroyo
llama el botero de la otra isla
El lucero de la mañana nos alumbra
En el rocío decimos el romance:
ay! piedra azul que vienes a crecernos el corazón.

“Canto a la cascada” Paulo Huirimilla

² En el artículo aparecen los títulos con nombres de árboles o plantas nativas (Pu aliwen), a las cuales introduciré brevemente, como un gesto de interrelación entre saberes: Foye, árbol sagrado con múltiples usos medicinales, como limpiar heridas, curar reumatismo, afecciones estomacales, dolor de garganta, entre otros.

El primer texto corresponde a un fragmento de la hermosa novela amazónica del peruano César Calvo, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la amazonía* que relata la historia desde la mirada indígena de Manuel Córdova, conocido también como Ino Moxo. El segundo texto es de Paulo Huirimilla, poeta mapuche huilliche de Osorno, del sur de Chile. En ambos fragmentos ya se percibe la relación consubstancial con los elementos de la naturaleza, el conocimiento profundo de las plantas y la vida silvestre, y cómo se potencia su uso terapéutico con los cantos rituales (los ícaros y el romance, respectivamente).

He querido partir con un gesto dialógico e intertextual en el que no solo se perciban los conocimientos ancestrales de las comunidades y pueblos indígenas (amazónicos y mapuches, en este caso) sino además en la revelación, fijación material o divulgación de esos conocimientos que traspasen la frontera intracultural al ser escritos e ingresados a un circuito mayor donde se encuentran otros receptores, lectores o audiencias. Es el caso del libro *Epu lof Kimün* (“conocimiento de dos comunidades” de Ranco), texto que rescata los saberes de los antiguos sobre el tema de la salud y de la medicina que la naturaleza les entrega gratuitamente en “la ñuke mapu”, la madre tierra. Al comienzo del libro señalan “Agradecemos la disposición, amabilidad y grandeza que tuvieron nuestros vecinos en entregar sus conocimientos para dejarlos plasmados en este texto”. Por su parte Adriana Paredes Pinda (2017) nos dice:

Que se nombren los pueblos desde sus propios saberes y que estos saberes se legitimen, no sólo como intra-cultura, sino también como conocimiento válido, que interprete y aporte al mundo en general; es tarea de este mismo proceso de cuestionarse y reconstruirse epistemológica y éticamente; que el conocer no sea una estancia vacía y anquilosada, sino un acto vital y un compromiso solidario, es algo que podemos enseñar los pueblos originarios a esta academia que porfía, muchas veces, en el sin sentido.

Este trabajo ancla su posicionamiento en la *ecología de los saberes*, este diálogo virtuoso entre conocimientos y epistemes, en relación horizontal, que da cabida entre otros saberes, al saber de las plantas y los animales (“estos dadores de conocimiento”), que movilizan y exigen un replanteamiento por parte del investigador que se adentra o se acerca a ellos y que debe partir sincerando su propio lugar de enunciación. En este sentido asumo desde los bordes de la academia una postura situada que intenta tensionar el núcleo duro de la propia academia. Este carácter situado, contextualizado, exige un posicionamiento más político que interpele a la propia academia y los espacios universitarios, que tienden a privilegiar como único modo de conocimiento, el método científico y la teoría crítica occidental -que no es universal como pretende, sino eurocéntrica- y que reduce las posibilidades de acercamiento y de diálogo con otros saberes, de igual a igual, que contribuyan a la valoración de las subjetividades y seres que los portan.

Con todo ello nos identificamos con la idea de diálogo o ecología de saberes (que postula Boaventura de Sousa Santos), situado en lo que denomina “epistemologías del sur”³, que supera la concepción de monocultura del saber, reclamando la validez (esta “justicia cognitiva”) de otros conocimientos y realidades simbólicas alternativas, que reviertan la invisibilización y el intento de epistemicidio por parte del colonialismo y del conocimiento científico hegemónico. Pensamos principalmente en los saberes que porta la tradición oral, la cultura popular, campesina, los pueblos indígenas (manifestada a través de los principios del buen vivir), y la sabiduría de la propia naturaleza,

³ Epistemologías planteadas como pensamiento postabismal, que supera la concepción dominante de tiempo lineal, de naturalización de la diferencia, entre otros modos monoculturales.

de la madre tierra.

Un ejemplo de respuesta defensiva al modelo de explotación de la naturaleza, de un extractivismo ilimitado es, como propone Enrique Leff, una *racionalidad ambiental*, que orienta los esfuerzos reconstructivos hacia la sustentabilidad, donde el ambiente implica tanto un concepto epistemológico como una orientación hacia la acción. Esta idea la podemos vincular a otras propuestas políticas, críticas y teóricas, como la de *sentipensar* con la tierra de Arturo Escobar o de *pensamiento ecologizado* de Edgar Morin⁴, que desmontan una serie de normas impuestas por los aparatos de control social, y permiten visualizar nuevos modos bajo los que es posible concebir y entender la relación ser humano-naturaleza, desde un enfoque eco/sistémico (es decir, la naturaleza como un sistema de relaciones entre seres vivos). Otra noción hermana es la de *sobriedad feliz*, de Pierre Rabhi, este agricultor y filósofo argelino, para quien “la moderación de nuestras necesidades permitirá romper con el orden antropófago de la globalización”.

2. Laurel⁵. El arco del nguillatún

Flor de ulmo te regalo
agua pura en mi quebrada...
te regalo flor de notro te regalo,
te regalo anunciador de primaveras
roja flor como el copihue.
Los canelos y los hualles
medicina para el alma te regalo,
te regalo, te regalo, te regalo ...

Faumelisa Manquepillán



Laurel, Carlos Le-Quesne

En el corpus de estudio podemos identificar un conjunto de poemas mapuches en los que se hacen presentes diversos conocimientos, este mapuche Kimün. Los poemas refieren a las plantas medicinales, al modo cómo se obtienen, e incluso en el modo de prepararlas como remedios. La hipótesis que vertebra el proyecto de investigación, como ha propuesto Rubí Carreño⁶,

es que “el corpus que hemos constituido establece una nueva categoría textual y de análisis que llamaremos “texto-lawen” o poema-lawen (texto-remedio, o poema-remedio)”. A su vez entender el poema como lawen, deriva en dos sub hipótesis: el poema lawen *es por tanto remedio* en el propio

⁴ Se puede profundizar en el planteamiento de Edgar Morin, en la Tesis de Samuel Muñoz, *La representación de la naturaleza defensiva: Estrategias ecocríticas en cabo de hornos de Francisco Coloane*, tesis para optar al título de Profesor de Lenguaje y Comunicación, 2016. UACH.

⁵ Laurel /triwe (“planta sagrada” que se emplea para remedio y para hacer los arcos del lepún (Nguillatún, ceremonia de propiciación colectiva, guiadas por la machi, de rogativa para pedir por buenas cosechas). Sus partes utilizadas son la corteza, las hojas y las flores; las cuales se usan para tratar desde resfríos a enfermedades venéreas, dolores de cabeza, y como diurético. El arco de lepún es el pórtico cuyo umbral conecta las dimensiones del universo, el que se puede administrar simbólicamente, aspecto estudiado por Rodrigo Moulían.

⁶ La hipótesis central del proyecto Fondecyt es que “el corpus que hemos constituido establece una nueva categoría textual y de análisis que llamaremos “texto-lawen” o poema-lawén (texto-remedio, o poema-remedio). En él confluyen al mismo tiempo el canto de tradición oral, la palabra poética y los saberes medicinales asociados a las plantas en la tradición campesina y mapuche” (Cita textual Proyecto Fondecyt).

acto perlocutivo de enunciación y de sanación, al emitirse y al leerse (el hacer en el decir, el sanarse al leerse); y, por otra parte, opera como un *dispositivo de intersaberes*. En él confluyen al mismo tiempo el saber indígena, el occidental (la palabra poética) y el saber de la propia naturaleza. En esta última sub hipótesis nos detendremos en este artículo.

Este trabajo se propone analizar la presencia de estos saberes en torno a las plantas medicinales y espirituales, en un corpus que contempla, desde los saberes indígenas: *cantos rituales* de machis (principalmente recopilados por Félix de Augusta en 1910); testimonios de mujeres sabedoras de ese conocimiento, y poemas *de voces de mujeres mapuches*, de las escritoras Adriana Paredes Pinda y Marta Trecaman y de escritores como Elicura Chihuailaf y Paulo Huirimilla que presentan en sus textos voces femeninas, a través del recurso de la polifonía; todos ellos poemas en diálogo y en una relación intertextual con los otros saberes, el occidental -con la conciencia de la propia construcción poética- y el de la propia naturaleza. Estos poemas se han difundido a través del soporte escrito y oral como un guiño hacia el regreso del ùl o canto mapuche, que recupera los aspectos del acto enunciativo de la tradición oral, pero también el conocimiento ancestral del uso medicinal de las plantas, es decir la relación de la poesía con la cosmovisión mapuche, lo que hemos identificado como *intertextos no literarios* (Iván Carrasco), esto es la presencia y alusión en el poema de otro tipo de textos (cosmológicos, de tradición oral, de sus saberes medicinales y sus modos de vinculación y comunicación con el mundo espiritual “de arriba”, el wenu mapu).

3. El maqui⁷. Diálogo de saberes

Cogeré para ti un remedio bueno
para sanarte, y poderte aliviar,
de más arriba de la cascada
te traeré flores medicinales
para que sanes

Canto recopilado por Félix de Augusta,
Lecturas araucanas

“Puedo vivir mil años, pocos seres en el mundo son capaces de hacerlo; para lograrlo, introduzco mis raíces profundamente, incluso en la roca. Me anclo al planeta para soportar el embate del viento más huracanado, así también extraigo mi energía, desde las profundidades más antiguas, y mis brazos, flexibles y siempre verdes, soportan el peso de grandes cantidades de nieve, donde nadie más puede sobrevivir”

*Memorias de árboles, la historia de la araucaria*⁸

Partimos de la premisa que existen diversos tipos de conocimiento, de modos de concebir y aprehender el mundo. No obstante, no están aislados ni son monolíticos, sino dinámicos. En ese dinamismo situamos el diálogo posible de saberes, en una relación solidaria, de igual a igual, que construya sinergia, y que evite cortocircuitos epistémicos. Para el caso que nos convoca, situamos este diálogo en torno al conocimiento de plantas medicinales en relación a tres tipos de saberes, el *saber indígena*, el *saber occidental*, el *saber de la propia naturaleza*.

Respecto al saber indígena, el conocimiento de las propiedades sanatorias de las plantas los encontramos tanto en la machi, como en las lawentuchefe, las meicas y las personas que han vivido y

⁷ Se trata de una planta ampliamente usada en la medicina popular. Hojas en infusión se usan para enfermedades de la garganta, herpes, como febrífugo, antitumoral.

⁸ La historia de la araucaria, <https://www.13.cl/c/programas/memorias-de-arboles/capitulos/la-historia-de-la-araucaria>

experimentado tempranamente el contacto con su entorno natural, indistintamente de la edad. Otra manera de evidenciar ese conocimiento es con los numerosos estudios que existen en relación a las plantas, tanto en su función medicinal como sagrada, y su reiterada presencia en las ceremonias de machi y en los cantos rituales. Este saber demanda el *conocimiento de la tradición oral* y los géneros propios mapuches como el ñl y el epeu; el *conocimiento cosmovisional*, que considera la religiosidad mapuche como subsistemas integrados de creencias y prácticas, principalmente las nociones de *ngen* (espíritus protectores de la naturaleza) y de *kumen mongen* (buen vivir) con los principios articuladores que rigen su actuar en el mundo (reciprocidad, relacionalidad, complementariedad, integridad, etc.); y el *conocimiento de las plantas medicinales* o *kimün* de la medicina mapuche, como los aportes de Martín Alonqueo y de *Epu Lof Kümün* (libro que recoge testimonios de dos comunidades del Lago Ranco, escrito por las propias comunidades), como una experiencia de trabajo colaborativo, participativo, de tecnologías locales, y retroacciones mutuas.

El *saber occidental* maneja principalmente el *paradigma científico* y los saberes sistematizados en disciplinas canónicas, como la botánica (aquí son relevantes los trabajos de Mösbach, Gumucio, Citarella), la etnografía, desde los aportes de Grebe y Montecino, entre otros; y la literatura, que plasma luego estos saberes, desde los códigos de la poesía escrita (recordemos, por ejemplo, que muchos de los poetas mapuches son profesores y tienen formación literaria, y todos participan de un circuito de escritores en el contexto de la poesía chilena).

Finalmente, encontramos el *saber de la propia naturaleza*, esta “inteligencia en la naturaleza”, que postula Jeremy Narby (2009), “concepto construido con la combinación de la ciencia y el conocimiento indígena” (17), y que parece ser una nueva forma de ver a los seres vivos. La inteligencia sería una propiedad de toda la materia viva, que en cada uno de sus componentes refleja una capacidad de hacer elecciones inteligentes y comunicarlas. Es más, Narby señala que, a propósito de su investigación en la Amazonía, a distintas especies se le atribuye la posesión de espíritus, inteligencia y humanidad. Por otra parte, ya en los años 80, Joseph Campbell decía que el mundo vegetal tiene conciencia: “ciertamente el mundo vegetal es consciente, y cuando vives en el bosque puedes ver todas estas diferentes conciencias relacionadas entre sí”⁹. Sin ir tan lejos, en el caso Mapuche, Sonia Montecino (1995) señala que “reconocer la “sabiduría” que existe en las plantas y flores es un don que entrega Ngenechén a las mujeres que serán depositarias del oficio de machi”. Retomando la noción de inteligencia y conciencia de la naturaleza, en la zona de la araucanía, tenemos los testimonios de pehuenches que relatan la capacidad resiliente e inteligente de las araucarias, no solo por subsistir en condiciones extremas, como sequías e incendios, sino por reproducirse y persistir en el largo plazo. Qué mayor inteligencia el hecho que los árboles a través de las raíces se interconectan formando redes, mediante las cuales se comunican y se ayudan entre sí. Recordemos los versos de Elicura:

9 <https://billmoyers.com/content/ep-1-joseph-campbell-and-the-power-of-myth-the-hero%E2%80%99s-adventure-audio/> dice Campbell “La planta envía pequeños sensores para salir y agarrar la planta, y sabe dónde está la planta y qué hacer, dónde está el árbol, y crece así, y abre una hoja, y esa hoja inmediatamente gira hacia donde está el sol. Ahora, no puedes decirme que la hoja no sabe dónde estará el sol. Todas las hojas van así, lo que se llama heliotropismo, girando hacia donde está el sol. Esa es una forma de conciencia. Hay una conciencia vegetal, hay una conciencia animal. Compartimos todas estas cosas. Quiero decir, todo es conciencia. Empiezo a sentir cada vez más que todo el mundo es consciente; ciertamente el mundo vegetal es consciente, y cuando vives en el bosque, como lo hice cuando era niño, puedes ver todas estas diferentes conciencias relacionadas entre sí”.

“Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y con la gente. Nada más, me decía, hay que aprender a interpretar sus signos y a percibir sus sonidos que suelen esconderse en el viento”.

4. MATICO¹⁰. Poemas como dispositivos de intersaberes



Matico, Carlos Le-Quesne

Visualizamos en los textos, al menos, tres componentes importantes del sistema holístico de la medicina mapuche: *los ngen* (espíritus de la naturaleza, y en ellos el *ngen lawen*), *las plantas* y *la machi*; que en su interrelación e integralidad desmontan la distinción que hace la modernidad entre natural y cultural, entre sujeto y objeto; o entre lo vivo y lo muerto, asumiendo el dinamismo propio de la naturaleza, como ciclos que determinan a su vez a los seres biológicos.

Los ngen son los espíritus protectores de la naturaleza, “respaldan las normas tradicionales de interacción respetuosa y de reciprocidad entre los hombres y la naturaleza” (Grebe 1992: 47-48), y circunscriben su actividad al mapu, tierra habitada por los mapuches. Para Ester Grebe “La misión de estos espíritus es cuidar y preservar la vida, bienestar y continuidad de los fenómenos naturales en nichos ecológicos específicos a su cargo. Por tanto, el subsistema de los ngen genera los principios de una ecología, contribuyendo al equilibrio del medio ambiente” (1993: 47-48). Entre los distintos ngen, encontramos los ngen-lawen. El ngen-lawen, es espíritu dueño de las hierbas medicinales: Todas las plantas medicinales han sido dejadas a los hombres por los dioses creadores

«Lawen no está nunca solo. Tiene cuidador. «antes de recoger hierbas medicinales se le pide permiso al ngen-lawen para recogerlas: ‘Ngen-lawen, te pido permiso. Voy a recoger algunas hierbas medicinales’. Por su parte, «a ngen-mapu se le pide que aparezca lawen» en abundancia” (Grebe, 1993: 60)

Respecto a *la Machi*, es la intermediaria entre el mundo natural y el sobrenatural, al invocar a los espíritus ancestrales para que alivien las enfermedades. El machitún, además de recurrir a plantas medicinales, necesita de los cantos sagrados, al tayül, cantos de machi, clasificados según el tipo de enfermedad del paciente.

Las plantas refieren al uso terapéutico tanto para enfermedades “naturales” como sobrenaturales (en todas sus formas: infusión, sahumero, masajes, aceites...). Es importante considerar la ritualidad en la búsqueda de las plantas (permiso a ngen lawen, la hora en que se busca (de madrugada), el modo en que se ven los remedios (sueños), el factor numérico y la combinación (número par para el remedio que significa el equilibrio). Existen distintos criterios de clasificación de las plantas medicinales: 1. *Rekutrán*, plantas que sanan dolores, molestias y enfermedades contraídas de forma natural. Conocimiento herboláreo no exclusivo de las machis, sino de las mujeres mapuches en general (plantas más comunes chilko, maqui, koleo, matiko, pulu, chin chin, entre otras). 2. *Wekufetún*

10 Su nombre en mapudungun es palguñi y su infusión sirve para el dolor de estómago y las heridas.

(expulsión de espíritus malignos), son plantas de uso exclusivo de la machi, destinadas a expulsar enfermedades adquiridas de forma sobrenatural; lo mismo el *Kalkutún* (sustancias venenosas suministradas por un kalku), en este grupo encontramos natre, ajenjo, canelo wualwe, etc; una variante son las plantas de uso de la machi en sus ceremonias de iniciación, *kisu-kutran*, plantas que están presentes en los cantos de machi (maqui, canelo, quila, laurel, copihue, etc.). Otro grupo sería *Kontra-lawen*, plantas de uso preventivo de malos espíritus (wayún o pinchuda, refu, se colocan cuatro ramas en la puerta de la casa del enfermo).

Canciones de machi

“Doce remedios del alto cielo
Te traigo para que sanes”

Canción referida por Domingo Wenuñaniko

La tradición oral constituye el modo como muchos pueblos y comunidades han optado por preservar su cultura y supone el conocimiento situado, vivencial, experiencial, a través de un relato o un canto que un sujeto trasmite a otro o a otros (normalmente de una generación a otras). El relato o canto es un acto único e irrepetible por las condiciones contextuales, como señalaba Greimas¹¹. Los saberes ancestrales de la comunidad son atesorados en una memoria intracultural, la mayoría de las veces monolingüe, que opera como mecanismo de resistencia cultural, justamente para no ser contaminados, expropiados, controlados. La tradición oral es una estrategia de mantención de esa memoria y herencia material e inmaterial. No obstante, también ha traspasado la frontera y ha permitido darse a conocer, en sus lenguas o de modo bilingüe, ser traducidos por ellos mismos, transcritos por otros (en esta oralidad inscrita como propone Iván Carrasco, 1990) y/o adaptados a otros registros o géneros, como la poesía, los cuentos, los relatos. Un ejemplo de transcripción y fijación de esta oralidad, corresponde a las antiguas canciones de machi, particularmente las recogidas por Félix José de Augusta en *Lecturas Araucanas* en 1910, En ellas, la machi, en las ceremonias, principalmente en las de iniciación *kisu-kutran*, suele utilizar como plantas de sanación, maqui, canelo, quila, laurel, copihue, entre otras plantas.

Canción de machi

(Esto lo canta la machi para que venga el arte á su cuerpo).

Todo estaba cubierta de flores
Cuando fueron á buscarme al monte.
De sagradas ramas de canelo
estaba cubierta.
Cuando fueron á buscarme al monte.
Estaba cubierta de ramas de laurel.
Cuando fueron á buscarme,
bajó mi arte querida.
El arte que viene del medio del cielo.
Arte querida.
Ven á favorecerme.
Baja, pues, sobre mí.

11 Greimas reconocía las siguientes características: Oralidad, Autoría compartida o apropiación colectiva, Versión múltiple de cada texto, distanciamiento entre producción y ejecución del discurso, código semántico implícito (presupuestos de la cultura), y la dilución del enunciador y sus marcas. 1982. Semiótica: Diccionario razonado de la teoría del lenguaje.

Te traeré remedio compuesto de
cuatro aguas
De la neblina de una cascada.
De la cascada azul te cogeré
remedio de flor azul
para dominar tu mal.

Puede verse en estos ejemplos que la machi es la intermediaria entre el mundo natural y el sobrenatural, al invocar a los espíritus ancestrales para que alivien las enfermedades. Para ello recurre a esta “arte querida”, a la sabiduría de las plantas y flores, y cuyo lenguaje las mujeres, particularmente las que serán depositarias del oficio de machi, pueden descifrar. Los modos de conocimiento del arte de sanación, son principalmente a través de los sueños entregados por las machis antecesoras. El machitún, además de recurrir a plantas, necesita de los cantos sagrados, como ya mencionamos, los tayül, cantos de machi, clasificados por Grebe según el tipo de enfermedad del paciente, entre cantos para sanar males de origen natural, otros cantos por causas sobrenaturales; y otros que ahuyentan los malos espíritus, como la canción referida por Domingo Weitra:

“Te he traído doce yerbas
Para sacarte. Vengo á verte, diablo astuto”

Asimismo, encontramos el canto que hace alusión al tipo de enfermedad adquirida de forma sobrenatural:

“Donde querías pasar,
allí dio contigo el demonio torbellino;
de esto está enfermo tu corazón”.

Para ello la machi deberá expulsar estos espíritus malignos (*Wekufetún*) que se encuentran en sustancias venenosas suministradas por un kalku (brujo).

Encontramos también canciones que aluden a las cascadas (trayenko) como el lugar que cobija esos remedios, como el ejemplo ya mencionado “Cogeré para ti un remedio bueno... de más arriba de la cascada”, en *Lecturas araucanas*. Hay otras canciones que vienen con el título “Trayenko cascada”. En ella promete la machi traer remedios que crecen en derredor de una cascada. En el mismo texto de Augusta encontramos el siguiente ejemplo:

Te traeré remedio compuesto de
cuatro aguas
De la neblina de una cascada.
De la cascada azul te cogeré
Remedio de flor azul.
Para dominar tu mal.
He dicho de ti que te mejoraría,
Por eso vengo.

Este último canto hace alusión al tipo de enfermedad adquirida de forma sobrenatural. Para ello la machi busca plantas en la cascada que expulsan estos espíritus malignos (*Wekufetún*). Además, recalca el compromiso y la palabra dada en su sanación “He dicho de ti que te mejoraría/, Por eso vengo.”.

Testimonios

Otro tipo de corpus que despliega el conocimiento sobre plantas medicinales corresponde a los testimonios de mujeres sabedoras de lawen. Veamos algunos ejemplos del texto *Epu lof kimün*:

“Mi abuela tenía un huerto y cuidaba con mucho cariño una hierba muy especial, el toronjil, pues padecía de un soplo al corazón y tenía fe en que esta hierba la sanaría. Ella a todos sus delantales les hacía un ojal solo para poner unas cuantas hojas de esta hierba para olerla y sentir su rico aroma. Las visitaba por las mañanas y por las tardes les hablaba y les cantaba. Cuando ella murió, la planta también murió” (Carmen Zulantay).

En este testimonio, breve pero condensado en su sabiduría, apreciamos el hecho que la abuela (¡siempre las abuelas!) tenga un huerto y sepa qué planta sirve para qué mal; además, el modo de suministrar y verse beneficiadas por ellas no solo radica en la infusión, sino en este caso, a través del aroma de una planta colocada en la solapa del delantal. Finalmente, observamos el hecho que la relación de las plantas es una relación dialógica con otros seres vivos (“por las tardes les hablaba y les cantaba”); cuestión que dista mucho de la relación y el estatus que se les da desde occidente a las plantas, como seres vivos, pero carentes de conciencia. Veamos otros ejemplos de testimonio en el libro:

“Mi abuela me solía andar trayendo para acompañarla y buscar remedio y me iba enseñando. A todo le daba un uso, y lo mejor que se me quedaba todo, no borré el pensar de mis antiguos. Por ejemplo el natre sirve para dos cosas, para la fiebre y el sobrepardo. (Teolinda Chaypul)
“En la época de mis abuelos, todo se hacía con respeto y se pedía permiso a la tierra para sacar una planta o levantar una casa” (Graciela Hueitra).

Es interesante observar varias cuestiones, por ejemplo, el modo de transmisión del saber y de mantenerse y fijarse: la nieta reconoce que la abuela le enseña y que no se le olvida. Otro elemento que llama la atención es que todas las plantas sirven, la abuela “a todo le daba uso”, o como dice Rubí Carreño “no existen las malezas”. El otro ejemplo releva un aspecto fundamental en la cultura mapuche y es el respeto por todos los seres vivos; indistintamente del lugar que ocupen en la naturaleza; por ello hay que pedir permiso a cada uno de estos ngen. Destaca en todos estos ejemplos la forma de adquirir ese saber, a través de las abuelas, la forma de relacionarse con las plantas, hablándoles, cantándoles, solicitándole permiso a ngen mapu, como fuentes de transmisión directa del conocimiento herbolario mapuche.

Poemas

Finalmente, presentamos algunos textos poéticos que preservan estos saberes. Los poemas se han difundido a través del soporte escrito (libros, revistas) y del soporte oral, en recitales, registros audiovisuales o discos, como un guiño hacia el regreso del ül o canto mapuche. Veamos algunos ejemplos, partiendo por el poema SANACIÓN, de Adriana Paredes Pinda

Fuchotun
es lo que falta.
Laurel limpie estos aires
aclare los caminos.
Lo que me guía

vuelca foye en la penumbra erupciona
 una luna mordiendo los espíritus.
 Ella dirá cuando.
 Cantará la niña su canto antiguo si conoce
 la madre de su raíz si llena su boca
 con yerbas sanadoras. Tucílogo / para la pena que se le derrama
 en tos asmática por el pecho, palke / para la cabeza afiebrada sin trarilonko
 matico cicatrizará herida de parturienta / cuando venga su luz (...)
 Le hicimos fuegos con luna llena en su ruka,
 sus brazos no quería mapuche por eso la pena,
 pero se rindió con foye/ mientras cantábamos¹²

Este poema da cuenta del llamamiento de machi y con ello la herencia de un saber ancestral y medicinal, de una niña que se resiste a escuchar y entonces enferma (“su corazón estaba partido/ en dos”); se pide para ello fuchotun, es decir, sahumero con plantas nativas. El rito de sanación es para que acepte ese llamado y reconozca ese canto antiguo que le va dando las propias respuestas. El sujeto lírico en este texto corresponde a la voz de una machi como sujeto participante del contexto que describe; en este sentido asume y alterna en su relato una actitud lírica enunciativa, en tanto describe la angustiada experiencia de dolor de esta niña, pero a su vez, es protagonista, en tanto transforma y sana y ella misma emprende el viaje sagrado del machitún; y nos guía en el relato, al mismo tiempo que va curando del mal.

Otro ejemplo sobre plantas medicinales en textos poéticos, lo encontramos en ÜLÜ TUN¹³, de Marta Trecaman:

Ülü Tun
 Los remedios verdes
 orillean el camino
 Silban las pifilkas amadas
 junto al cuerpo
 me elevan entre flores
 brotantes del kultrún
 que nombra desde el antes de nacer.
 Al foye encuentro
 en su caricia perfumada
 y me colma de consuelo.

En este texto, de tono muy poético, la sujeto lírica asume ya el conocimiento heredado de las plantas medicinales, los remedios los encuentra porque los conoce; y va haciendo alusión indirecta al ritual del machitún, con la mención de los elementos que lo acompañan, a ülu- tún, que es cuando se coloca el kultrún sobre el cuerpo del enfermo en los ritos terapéuticos; las pifilkas y el kultrún, como instrumentos que permiten en el purrún el monorritmo del trance de la machi (“ese cuerpo que se eleva entre flores”), y el canelo, el foye, como árbol que cobija el espacio sagrado.

En el corpus que hemos propuesto existen poemas que, si bien son escritos por hombres

12 Continúa el poema: “Ahora los ojos se les quedan en cementos,/ no hay lunas maternas en los edificios,/ no entra sol ni aire ni fuego./ La muchacha tendrá que hacer machitún./ Los brotes de las maderas/ puján en su lengua,/ un pwen en aroma de parto./ Se le había ido el espíritu, dicen./ Le hicimos fuegos con luna llena en su ruka,/ sus brazos no quería mapuche por eso la pena,/ pero se rindió con foye/ mientras cantábamos. Trutruka,/ pvvfka, trompe antiguo con raulí/ para enamorarla./ Un muchacho pedía por su regreso,/ porque la liberáramos de los perros negros./ Ya no quería ser secuestrada la muchacha/ en otro mundo, pero su corazón estaba partido/ en dos./ Por eso la pena y los piojos blancos./ Pedimos a la mamita le sobara la partidura/ allí donde moría. Vinieron entonces buenos olores,/ tierra de Treng-Treng llenó sus manos,/ Volvía el espíritu de chiquilla enferma/ porque la madre fue por él. /Tuve que ir a buscarlo por donde se perdió.”

13 ülu- tún es cuando se coloca el kultrún sobre el cuerpo del enfermo en los ritos terapéuticos.

(Chihuailaf y Huirimilla), le dan la palabra a sus madres y abuelas. Son poemas en los que se utilizan el recurso de la polifonía, que hemos descrito en otra oportunidad (Rodríguez, 2009), como “la pluralidad de voces que se corresponden con múltiples conciencias independientes e inconfundibles no reductibles entre sí. Por tanto, cada voz enunciativa es sujeto de su discurso y no solo objeto del discurso” (186). Veamos dos poemas, a los que ya hicimos alusión en el artículo, en SUEÑO AZUL, de Elicura Chihuailaf

Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles. (...)
Salgo con mi madre y mi padre a buscar / remedios y hongos
La menta para el estómago, el toronjil para la pena
el matico para el hígado y para las heridas
el coralillo para los riñones —iba diciendo ella.

Recordemos el poema *Canto a la cascada*, de Pablo Huirimilla

“Bajamos con mi madre a la cascada
para tomar remedios de su neblina/
Aquí está la flor azul en su arroyo”.

En ambos poemas los sujetos ceden la palabra. En el caso de Chihuailaf, el gesto y la marca propia de la oralidad, ese decir, es atribuido a la abuela “Nada, me decía”; “iba diciendo ella”, y en ese gesto de transmisión de su herencia de saberes, ella le habla de las “historias de los árboles y las piedras que dialogan entre sí”, es decir, de los saberes de la propia naturaleza, de los que hay que aprender.

A propósito de la herencia de estos saberes, la cascada seguirá estando presente, en tanto transmisión de ese saber medicinal ancestral, como en el poema de Huirimilla. Los remedios detrás de la cascada son poco accesibles para una persona cualquiera, pero la mujer mapuche y la machi poseen este conocimiento heredado por sus ñañas desde la infancia o en los sueños. Es decir, se valida la voz del sujeto poético, masculino, en tanto nieto e hijo que aprende y aprehende de la abuela y de la madre los secretos de la naturaleza.

En los poemas que hemos visto, se recuperan los aspectos del acto enunciativo de la tradición oral, pero también el conocimiento ancestral del uso medicinal de las plantas, es decir la relación de la poesía con la cosmovisión mapuche, lo que hemos identificado como intertextos trasliterarios (en la nomenclatura propuesta por Iván Carrasco), esto es la presencia y alusión en el poema de otros textos, no literarios: como los discursos cosmológicos; de su tradición oral, y sus modos de vinculación y comunicación con el mundo de arriba (como los cantos rituales, restringidos en su origen a un ámbito intracultural); y finalmente, de sus saberes medicinales, como el conocimiento de algunas plantas, que refieren al uso terapéutico tanto para enfermedades naturales como sobrenaturales; conocimiento que la palabra poética pone a disposición “al mundo en general”, como nos recuerdan las palabras de Adriana Pinda, de inicio de este artículo: “Que se nombren los pueblos desde sus propios saberes y que estos saberes se legitimen, no sólo como intra-cultura, sino también como conocimiento válido, que interprete y aporte al mundo en general”.

8. Más allá de este corpus...

En la poesía mapuche encontramos otros textos vinculados al conocimiento de plantas medicinales y que podemos concebir como dispositivos de intersaberes, ya que se caracterizan porque son poemas que aluden, por ejemplo, al conocimiento transmitido de generación en generación por las abuelas, las ñañas, como en el poema de Marta Trecaman (te agradezco ñaña) “Agradezco por los viajes ñaña / por mostrarme esas cosas / los signos que escalonan mi xapelakucha/ los remedios verdes y el camino/ las flores ancestrales blancas, azules y amarillas”. Otros poemas aluden a otro tipo de rito, el de la preparación de la pócima amorosa (Graciela Huinao) “Preparo el rito perfecto/ bajo la última/ cómplice estrella/ del amanecer. / Mientras las pócimas/ bailan en la hoguera/ mi kultrún revienta/ bajo un cielo rojo-azul.” Finalmente, los Poemas cifrados, como *Kogen*, de Lienlaf, texto de doble soporte y articulación (texto a la vez oral cantado en mapudungun y escrito en verso y en castellano, lo que desborda la concepción canónica de los géneros), que es un gran recetario para preparar el consumo de un hongo alucinógeno nativo; sin embargo, para ello no basta la lectura, sino el hecho único e irrepetible del canto en un contexto ritual particular; y con ello, el regreso al canto hondo y profundo en mapudungun.

Concluimos señalando que, así como la aleación de las plantas es entendida como un “diálogo entre ellas, un nütram lleno de kímün” (Gumucio), de alguna manera este ejercicio perlocutivo al que nos invitan estos textos, en tanto hacer en el decir (cantando, narrando, escribiendo, preparando un brebaje), estaría dando cuenta de nuevos modos dialógicos entre/inter saberes.

Bibliografía

- Alonqueo, Martín. 1987. *El habla de mi Tierra*. Edición Nr. 2 P. Las Casas/Temuco
- Alonqueo, Martín. 1979. *Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche*. Ediciones Nueva Universidad Pontificia Católica de Chile.
- Augusta, Félix. 1910. *Lecturas Araucanas*. Temuco: Imprenta San Francisco, 1934.
- Boaventura de Sousa Santos. 2014. *Epistemologías del sur*. Madrid: Ediciones Akal.
- Calvo, César. 1981. *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la amazonía*. Iquitos: Proceso Editores.
- Campbell, Joseph. 1986. *Joseph Campbell and the Power of Myth — 'The Hero's Adventure'*. <https://billmoyers.com/content/ep-1-joseph-campbell-and-the-power-of-myth-the-hero%E2%80%99s-adventure-audio/>
- Carrasco, Iván. 1990. "Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones". *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 4: 19-27.
- Chihuailaf, Elicura. 1994. *De sueños azules y contrasueños*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Citarella, Luca. 1995. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Editorial Sudamericana, Santiago.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Grebe, María Ester. "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche". *Revista Chilena de Antropología* 12, 1993: 45-64.
- 1992. "El concepto de Ngen en la cultura Mapuche". *Actas de Lengua y Literatura mapuche* 5: 1-7.
- Greimas, A.J. 1982. *Semiótica: Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Gumucio, J.C. 1989 "Anümka pu püllu, plantas espirituales mapuche". *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 3:277-287.
- Huirimilla Oyarzo, Juan Paulo. 2001. *Palimpesto*. Berlín: Ñuke Mapuförlaget.
- Leff, Enrique. 2004. "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes Significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable". *Polis Revista Latinoamericana* 7 |Saberes (s), ciencias (s) y tecnologías (s) 2-36.
- Faumelisa Manquepillán. 2016. *Likan Kūra Ni Purun. Danza de la piedra*. Chile: Conadi, pp. 8-9.
- Montecino, Sonia. 1995. *Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuches*. Edición CEDEM.
- Morin Edgar. 1996. "El pensamiento ecologizado". *Gazeta de antropología* 12: 1-7.
- Mösbach, E. de 1992. *Botánica Indígena de Chile*. Fundación Andes, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Moulian, Rodrigo, Garrido Cristina. 2015, "Etnopoéticas del umbral: el simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos", *Estudios atacameños* (51), 207-229.
- Muñoz, Samuel. 2016. *La representación de la naturaleza defensiva: Estrategias ecocríticas en cabo de hornos de Francisco Coloane*, tesis para optar al título de Profesor de Lengua y Comunicación, UACH.

- Narby, Jeremy, 2009. *Inteligencia en la naturaleza*. Lima: Graph Ediciones.
- Paredes Pinda, Adriana. 2001. "Williche, poetas y poesía. Nosotros como el sol no tenemos amanecer". Fütawillimapu. Osorno: CONADI, Universidad de Los Lagos. 105-111.
- 2017. Texto inédito (compartido) correspondiente a un informe de tesis en México.
- Rabhi, Pierre. 2013. *Hacia la sobriedad feliz*. Madrid: Errata Naturae.
- Rodríguez Monarca, Claudia. 2009. "Enunciaciones heterogéneas en la poesía indígena actual de Chile y Perú". *Estudios Filológicos* 44: 181-194, 2009
- Trecaman, Marta. 2012. *Entre lunas neónicas*. Comarca Ediciones.
- VVAA. *Epu lof Kimün*. S/f. Ranco.