

## PLANTAS PSICOACTIVAS DE EFICACIA SIMBÓLICA: INDAGACIONES EN LA HERBOLARIA MAPUCHE

*Carmen Gloria Olivos Herreros\**

\* [carmenglo03@hotmail.com](mailto:carmenglo03@hotmail.com)

---

Se investiga sobre el uso de plantas psicoactivas entre los mapuche en forma de una retrospectiva que abarca desde las investigaciones actuales hasta los primeros datos que nos aporta la etnohistoria. Esto se complementa con la información botánica y los pocos datos arqueológicos existentes hasta ahora. Se persigue conformar un panorama coherente sobre el tema, que permita visualizarlo en todo su vínculo dentro de la problemática de los pueblos originarios americanos.

**Palabras claves:** Plantas psicoactivas, cultura mapuche, chamanismo, etnobotánica, etnohistoria.

*The use of psychotropic plants among the mapuche people is reviewed based on ethnohistoric data. This is complemented with botanical information and archaeological data. We expect to conform a coherent view in the context of ameridian people cultural traditions.*

**Key words:** *Psychotropics plants, mapuche culture, shamanism, ethnobotany, ethnohistory.*

---

El objetivo general de esta investigación fue recopilar e integrar datos sobre la utilización de plantas manifiestamente psicoactivas entre los mapuche, discutiendo su carga simbólica y el modo en que ello se articuló culturalmente a través del tiempo. Escogimos la dimensión de estos vegetales por considerarlos axiales dentro de un muy particular conjunto de prácticas, que en el resto de América han cumplido un importante rol en la conformación cosmológica de sus sociedades.

Nuestra hipótesis de trabajo plantea que en la cultura mapuche estas prácticas fueron significativas desde la prehistoria, pero han quedado más celosamente guardadas que en el resto del continente, dada la naturaleza del contacto colonial y republicano para con esta cultura, notablemente distinto al que se dio en el resto del Nuevo Mundo.

Consideramos que la investigación de esta manifestación cultural puede ayudarnos tanto en el acercamiento a la cultura mapuche como a la teoría antropológica, al plantearnos el problema de la difusión cultural y la antigua interrogante sobre los motivos subyacentes a las regularidades cosmológicas entre los pueblos originarios.

## Antecedentes

Las prácticas con vegetales psicoactivos dentro de la cultura mapuche se han pasado por alto o mencionado de modo general, sin que haya existido una investigación específica del tema. Luca Citarella, quien estudia extensamente la herbolaria medicinal mapuche, opina que al contrario de lo que aparece registrado en crónicas y estudios en otras poblaciones indígenas de América, las plantas alucinógenas y psicotrópicas son prácticamente inexistentes en las descripciones y al parecer no fueron utilizadas por los mapuche en una forma importante, ya que los únicos que nombran estas plantas como tales son investigadores del siglo XX ([Citarella 1995](#)).

[Schultes y Hofmann \(1982\)](#) son partidarios de la situación opuesta, basándose en datos propiamente botánicos y etnológicos. Esta situación contradictoria responde a dos diferencias básicas en el registro etnohistórico y arqueológico del grupo, comparado con otras culturas en que se ha desarrollado ampliamente este tipo de estudios. La primera es que no hay avistamiento directo de prácticas psicoactivas como ocurrió y sigue ocurriendo entre otras etnias sobrevivientes. La segunda, que no hay un registro arqueológico explícito y contundente, como en los complejos alucinógenos del Norte Grande de Chile, la clara iconografía que se da en culturas como Chavín y Moche o, menos aún, los restos vegetacionales que abundan en climas más propicios que el territorio donde se emplazó la cultura mapuche y sus raíces<sup>1</sup>.

Sin embargo, la aparente ausencia de registro no es un argumento suficiente para descartar la existencia de este rasgo; lo único que nos dicen estas diferencias es, en el primer caso, que los europeos no los vieron o los indígenas no se dejaron ver; y en el segundo, que la práctica no se expresó y/o no perduró en la cultura material como en otras sociedades.

Como contrapartida, podemos mencionar varios puntos que alentaron nuestra búsqueda. Si ilustramos en un mapa todos los psicoactivos que certeramente sabemos se usaron en el mundo, advertiríamos que en América, al momento del contacto, existió una distribución prácticamente total de este tipo de prácticas, con excepción de los extremos polares por razones evidentes de escasez vegetal. En este sentido, el territorio mapuche habría sido privilegiado, al desenvolverse en un hábitat fundamentalmente boscoso, que ofrecía un amplio espectro de especies psicoactivas, entre las que incluso se aprecian algunas únicas y propias exclusivamente de dicho territorio.

Por otro lado, el conocimiento y manejo del amplio mundo vegetal que caracterizó a la cultura mapuche, tanto por parte de sus especialistas como de las personas comunes en aspectos cotidianos, fue un rasgo que llamó especialmente la atención y admiración de todo cronista, misionero o explorador desde Bivar hasta hoy, siendo improbable que los efectos de estos vegetales pasaran inadvertidos. Arqueológicamente, se han recuperado hojas masticadas de boldo (*Peumus boldus*), árbol por esencia medicinal, en el enigmático sitio de Monteverde, cuya fechación se remonta a los 12.000 ó 13.000 a.p. ([Dillehay 1984](#)), manifestando consigo el antiquísimo conocimiento de la flora terapéutica en la zona (lo que en ningún caso quiere decir que vinculamos estos grupos paleoindios a los premapuche). Además, en aquella fecha, se estima que el bosque de boldo llegaba sólo hasta la zona central de nuestro país (Dillehay 1988)<sup>2</sup>, lo que nos lleva hacia el amplio tema del acceso a los recursos y la movilidad.

También son sugerentes las investigaciones de Planella y Falabella (1997) en el particular sitio de La Granja, cercano a la ciudad de Rancagua. Allí, el descubrimiento de fragmentería correspondiente a unas 600 pipas, llevó a enviar muestras para análisis de cromatografía de gases en Estados Unidos. Estos detectaron la presencia de un vegetal alcaloideo que podría corresponderse con el cebil (*Anadenanthera* sp.) o el latúe (*Latua pubiflora*), pero en ningún caso con el tabaco (*Nicotiana* sp.) que ha sido, hasta hoy, la especie psicoactiva más popular en la literatura referente a cultura mapuche. Esta es la primera identificación de este tipo en la zona centro-sur asociada al Alfarero Temprano que puede asociarse a los grupos de nuestro interés, los que, cabe señalar, fueron desde tiempos tempranos prolíferos hacedores de pipas.

El chamanismo es otro punto importante de tratar, por presentarse entre los mapuche con características de tipo netamente arcaico<sup>3</sup>. Sabemos que la existencia de prácticas con plantas psicoactivas es una constante entre las culturas que conjugan dicho fenómeno con la presencia de estas especies en su hábitat. No definimos a priori que el consumo estuvo restringido a los especialistas, pero creemos que las prácticas buscadas han de expresarse en este ámbito primero que en ningún otro. El siguiente pasaje de Rosales es la más temprana descripción de una iniciación de machis:

*El hechicero que los enseña los gradúa a lo último, y en público les da a beber sus brevages, con que entra el demonio en ellos (...) Haze que todos juzguen que ha trocado con ellos ojos y lengua: para que con sus ojos vean al demonio, y con su lengua le hablen, y metiéndoles una estaca aguda por el vientre se la saca por el espinazo, sin que haya dolor, ni quede señal. Y assí (...) quedan graduados de hechiceros y ordenados sacerdotes del demonio" (Rosales 1877: 159).*

La mutilación y postración del iniciado hasta el día siguiente ([Guevara 1929](#)), como rasgo común en las descripciones de este ritual, hacen pensar que el brebaje aludido pudo constituirse en alguna de sus partes por un psicoactivo, dado que la propiedad anestésica es una característica extensible a varias de estas plantas.

Hasta ahora, tanto la iniciación como el trance<sup>4</sup> entre los mapuche han sido definidos por los académicos como fenómenos de autosugestión e hipnotismo, sin necesidad de utilizar sustancia alguna ajena a las del propio cerebro. También es frecuente leer descripciones sobre la personalidad del machi como un individuo que presenta condiciones psíquicamente especiales para cumplir este rol. Por último, cabe señalar que en los estudios al respecto se insiste en que un chamán poderoso no necesita psicotrópicos para entrar en trance; le basta el uso correcto de su tambor y sólo quien no es capaz de lograrlo a través de estos medios utiliza estímulos más radicales. Sobre este punto retomaremos más adelante el caso del *kalku*, el brujo mapuche.

Una parte del enmascaramiento de plantas puede deberse a que los especialistas contaban con un amplio repertorio de remedios compuestos que nombraban y describían enigmáticamente, y que no han sido dilucidados en su composición ([Gunkel 1980](#)), más aún tratándose de las pócimas del *kalku*: los *vuñapue*, venenos compuestos también denominados *llapuy*. [Gusinde \(1917\)](#) anota que se usaban sapos, piedras, polvos de cementerio y, por supuesto, plantas. Pero hasta hoy no hay registro que dé cuenta de los ingredientes exactos de estos brebajes afrodisíacos, amorosos, que servían para robar con éxito, encontrar objetos perdidos y otra serie de propósitos ajenos a lo que nosotros consideraríamos netamente "medicinales".

## Objetivo y Metodología

Más que una continuidad, los antecedentes recopilados se agruparon en núcleos contextuales históricos, que marcaron la percepción, registro e interpretación por parte de los investigadores a través del tiempo, lo que, sumado a características intrínsecas de la propia cultura mapuche, dieron como resultado el vacío que vemos hoy. Sin ánimo de hacer un ordenamiento riguroso en cuanto a cronología, ni tampoco un análisis de corrientes intelectuales, creemos que la precisión de dichos contextos puede alumbrarnos en el reconocimiento de estas prácticas, a pesar del silencio histórico y arqueológico.

Metodológicamente, quisimos generar una continuidad desde la etnografía actual, cuando se empieza a sugerir que los mapuche utilizan plantas psicoactivas y retroceder en el registro, relevando las situaciones que pudieran reflejar el uso de éstas. Siguiendo esta pauta, ordenamos la recopilación en torno a tres contextos: la antropología actual, donde consignamos los datos sobre latúe y chamico; la etnología clásica, donde revisamos la marcada atención que se dio al tabaco, y los documentos etnohistóricos, donde tratamos la brujería y ciertas plantas que, de acuerdo a la botánica actual, pudieron servir como ingredientes psicoactivos dadas sus características fitoquímicas<sup>5</sup>.

La información proviene de distintas fuentes y es muy amplia, aunque el dato explícito y el registro arqueológico, que finalmente nos entregarían las pruebas concretas, sea al menos todavía, prácticamente invisible. El esquema propuesto fue una manera de estructurar datos que podrían parecer inconsistentes si no estuvieran insertos en un contexto, el que en cada caso trataremos de sintetizar.

Por último, hemos de señalar que no pretendemos agotar el tema, presentarlo como un problema de difusión vs. particularismo u ofrecer conclusiones asertivas, sino entregar un lineamiento que permita la integración de datos en forma de un contenido coherente, dentro del intrincado contexto que ilustrativamente Hofmann y Schultes denominaron "Plantas de los Dioses".

## Solanáceas Psicoactivas

En el contexto actual de comprensión aparecen dos valiosos reportes etnográficos que nos aportan argumentos optimistas para rebuscar entre líneas de discretas informaciones etnológicas y cronísticas. Junto a la exposición de estos únicos casos de prácticas psicoactivas llegadas hasta nuestros días, se adjunta la recopilación bibliográfica conseguida sobre cada una de estas plantas.

### *El árbol de los brujos en el relato etnográfico*

*Al cumplir cincuenta años de edad, no resistió el llamado de los dioses y el desencanto de las frustraciones humanas y se convirtió en un hombre de conocimiento e instaló un puesto de ventas y ofreció al público hierbas aparentemente salvajes, sutilmente domesticadas por la antiquísima tradición herbolaria de los costinos ([Olivares 1985: 40](#)).*

El latúe, *latuy* o *kalku-mamüll* es el alucinógeno clásico de la etnología mapuche. De acuerdo a la etimología de Lenz<sup>6</sup> y Mösbach significa "el mortífero". Alonqueo lo traduce como "la tierra de los muertos" (Alonqueo 1995); un significado que puede hacer alusión a su hábitat característico, en la cordillera de la Costa, punto cardinal donde, dentro de la cosmología mapuche costera, los difuntos emprenden el viaje a la otra vida. Su apelativo español es directamente "árbol de los brujos" (Lenz 1910:425), "palo mato" o "palo de brujos" (Mösbach 1992:104). Fue descrita por primera vez por el hombre blanco en 1854, bajo el nombre de *Lycioplesium pubiflorum* y su nomenclatura científica actual *Latua pubiflora* data de 1888 (Plowman et al. 1971).

Los estudios de Juan Carlos Olivares y Daniel Quiroz constataron la cualidad distintiva de esta especie endémica, única en su género y restrictiva al bosque laurifolio del sur de Chile:

*El latúe es una planta con poder, viva (...) y es muy buena planta, entonces cualquier persona, toda la gente, ni aunque sea del mar, de donde sea, tiene fe y recolecta (...) viva significa que es aplicable para muchas cosas y que tiene unos poderes curativos muy grandes (...) plantada en la esquina de la casa, la protege a ella y a sus moradores (...) Se utiliza para corretear a Santo Canillo (...). Se puede, como un secreto de uno ir a la planta y pedir algo, cualquier cosa. Pagarle igual que si usted estuviera comprando algo (...) también sirve para sahumero (...) se puede (...) cultivarla con todo cariño y tener fe y nunca olvidarse de hacer el bien (...) las personas preguntan por el latúe cuando se encuentran necesitadas, entonces, casi como un recuerdo, igual que acordarse de nuestro Señor, la buscan... (Olivares 1985:42)*

El narrador de este relato es definido por Olivares como un "hombre de conocimiento", y en su discurso podemos advertir rasgos del chamán positivo (Eliade 1976), tales como el deseo intrínseco de hacer el bien al prójimo y la conexión inefable con Dios, por muy sincrético con lo cristiano que éste se acuse en la cita; todo ello, sin necesidad de haber sido iniciado como machi.

Por otro lado, las características peculiares en la relación a la planta coinciden con las de muchas otras que son veneradas en el contexto chamánico americano: tiene su espíritu propio, está viva, cuenta con especiales prescripciones sobre su recolección y modos de usar y, por sobre todo, tiene un poder distintivo y peligroso. Es esencial la distinción que señala expresamente el informante:

*Se usa para hacer el bien, pero no en todo momento es aplicable, porque hay algunos que lo usan para hacer el mal y ahí la gente pierde el cerebro y no recuerda; se pierde la memoria, ya no es una persona normal, pasa a ser una persona anormal, loca (...) He visto personas, chicos que se han enamorado de una chiquilla que es honesta y por lo menos han cometido el error de dejarla "lista" y después no han correspondido como tal, entonces la persona misma, por intermedio de otra persona, "el brujo", le dan latúe (...) es difícil reconocerlos, nunca dan pauta, razón y el secreto queda para ellos y uno no porque uno da la receta, hágalo así o de esta otra manera. Los "brujos" usan latúe para hacer el mal (Olivares 1985:43)*

A fines de los años sesenta, [Plowman et al. \(1971\)](#) registraron etnográficamente el temor que la población nativa parecía sentir hacia el latúe y su cualidad como vehículo para la comunicación con el otro mundo, de allí el celo con que se guardaba su utilización y dosis: era una planta de machis. Los datos que recogen los autores fueron los de un *machitún* en Chiloé, y su informante, un psicólogo santiaguino, no sólo describe la ingesta de la poción por parte de los especialistas, sino que anota los cantos dirigidos específicamente a la planta y en los cuales se la nombra repetidamente. Destaca en dicha publicación, la descripción etnográfica de algunas intoxicaciones casuales a causa de su confusión con el palo santo, o bien por el consumo de sus frutos en forma de manzana, lo mismo que un reporte detallado de cierto académico sueco que experimentó sobre sí mismo con una decocción.

Otro dato interesante es la indicación de su uso como afrodisíaco, comparándolo con la *Datura metel*, que se utilizaba en India con los mismos propósitos. Schultes retoma estas informaciones en una publicación de 1972, y apunta sus características botánicas generales, integrándolo ya de manera definitiva a la categoría de planta divina. En 1982 la situación no había cambiado mayormente, aunque se hubiera dilucidado exhaustivamente su composición química.

Conocida desde el siglo pasado como una planta extremadamente venenosa, se dice que los indios esparcían latúe en el agua para aletargar los peces y que fueran presa fácil. El contra o antídoto es la yerba mora (*Solanum nigrum*), el culle (*Oxalis* sp.) o el fruto del espinoso negro (*Rhaphithamus spinosus*). Por su hábitat, los autores consideran que fue una planta de uso exclusivo de los huilliches.

Para finalizar, nos parece ilustrativa de una cierta ideología la concepción que expresa el padre capuchino Ernesto de Mösbach, quien indica abiertamente que el latúe correspondió al mismo tipo de vegetales perseguidos por la iglesia en toda América por su cualidad de tener al demonio dentro:

*Vegetal diabólico; una de las plantas más tóxicas del país. Su infusión trastorna la mente y quebranta su resistencia contra intenciones torcidas y hasta causa la muerte. Crece este siniestro arbusto en la cordillera Pelada de Osorno, especialmente en su parte sur, llamada Pucatrihue ([Mösbach 1992:104](#))*

#### *El popular chamico*

*Es un narcótico tan fuerte, `que los delincuentes, si... beben (las semillas cocidas en vino) antes de darles los tormentos, no sienten dolor alguno por más que les aprieten los cordeles' (...) Las mujeres toman una decocción de las hojas y de los tallos poco antes del parto para amortiguar los dolores. A los niños que se ponen desobedientes e incorregibles, se les dan las semillas de esta planta molidas y mezcladas con harina tostada. Dicen los indios, que luego los niños se `emborrachan'. En este estado de ánimo les dan a esos niños consejos y amonestaciones que tienen efecto seguro ([Gusinde 1936:175](#)).*

Perteneciente a la misma familia del latúe, y compartiendo su mismo tipo de alcaloides, la maleza que conocemos vulgarmente como chamico, se diferencia radicalmente del árbol de los brujos en su comportamiento como especie biológica y cultural. Esto último también considerando las abundantes informaciones que se han recogido sobre ella, tanto en América como en el Viejo Mundo, donde su uso en medicina y ritualidad puede pesquisar siglos antes de Jesucristo. Su género, *Datura*, está en el más alto nivel de evolución vegetal y está compuesto por unas doce especies, desde malezas comunes y pertinaces, hasta otras como el sagrado y temido *Toloatzlin* mesoamericano.

Todavía es un enigma la dispersión de *Datura*, pero ya desde los trabajos de Schultes en los años sesenta sabemos que hay un mayor número de especies nativas en América, cuyo núcleo de dispersión se encuentra posiblemente en el sureste norteamericano, pero no hay fósiles terciarios que avalúen su dispersión antes de la separación continental (Carolina Villagrán, comunicación personal 1999)<sup>7</sup>. Una explicación sería vincularla al paso del hombre hacia América en tiempos paleoindios.

En nuestro país la especie más común es *D. stramonium* (Gunkel 1951), cuyo nombre deriva de la semejanza con la datura correspondiente al estramonio europeo. Chamico es una palabra originalmente quechua, de acuerdo al diccionario de Lenz. Los mapuche le nombran *miaya*, denominación que este mismo autor consideró posiblemente mal escrita por lo ajena que parecía al mapudungun. Alonqueo la escribe *miyaye*; Munizaga, *miyaya* o *miyaiya*; el cronista Rosales y el padre Mösbach, *miaya*. Este último autor explica el nombre en atención a las espinas de sus cápsulas y papa subterránea, aunque no explicita la conformación de la palabra. En el diccionario del padre Augusta, se la escribe *miaya*, siendo traducida sucintamente como "chamico, estramonio" (Augusta 1991:139).

Carlos Munizaga, en la década de los sesenta y a instancias de su maestro Alfred Métraux, retoma las investigaciones de Gusinde desde un punto de vista transcultural, buscando el cambio en el sentido de uso de la planta en el tiempo y sus distintas apreciaciones entre el sector urbano y el rural.

El uso clásico señalado en la literatura es aquel que anotó Gusinde, y que Cooper asimila al que le dan los jíbaros, recalcando que los mapuche-huilliche son la única excepción en América donde a las daturas no se les asigna un rol en los ritos y ceremonias chamánicas (Cooper 1946:527). Cabe señalar que no se hace la distinción entre el género del chamico y el del floripondio, utilizándose los nombres nativos de una y otra como sinónimos.

Munizaga señala que la finalidad de dar semillas molidas de chamico (mezcladas con la comida) a los niños persigue, más que amonestar, el predecir el carácter e inclinaciones que tendrán sus hijos en el futuro y facilitar el aprendizaje de tareas que los niños no han asimilado. En este sentido, considera que el uso ha cambiado en relación con lo que había anotado Gusinde, lo que estaría vinculado a la paulatina absorción de la comunidad mapuche por el sector urbano. Es interesante la descripción de intoxicaciones en niños no indígenas, porque la síntesis de ambas observaciones bajo la óptica psiquiátrica exhibe la práctica de dar chamico a los niños como un análogo al narcoanálisis entonces en boga, cumpliendo un rol integrativo para los individuos problemáticos en su sociedad.

Inés Hilger, religiosa que convivió estrechamente con la comunidad mapuche durante los años cincuenta, obtiene un reporte explícito sobre la práctica, a la cual define como un "test predictivo de la personalidad" (Hilger 1957:56-57, 292), y lo desvincula totalmente de un rito de pasaje, porque en su etnografía corrobora que estos no existen actualmente ni tampoco en la memoria ancestral.

En descripción de Gusinde no hay mención alguna a poder mágico de la planta ni a otro significado más profundo. No parece ser una práctica asociada a la machi, sino que se estaría desarrollando en un ámbito doméstico como una medicina casera. Aunque si consideramos que en el tipo de sociedad estudiada el ámbito de lo sagrado y lo profano es indivisible y el individuo existe dentro de una intersección de ambos mundos donde los dioses son accesibles, y los *wekufe* una realidad, nada es exclusivamente "doméstico", si entendemos esta palabra como lo netamente profano. Un seguimiento histórico, que en este caso se presenta más documentado, puede ayudarnos a analizar el sentido que la práctica pudo tener en el pasado.

El chamico es la única de las plantas tratadas en este trabajo descrita en el estudio de Citarella. La clasifica como una planta cálida, de uso exclusivo de la machi, y otros especialistas, utilizada como anticolinérgico. Sus semillas en infusión servirían "para trastornos de la conducta, dolores de cabeza, locura, para que las niñas sepan el futuro y para corretear al diablo" ([Citarella 1995:296](#)).

Alonqueo la definió como: "narcótico; se emborracha la persona que come el grano de esta planta. Los mapuche lo tostaban y molían para darlos con harina y probar la aptitud de una persona o niño" ([Alonqueo 1985:138](#)).

[Pardal \(1932\)](#) la nombra especialmente utilizada por los araucanos como un anestésico en caso de recomposición de huesos. En su trabajo cita los reportes de Cobo entre los peruanos: para embriagarse, para hacer males y para no sentir dolor. [Yacoleff y Herrera \(1935\)](#) apuntan la misma cita, indicando además su uso en cigarrillos antiasmáticos, el que hace nuestra propia farmacopea tradicional. Por su parte, [Polia Meconi \(1988\)](#) especifica los casos en que se usa preparada de una u otra manera integrándola a la misma categoría del floripondio (las denominadas *mishas*).

Dentro de la etnología clásica nacional, el chamico es el más popular "narcótico" o "estupefaciente", aparece citado en todas las obras de Medina, Guevara, Latcham y Gusinde que consultamos, pero no hay mayores detalles que los expuestos.

Lenz llama la atención en que el antídoto sea también americano, lo que le pareció confirmación de su natividad, observación importante en su contexto histórico, porque las daturas son muy comunes en el Viejo Mundo y habría sido fácil pensar que se propagaron con la invasión, como muchas otras especies introducidas que se incorporan rápidamente al espectro medicinal mapuche:

*El chamico, puesta la semilla en las muelas dañadas, quita el dolor, i cuando se enchamican, que es una enfermedad que azonza a uno dándole chamico, se quita con moler porotos crudos i deshacerlos en agua caliente i dárselos de beber* ([Lenz 1905-1910:246](#)).

Para este autor, la especie se difundió a lo largo de América por la mano del hombre, que había descubierto en ella una medicina polivalente y poderosa. Hoy día, y ya desde los primeros trabajos de Schultes, sabemos que hay más daturas nativas en América que en el Viejo Mundo, pero es interesante que Lenz vincule su difusión al uso, tomando en consideración que hoy día la especie se comporta como una maleza común.

El nombre chamico se habría propagado por este territorio con los españoles, que lo adoptaron en Perú, donde era una maleza conocida tanto por sus cualidades medicinales como por la eficacia de su veneno. Un ejemplo de ello puede verse en la cita siguiente, referida a Huánuco del siglo XVIII:

*Los indios utilizaban sus semillas para drogarse (...) un muchacho de diez años puso algunas semillas en un pan y se los dio a comer a otro niño. La víctima se enajenó por completo (...) El corregidor mandó arrancar y quemar las plantas, pero (...) se desarrollaban con el mismo vigor que antes. La planta germina fácilmente, y además, los nativos usaban las hojas y las semillas convertidas en pulpa, como remedio para las hemorroides, y algunos bebían una infusión de las hojas para corregir el ardor de orina y escoriaciones procedidas de purgaciones acres. La mezcla de la pulpa con vinagre, aplicada al espinazo o al riñón, se consideraba buen remedio de la gota y de la hernia. La gente al parecer no quería deshacerse de la planta* ([Steele 1982:105](#)).



### *Registro, interpretación y significado*

Antes que nada, hay que hacer notar la diferencia de ambos reportes. Olivares rescata todo el sentido profundo, espiritual y místico que le ofrece una rica etnografía en terreno, mientras que Carlos Munizaga escoge informantes en el sector urbano, se interesa en la psiquiatría transcultural y la injerencia que el cambio actual en la vida del sector mapuche puede tener en la interpretación del delirio de sus niños bajo el consumo de la planta. La pregunta es si los ámbitos rescatados por los autores corresponden a una realidad del pasado en la cultura mapuche, y qué factores afectaron al cambio o al mantenimiento de ello.

Hemos podido apreciar que el latúe conlleva varias características que lo conforman como una planta oscura. Consideramos esencial su aislamiento en una zona ecológica que pareció haberse correspondido con uno de los sectores más rebeldes entre los mapuche<sup>8</sup> y, por otro lado, su asociación a prácticas extremadamente ocultas, como la brujería. Además su parecido con la benigna especie medicinal tayu, *Flotowia diacanthoides* ([Plowman et al. 1971](#); [Schultes 1972](#)), parece haber llevado a fatales equívocos en tiempos recientes, lo que acrecienta el temor hacia ella.

Otro dato interesante es que Mösbach hace notar la eficacia en el uso del chamico para calmar el dolor de muelas y, a pesar de que indica su toxicidad, no le otorga la carga moral negativa que expresó tan explícitamente para el caso del latúe, siendo que ésta fue, y sigue siendo, una especie mucho más escasa, restringida, y que ambas plantas comparten un nivel de toxicidad similar dada la estrecha relación de sus alcaloides. Esta reacción del padre capuchino sólo puede explicarse por la percepción cultural que tenía de ambas plantas. Olivares detecta este sentido:

*Al ser una práctica indígena que hoy presenta un alto grado de sincretismo, significa que a partir del momento del contacto hispánico indígena, incorpora nuevos elementos culturales y se extiende, cristianizado, ampliando su área de influencia, sin dejar de ser secreta y subterránea ([Olivares 1985:51](#)).*

El problema del chamico radica en si Gusinde no percibió el contexto ritual, éste no lo tenía, se había solapado, o si el religioso quiso expresamente evitar el tema de lo espiritual. Es interesante recordar que en otras partes de América ([Furst 1976:250-255](#); [Hofmann y Schultes 1982: 106-112](#)) las daturas se utilizaron frecuentemente en ritos de pasaje, o sea, se administraba a los niños a pesar de la peligrosidad de la planta, pero usualmente una sola vez en la vida. Tal vez ese uso "para probar la aptitud", en palabras de Alonqueo, sea el resquicio de una práctica de este tipo, aunque no haya quedado registro alguno de ello.

### **El Tabaco en la Etnología Clásica<sup>9</sup>**

Es el psicoactivo más usado en América, polivalente en todas las culturas que lo utilizaron, y el primer narcótico americano conocido en el Viejo Mundo, avistado y descrito por el mismísimo Colón. El género cuenta con unas 73 especies entre cultivadas y silvestres, de las cuales sólo dos no son americanas<sup>10</sup>. En la literatura, el trato que ha recibido es extenso y la nomenclatura para designar las diferentes especies y sus variedades, notablemente confusa<sup>11</sup>, pero la importancia cultural que ha presentado *Nicotiana* como género es tal, que se presume incluso que su domesticación pudo ser anterior a la del maíz y en las selvas orientales del sector norte de Sudamérica ([Furst 1981](#)).

Destaca entre otros psicoactivos nativos porque combinó su popularidad prehispánica con la rapidez de su adopción por los europeos, lo que en menos de un siglo se generalizó a todos los sectores sociales obteniendo una legalidad a toda prueba (tal vez porque no posee la perturbadora cualidad alucinógena que las otras plantas tratadas) e incluyendo al sector indígena como consumidores a la manera de los blancos.

Un dato curioso que no deja de ser interesante señala que uno de los marineros de Colón, el primer hombre blanco adicto al alcaloide nicotina, llevó tabaco a España para su consumo personal, siendo acusado de brujería por los vecinos, quienes espantados ante el humo que salía de su boca y nariz, y posiblemente asociándolo al olor repugnante, lo consideraron como una inequívoca posesión demoníaca, que costó siete años de prisión al español ([Robiseck 1990](#)).

Entre los mapuche, abundan las descripciones sobre la utilización del tabaco en diversos rituales ([Leiva 1991](#)), no hay señales de cultivo, aunque existieron varias especies nativas en estado silvestre, tal vez había empezado un proceso de domesticación dada su importancia ritual, pero también es factible que desde muy temprano se cuidaran los especímenes silvestres en su propio locus, tal cual lo hacía la machi con su canelo, sin necesidad de trasplante o semillero. [Inostroza \(1988\)](#) señala que desde 1750 es posible que fuera sembrado en las chacras, junto al maíz, las papas y las legumbres, pero con anterioridad no existen evidencias claras, además, hacia 1700, la especie ya era la doméstica *Nicotiana tabacum*.

Etnográficamente, Inés Hilger recogió interesantes testimonios de su informante clave Huenun Ñamku. Él poseía un cuaderno de notas muy antiguo, en que a petición de un viejo tío había anotado no sólo el nombre de ochenta caciques correlativos, sino que, además, la descripción y fundamento de variados ritos y creencias, todo ello en mapudungun. Cuando lo que se necesitaba era la llegada del buen tiempo, un cacique de la costa llamaba a las familias bajo su jurisdicción y organizaban un *nguillatun*; cada uno aportaba un montoncito de tinte azul, luego toda la recaudación era enviada al cacique más próximo, el que a su vez hacía lo mismo, y enviaba todo al siguiente cacique, hasta llegar al primero del otro lado de la cordillera.

*If on the other hand, there was a drought and rain was needed, a cacique from across the Cordillera instigated a serie of nguillatuns. In place of blue aniline dye, tobacco was sent by the first cacique to the next one, and so along the line until it reached the last cacique on the Pacific coast. But instead of adding to the amount of tobacco, each cacique took a small portion from it. He had his gnenpin smoke it and blow the smoke skyward. Huenun concluded: `Blue dye is sent toward the Cordillera, because in that direction the sun rises and the skies are blue and clear; tobacco is sent toward the Pacific when rain is needed, because that is where the water is ([Hilger 1966:72](#)).*

Sin embargo, en el nguillatun mismo, se fumaba tabaco siempre, aunque fuera para invocar el buen tiempo:

*He prays for favorable weather, for an abundant harvest, for health for the people and their animals, for an increase in animals, and for whatever else he wishes. After the prayers are said, the seargent breaks the neck of the hen or tears off her head, drops her on the ground and sits by until she has died, drawing drafts from the pipe (filled with tobacco), and blowing smoke skyward ([Hilger 1966:76, 79](#)).*

Mösbach apunta lo siguiente:

*Su nombre mapuche es Pëtre: lo que se fuma; al mismo tiempo designa al acto ritual con que los antiguos caciques empezaban sus reuniones y con el cual la machi todavía inicia el machitún, o sea, la curación de su paciente (Pëtremtufi ñi cutran: envuelve en humo de tabaco a su enfermo). En sentido botánico (...) comprende varias especies usadas por los mapuche (...). En el centro del país, el género se encuentra representado por unas veinte especies espontáneas; crecen desde la playa hasta las altas cumbres andinas ([Mösbach 1955:105-106](#)).*

Latcham, en su libro de 1936, *La agricultura en Chile y los países vecinos*, sintetiza el panorama existente hasta entonces, agrupando las clasificaciones botánicas y presentando la postura de Uhle respecto a la difusión de la especie y la costumbre de inhalar o fumar la planta. Refiriéndose especialmente al caso de los mapuche dice:

*La costumbre de absorber rapé por las narices no se generalizó ni en Chile ni en la mayor parte de la Argentina. No obstante, entre los machis o médicos araucanos se acostumbraba a absorber rapé durante sus exorcismos, y existen en la lengua voces para expresar el polvo y el aparato con que se absorbía éste. Febrés, en su vocabulario, da athen puthen, polvillo, tabaco molido, y quitha, canuto para el machitún que traen consigo las del oficio diabólico. Esta última palabra debe ser cütra que también significa pipa o cualquier aparato usado para fumar o absorber el tabaco. En Chile y en la Argentina, la costumbre de absorber rapé era generalmente reemplazada por la de fumar cachimba o pipa, al igual de los pueblos de México y los constructores de los mounds de los Estados Unidos ([Latcham 1936:109](#)).*

En el *machitun* el tabaco es imprescindible, tanto para la operación de succionar la parte dolorida, sobre la cual se ha expirado humo de tabaco, y sacar el mal, como para fumigar entero al paciente, rogándole al espíritu que lo agobia, se aleje de él ([Gusinde 1908:251](#); [Hilger 1966:49](#))

Un ejemplo moderno, pero que guarda estrecha relación con el tabaco como protección y cura, se da en Chiloé, donde se ahuyentaba al *cuchivilu* de los ñadis en la ceremonia del *cheputo*, en que los asistentes golpeaban los bordes del corral de pesca con ramas de laurel (*Laurelia sempervirens*) ahumadas con *mapucho*, el tabaco chilote que corresponde a la especie cultivada *Nicotiana tabacum* ([Gumucio e Insunza 1992:12](#)).

Entre los araucanos modernos, Guevara anota la costumbre de fumar en círculo alrededor del fuego, y conforme a la costumbre mapuche de recíproco obsequio, varios individuos podían ofrecer sus *kütras* encendidas, de modo que, a la vez, podían haber varias en circulación ([Gumucio e Insunza 1992:12](#)). De acuerdo al diccionario de Lenz:

*Entre los indios americanos el uso del tabaco, más que una costumbre del público en jeneral, ha sido una ceremonia de carácter religioso, para producir el estado estático en los shamanes (machis), i el echar el humo a los cuatro puntos cardinales, o a la parte doliente del enfermo, un acto de carácter místico, talvez una forma más visible de echar el aliento (el alma) para protegerse, o proteger al enfermo de espíritus malos. Pero ya entre algunos indios al menos, el uso del tabaco se había jeneralizado, como entretenimiento y estimulante nervioso, en la forma que la costumbre india se ha conquistado casi el mundo entero ([Lenz 1910: 698](#)).*

Tomás Guevara no tenía dudas de la importancia del tabaco en el ámbito ritual mapuche de acuerdo al conocimiento que tenía de los cronistas, y le pareció que debía ser una práctica muy antigua dado que los españoles ya la habían visto afianzada, pero dudaba en si debía considerársele como una práctica doméstica y diaria como numerosos reportes se lo indicaban en otras sociedades<sup>12</sup>. La "domesticidad", que advierte en el acto de fumar de los mapuche, es también un rito, y está cargado de espiritualidad.

*Ofrecían a los espíritus el humo de sus küttra para tenerlos gratos (...) Antes de acostarse el jefe de la casa encendía su pipa i lanzaba hacia arriba i los lados bocanadas de humo, a semejanza de lo que hacían los machis en las ceremonias. Era una manifestación a los espíritus protectores, con la que se lograba tener buenos sueños, el bienestar doméstico i la seguridad de los animales. Otro tanto hacía el indio cuando en las soledades del campo temía encontrarse con algún personaje mítico terrible, con algún brujo u otro peligro inminente (Guevara 1910:621).*

En el trabajo de Guevara hay numerosas citas a Diego de Rosales, señalando su uso en el *machitun*, en el *nguillatun*, en las propiciaciones de alguna batalla y en el sacrificio de prisioneros. También anotó sobre él:

*Apenpiru (acabar los gusanos) se llamó una operación de carácter mágico para estirpar la plaga de gusanos en las siembras. El operador se llamaba ngenpiru (dueño o domador del gusano). El ritual de esta ceremonia concluía con algunas bocanadas de humo de tabaco sobre unos pocos gusanos, a los cuales, colocados en hojas de canelo, se cremaba enseguida (Gusinde 1908:237).*

Rosales indica, que los hechiceros que hacen llover inciensan con humo de tabaco las piedras mágicas y luego echan bocanadas hacia las nubes (Rosales 1877). También hay reportes de su asociación a las batallas, siempre en las manos del toqui. Caupolicán luego de soñar con un ser al que llamó *cheburhue* (anunciador de cosas futuras), quien le indicó que atacase Tucapel, despertó y ofreció incienso de tabaco al Pillán. También indica que el toqui en los preparativos para ir a guerrear fumaba sobre su hacha de piedra y sus armas.

Bascuñán relata el sacrificio de un prisionero. Luego de sacarle y lamerle el corazón, le entregaron al toqui una quitra con tabaco: "y cogiendo humo en la boca, lo fue echando a una y otras partes, como inciensando al demonio, a quien habían ofrecido ese sacrificio" (Nuñez de Pineda y Bascuñán 1863:43).

Todos estos ejemplos vendrían a corresponder a la propiciación de fuerzas benéficas<sup>13</sup>, las almas de los antepasados, y el alejamiento de los *wekufe*, tal como lo anota Latcham:

*Las principales plantas usadas para este fin (propiciar al Pillán y ahuyentar a los Huecuvu) eran el tabaco, del cual conocían diferentes variedades, silvestres y cultivadas, el Chamico o Miayu (Datura Stramonium L.), el Deulahuen, el Chapico, etc. pero ante todo el tabaco. Este narcótico se usaba en todas sus formas; lo fumaban en sus Cutra o quita (pipas), lo absorbían molido por las narices como rapé, mascaban las hojas y también fumaban estas, hechas en rollo como cigarro. Cuando querían un mareo o letargo, tragaban el humo, el cual les emborrachaba los sentidos y los campesinos todavía usan la expresión 'curarse con tabaco' (Latcham 1924:450).*

Sería bastante extenso realizar una comparación de todas las instancias en que advertimos la presencia del tabaco, con los usos descritos en otras sociedades americanas, y que apreciamos sugestivamente similares, como queda ejemplificado con el caso de envolver al enfermo en humo u ofrecerle a los antepasados. Al respecto, nos parece pertinente la siguiente cita a Furst refiriéndose a "los chamanes curanderos de habla náhuatl":

*Usaban el picietl (nicotiana rustica), en conjunción con cantos de ciertos mitos primordiales, para colocarse en lo que podríamos llamar "el tiempo místico" -un tiempo en el que todo es posible- para convocar el poder sobrenatural de los dioses creadores y de su artefacto primordial en beneficio de la salud y el equilibrio del paciente. (...) No quiero decir que el tabaco era usado generalmente para provocar estados alterados de conciencia. Por el contrario, probablemente servía para una variedad mayor de propósitos que cualquier otra planta del Nuevo Mundo. Entre sus funciones más importantes se hallaba la del sustento divino de los dioses, principalmente en forma de humo; también servía como un auxiliar indispensable en las curas chamánicas, primariamente como un fumigante con carga sobrenatural pero en ocasiones también como panacea (Furst 1976:54).*

Dentro de las concepciones respecto al tabaco comunes en Norte y Sudamérica, existe la tradición que cuando los dioses entregaron el tabaco al hombre se quedaron sin nada, a pesar de necesitarlo tanto como ellos, por eso, darles el humo de vuelta es un sacrificio compensatorio hacia su generosidad. Furst apunta esta información investigada en terreno por Wilbert<sup>14</sup>, bajo el subtítulo de "Dios y hombres adictos al tabaco" (Furst 1976:54).

## **Brujería y Plantas Psicoactivas en el Viejo y Nuevo Mundo**

Los datos de crónicas, aventureros y juicios coloniales vinculan indistintamente a las plantas psicoactivas con la brujería. En el Viejo Mundo este es un fenómeno que tiene profundas raíces en el chamanismo arcaico, donde el uso de solanáceas psicoactivas fue un ingrediente clave en la conformación del arquetipo de la bruja en la escoba voladora, untada en ungüentos alucinantes o transformándose en un animal que puede atravesar largas distancias espaciales, por dar sólo dos ejemplos de poderes atribuidos a la brujería que son compartidos entre sociedades distantes y que se derivan de efectos característicos a ciertos alucinógenos.

Pero la transformación socioeconómica europea pronto creó sistemas religiosos donde la individualidad chamánica pasó a formar parte de un pasado oscuro y asolado por el demonio, y si bien algunos de sus elementos habrían quedado como arcaísmos en los rituales religiosos, la figura del chamán pasó a ser la de un curandero, mago o brujo, alejado de la ley de Dios.

Una vez en América, la religión europea se encuentra con una organización del cosmos donde también había aliados del mal. La importancia de la brujería en la sociedad mapuche pre y posthispánica está fuera de toda duda, tal cual lo vislumbra Nuñez de Pineda, y si bien en Europa esta se configura junto a factores sociales de índole distinta al caso mapuche, la personificación de la bruja se realizó de manera similar, esto es, sobre el estrato más desprotegido de la sociedad (por ejemplo las mujeres viejas y solitarias). En América, este estrato fueron los indios, naturalmente propensos a la tentación demoníaca dada la inferioridad mental, cultural y racial que tenían respecto a los europeos. Gran parte de la ritualidad fue vista como adoración al diablo y el estado de trance, entendido como posesión, comunicación directa con el demonio o, por lo menos, con los espíritus, acto que también era considerado de malas artes, junto a cualquier otro ejercicio adivinatorio. Sin embargo, los españoles se encargaron de hacer la diferenciación necesaria para aprovechar la eficacia del conocimiento herbolario mapuche, íntimamente ligado al chamanismo. El segundo Concilio de Lima señala:

*Que los médicos empíricos y desperiencia que suelen curar entre los indios, no se les impida usar, pero de suerte que sean primero examinados por el diocesano si curan con palabras y ceremonias supersticiosas y, quitado esto, podrán curar con las medicinas de yerbas y raíces y lo demás que tienen esperiencia, dándoles facultad por escripto* (Concilios Limenses 1551-1772 1951:254)<sup>15</sup>.

Este precepto, en principio, fue plenamente aplicado en esta Capitanía General, aunque cien años más tarde, en el Sínodo de 1688 se establece una lista de pecados graves, cuya absolución correspondía al obispo. El número ocho indicaba "el curarse con machis, con las ceremonias diabólicas que usan" ([Dougnaç 1981:103](#))<sup>16</sup>.

Entre los mapuche, el *kalku* se presenta como fuerza desintegradora en oposición al prestigioso lugar del machi, chamán propiciador de las fuerzas que recrean la sociedad, y correspondió a una práctica distinta de esta última y la de otros especialistas "médicos", aunque su frontera es difusa. Los españoles tardaron en hacer una distinción clara entre machi y *kalku*, lo que a su vez nos recuerda la ambivalencia y la frontera nebulosa que separa al uno del otro en la propia cosmovisión mapuche. Recordemos que una de las preocupaciones de la machi, y que se hace explícita en las oraciones de la iniciación, es no hacer caer sobre ella la sospecha de brujería ([Leiva 1991](#)).

Al respecto, anotamos a Gusinde:

*Al machi no se identificaba con el brujo; pues "las supercherías" de los machis las atribuían los indios a la intervención del Pillán, mientras la actuación de los brujos se reducía a simple brujería. Según ellos la tierra está poblada de brujos a quienes nadie conoce. Celebran sus reuniones en cuevas ocultas vigilados por un culebrón y un cabro encantado (...) Los machis, pues, siguen su sistema cuando ven que no pueden por su ignorancia o por la fuerza grande del mal sanar a los enfermos que les han puesto en sus manos, atribuyen la enfermedad a la hechicería o veneno a que no alcanzan los remedios* ([Gusinde 1917:102](#)).

Dentro de los temores comunes a la brujería europea y mapuche, destaca el que se refiere al uso de venenos que enloquecen, tuercen la voluntad, causan dolorosas enfermedades o matan ya sea rápida o paulatinamente a la víctima. Los mapuche tenían pavor a los venenos y en las fiestas en que se reunían era común que se envenenaran entre principales, derivándose de aquellas circunstancias la costumbre de tomar y comer todos en un solo recipiente como forma de expresarse mutua confianza.

La mayoría de las plantas con que tratamos pueden servir para tales fines, y la profundidad temporal que implica el uso ritual de plantas psicoactivas conlleva innegablemente un conocimiento profundo de las propiedades, proporciones y circunstancias en que se puede hacer uso de ellas.

Ahora bien, una de las maneras en que se forma el *kalku* mapuche es a partir de un machi poco poderoso, a quien no le resulta fácil el trance extático de modo que no es exitoso curando ni propiciando la bonanza de la comunidad; pierde así su prestigio y por envidia se integra a las fuerzas que luchan contra el ser humano. Creemos así muy factible que utilice plantas psicoactivas para lograr una conexión poco fácil y, conociéndolas a fondo, que aproveche este amplio espectro de plantas para actos como matar o enloquecer.

El *kalku* es una entidad material e imaginaria a la vez, porque está siempre presente en el pensamiento de la comunidad, más allá de su existencia como una persona en particular. El uso de vegetales psicoactivos por parte de este especialista explicita su materialidad, como un sujeto definido, que conoce el poder manipulable desde lo beneficioso a lo perjudicial en el uso de aquellas poderosas plantas, para actuar sobre individuos específicos de la comunidad, quienes sufrirán efectiva y manifiestamente la acción de una "brujería", un "mal" o un "daño" en la forma de una severa enfermedad mental y/o física, provocada por la ingesta de alguna fuerte pócima alucinoide. En la existencia de la brujería apreciamos a cabalidad el paralelo y el sincretismo, esta se encarga en seres humanos específicos, aunque no siempre identificados, que apoyan y propician a las fuerzas que quieren perjudicar al hombre, y que deberían ser destruidos. De este modo, la figura del *kalku*, plenamente existente en la cosmovisión mapuche y a veces homologado a la machi por los españoles, converge con los miedos religiosos que se articulan en el cristianismo, dando por resultado la madeja de elementos culturales posible de apreciar en los juicios coloniales por delito de hechicería.

El peso del chamanismo mapuche se expresa en la permanencia de las machis dentro de la vida práctica actual y no atribuiríamos mayor poder transformador e instaurador de creencias a la cultura dominante, sino que se trataría de un sustrato común, basado en las características del viaje psicoactivo que independientemente nutrió el imaginario de ambas sociedades. Factores propios a cada una de ellas instauraron estos componentes en dimensiones específicas de su cosmología, y es la conjunción de estas semejanzas lo que habría permitido su permanencia a través del tiempo, en la forma de una brujería mestiza donde los actos tales como reunirse los adoradores en una cueva transformados en animales, la premeditación de actos malvados, el vuelo de la bruja, etc., pueden asociarse a determinadas concepciones subyacentes hasta instancias remotas de la cosmología.

## **Las Plantas Misteriosas**

En este núcleo, rastreamos algunas plantas mencionadas brevemente en la literatura y que considerando sus características fitoquímicas pueden vincularse al ámbito chamánico integrador o desintegrador (brujería).

### *Taique o chapico (Desfontaina spinosa)*

Ya Lenz lo identifica como tal, y lo describe como un arbolito que sirve para teñir de amarillo, cuya etimología puede ser tanto mapuche como quechua. En el juicio a la machi Guenteray, siglo XVII, una de las acusadas hace mención a un veneno que tiñe de amarillo ([Montecinos 1994:17](#)), y que podría corresponderse con el *taique*, conocido etnográficamente por esta peculiaridad; en tanto en un juicio en Chiloé se nombra a las espinas de *michai* como causante de tumores en el sitio en que se apliquen. Este nombre es genérico a varios arbustos espinosos de hoja dura, entre los que se cuenta el *taique*, y más allá de que sea científicamente exacta esta última cualidad descrita, es posible que se trate de la misma planta, asociada a causar daño. [Mösbach \(1992\)](#) dice que por las hojas espinudas y el color de las ramas es conocido como *michay*, en tanto por el color rojo y la forma tubular de sus flores, como *trau-trau*; el nombre *chapico* es *mapudungun* de origen chilote, significa agua de ají y se deriva de su sabor amargo y picante. Tiene fama de ser venenoso y tiñe de amarillo.

Más común es la denominación de *taique* utilizada por [Schultes \(1972\)](#), correspondiéndose a la variedad *Hookeri* de *D. spinosa*; el nombre *michay*, en cambio, es genérico a especies del género *Berberis*, que no comparten las propiedades que buscamos, y en que incluso las hay comestibles.

Pertenece a la familia *Desfontainiaceae*, se discute sobre el número de especies que integran el género (pero estas no pasan de tres), y sus componentes son totalmente desconocidos (Schultes y Hofmann 1982:42). En Chiloé se le ha citado como remedio "contra", es decir, para aliviar el mal causado por algún veneno ([Gumucio e Insunza 1992:15](#)). A *Desfontaina spinosa* se la conoce en Colombia como borrachero, el mismo nombre que se le da a la indiscutiblemente poderosa *Brugmansia*.

### *Floripondio (Brugmancia sp.)*

Árbol doméstico, cuyo antepasado silvestre es desconocido; entre los cronistas tiene frecuente mención como planta ornamental, y es tempranamente señalado como mágico, o habitado por un espíritu que hace volar a quien se duerma bajo su sombra, a causa del perfume embriagante de sus flores a ciertas horas del día. Antiguamente se le consideraba como una especie arbórea del género *Datura*.

Hofmann y Schultes le otorgan una gran importancia y hoy goza de bastante "fama" a lo largo de todo el territorio en que se difunde. En Chile, éste corresponde preferentemente a la franja costera desde Arica hasta Chiloé. Yacoleff y Herrera mencionan que Calancha le llamó azucenas del Perú, y Cobo, flor de campanilla. Indican que se le cultiva como adorno en las cabeceras de montaña y se emplea para hacer supurar los abscesos y calmar su dolor, uso también reportado por Zin: "a esta familia pertenece el floripondio (*Datura arborea* L.), cuyas hojas ablandan los tumores y los hacen supurar" ([Zin1980:125](#)). Distinguen entre los árboles de flores blancas y rojas, que hoy se identifican como *B. áurea* y *B. sanguínea* respectivamente, y les reconocen similares propiedades, a las que llaman narcóticas.

*Los españoles debieron traer esta planta de alguna provincia de estas Indias a esta Lima, porque los naturales della no le saben el nombre, y todos, españoles e indios la llaman floripondio y flor de campanilla* ([Yacoleff y Herrera 1935:57](#)).



Específicamente refiriéndose a Chile, es nombrada por el jesuita Alonso de Ovalle como una flor cultivada ornamentalmente, al estilo de las rosas, azucenas, amapolas, etc., asimilables a las de los jardines europeos, y diferenciándolas expresamente de las flores silvestres que describe, lo impresionaron tanto en Chile:

*No cuento en este número las domésticas, que se cultivan en los jardines y huertos; los claveles, rosas, alelíes, [g]irasoles, azahar, cinamomo, floripondios, azucenas (...) y otras muchas diferencias de las que se crían como acá en Europa (Ovalle 1969:20).*

Se ha postulado, a partir de estudios iconográficos (Mulvany 1982), que su centro de domesticación pudo estar en Chavín de Huantar, a partir de alguna desconocida o desaparecida especie silvestre de las selvas orientales, manejo asociado a un culto agrario de base chamánica. Por otro lado, es en la selva colombiana y ecuatoriana donde se ha producido el mayor manejo de la especie, creándose especiales variedades, vinculadas cada una a diferentes usos y chamanes.

Hacia 1779, la expedición de Ruiz de Pavón reporta la existencia de *Datura sanguinea* en las montañas por las que corre el río Rímac, ya alejados de Lima, describiendo la creencia de que dormirse bajo sus ramas ocasionaba locura (Steele 1982), de modo que en su dispersión, la planta ya estaba asimilada por los nativos. Finalmente, Gunkel (1951) presume que habría llegado a Chile en tiempos de la colonia, considerándola propia de Colombia y Ecuador. A España fue enviada en el siglo XVI desde Perú por el virrey directamente al monarca Felipe II.

La etimología de su nombre en *mapudungun* podría indicarnos si su llegada fue pre o postcontacto, pero aunque hemos indagado en los diccionarios, y en contactos no estructurados con algunos pobladores, su nombre es bastante incierto. Se le conoce comúnmente como "campanas del rey"; en la zona de Contulmo nos indicaron claramente que se trataba de una planta "que no es de aquí", a la cual llamaban *chankay*, mientras que en Temuco indicaron que se le denominaba *witra-witra*, cuyo sugestivo significado es "el que sube".

Aunque el vínculo mediante el cual se produjera su dispersión fuese natural o introducido, no tenemos argumento que nos permita especular su utilización prehispánica por parte de los mapuche.

#### *Tupa o trupa (Lobelia tupa)*

Es conocida como tabaco del diablo. Se considera que el látex en que se conforma su savia es cáustico y venenoso. Lenz apunta que no es una palabra que esté en los diccionarios (1905-1910: 75). Mösbach, en cambio, lo traduce como "mancha", y lo explica en razón de sus hojas anchas. El apelativo castellano de "tabaco" podría indicar que sus principios psicoactivos tienen la capacidad de activarse al ser fumada, lo que no ocurre con todas las plantas. Rosales la menciona como remedio contra el *chavalongo*. Mösbach indica además su efectividad para aliviar el dolor de muelas aunque apunta que su ingesta puede causar vómitos y delirio.

#### *Hualhual (Gomortega keule)*

Es también el nombre del árbol que conocemos por *keule*; Mösbach lo traduce como "contorno, nombre que aludiría a la copa compacta y redonda de este árbol" ([Mösbach 1992: 79](#)). Es el único representante de su género y se presenta como endemia restrictiva al bosque maulino.

Hofmann y Schultes plantean que la drupa del keule, rica en aceites esenciales, pudo utilizarse como alucinógeno, sin que exista todavía un estudio químico de sus componentes. Sin embargo, las alusiones a ello son nulas, Alonqueo, por ejemplo, sólo dice del árbol que se asemeja al avellano; [Baeza \(1936\)](#) lo cita expresamente como de frutos comestibles, lo mismo que Mösbach y con anterioridad, [Litcham \(1936: 66\)](#).

Una completa descripción de sus características, en que se incluye hasta el sabor y textura de sus hojas al mascarlas, se encuentra en la expedición de Ruiz de Pavón ([Steele 1982](#)) y la única referencia que quizá pueda indicar alguna desconocida característica es que señalan que cuando se come en demasía produce dolor de cabeza.

Interpretando a Bivar, de acuerdo a Lenz, y siguiendo también a la botánica actual, su fruto es comestible y no hay señales de que pueda ser usado como psicoactivo, aunque no podemos descartar alguna secreta preparación que active alguno de sus desconocidos componentes, o bien su participación dentro de una pócima compuesta.

Ovalle apunta sobre

*frutas de que hacen los indios sus vinos y cervezas (...) Acuérdomme del queulu, que es una fruta muy dulce, pequeñita, entre colorada y amarilla, de que hacen una bebida demasiadamente dulce ([Ovalle 1969: 78](#)).*

Creemos que Hofmann y Schultes, al citar este árbol como alucinógeno, pudieron basarse en una fuente que expresara confusamente su uso en una bebida fermentada, psicoactiva por tanto, en relación con su contenido de alcohol, pero dada la escasez de nuestras informaciones, no podemos especular nada más.

*Hued-hued (Pernettya sp.)*

Significa "la muy loca" y es el nombre genérico y confuso de varias leguminosas hoy denominadas yerbaloca o tembladerilla, conocidas por su cualidad de enloquecer a ovejas, cabras y caballos cuando las comen. Existen unas veinte especies dentro del género, en que destacan la *P. furens* y *P. insana*. Según Hofmann y Schultes, es posible que haya sido utilizada con fines mágico-religiosos, pero su particularidad más reconocida en la actualidad es su accionar sobre el ganado. El padre Zin no la consideró peligrosa, describe que a los animales se les pasa la locura, que el antídoto es un buen sudorífico, e incluso le reconoce propiedades diuréticas, pero no sugiere ninguna preparación con ella, a diferencia de casi todas las otras plantas que trata en su manual.

Muy relacionada a este género está *Gaultheria* sp., que según Hofmann y Schultes cuenta con una especie no identificada que se habría utilizado como alucinógeno en Perú, existiendo también la creencia de que hay variedades tóxicas y medicinales. Hay unas doscientas especies dentro del género, algunas bastante comunes en el centro y sur de Chile, por eso la mencionamos aunque no hayamos encontrado su nombre común ni los usos a que se refieren los autores. En Chiloé, ambos géneros se citan como ingredientes en los sahumeros para protegerse del trauco ([Gumucio e Insunza 1992: 12](#)).

*Deu, degu o deulawen (Coriaria ruscifolia) matarratones*

Se utiliza popularmente en las zonas rurales para estos fines, es además constantemente citada como un veneno letal y también utilizada como parte de un contra ([Zin 1980](#); [Gumucio e Insunza 1992](#)).

## Discusión y Conclusiones

Creemos que, a pesar de los reparos y posibles tergiversaciones en la observación y registro de prácticas psicoactivas entre los mapuche, es factible la recuperación de datos importantes, donde la presente investigación es sólo un atisbo. Además, pensamos que la etnografía tiene mucho que decir todavía, que podemos tener cierta esperanza a futuro con el rescate del registro arqueológico y que este tema hasta hoy silenciado debe registrarse como una característica significativa y enriquecedora de la cultura mapuche a través de los profundos cambios, pero también arraigadas percepciones que ha presentado en el transcurso de su existencia como etnia sobreviviente, en la que urge una reconstrucción de su historia y prehistoria.

En el trasfondo de nuestro planteamiento radican varias problemáticas. La movilización de este tipo de especies puede ir sustentada por una ideología, pero el comportamiento de las plantas, más allá de que sean domesticadas o no, escapa de las manos del hombre, aunque se den casos de estaticidad propios de la biología de cada especie, o pueda haber un manejo restrictivo de su reproducción, fenómenos que teóricamente responde la botánica. Por otro lado la concepción difundida y arraigada de que hay un espíritu que mora en cada planta se corresponde con los efectos psicoactivos que radican en ellas, lo que sería la explicación más racional para argumentar el redescubrimiento en cada cultura, amparándose estas semejanzas en las características del efecto de ciertos componentes sobre el cerebro.

Sin embargo, si seguimos el supuesto de que el hombre al llegar a América ya sabía de plantas con este tipo de poderes, e incluso las buscaba y reconocemos que existe semejanza en las concepciones cósmicas de las sociedades precolombinas, podemos argumentar que esto responde al remanente del conocimiento arcaico del éxtasis, lo que también es posible de pesquisar en los pueblos originarios del Viejo Mundo.

Si bien la religiosidad mapuche se ha sincretizado con la del Viejo Mundo, ha mantenido facetas donde la figura del machi se yergue como un continuo desde los tiempos prehistóricos, y el conocimiento del poder medicinal de las plantas puede rastrearse hasta los 10.000 años a.p., lo que nos lleva a reiterar la idea que ante una flora tan rica en solanáceas psicoactivas, y tratándose de una cultura tan imbricada con su ambiente y las posibilidades que éste le ofrecía, el poder visionario de las plantas con ingredientes psicoactivos debió ser un temprano descubrimiento, plenamente presente en la ideología de aquellos primeros inmigrantes a las tierras del sur, que prosiguieron descubriendo sus especies propias, como el mítico latúe, reutilizando antiguos conocimientos como los referidos al difundido chamico, y hasta es muy posible que traficando plantas trasandinas, como el cebil (*Anadenanthera colubrina var. cebil*).

En la prehistoria de la zona mapuche, y hasta que ésta se empezó a ver francamente aculturizada y mermada durante la república, el espectro de plantas psicoactivas debió ser mucho mayor. Sostenemos que esta utilización se llevó a cabo de manera teóricamente similar a lo evidenciado en el resto de América, lo que consideramos de importancia tanto para la comprensión interna de la cosmología mapuche como para la conexión de la cultura con el resto del continente. No nos parece descabellado hablar de difusión y buscar elementos para configurarla, si bien, creemos que dicha difusión debe ser entendida como un sustrato común, que se arraigó intrínsecamente en la cultura precolombina, y que cada uno de

aquellos pueblos consumidores portaba en sí mismo el conocimiento de ciertas especies, y la intuición para descubrir las nuevas, que otros emplazamientos geográficos ofrecían.

Hay muchas interrogantes que aterrizan a nuestro caso específico: ¿cómo se produce la difusión de una especie psicoactiva?, ¿va aparejada al rito y al mito, a alguna concepción sobre algún aspecto de la realidad social?, ¿se movilizan naturalmente y son redescubiertas una y otra vez en distintas culturas?, y si es así ¿por qué hay especies estáticas, únicas de una zona, mientras que otras del mismo género, con los mismos alcaloides y efectos, se difunden evidentemente dentro de amplios sectores aledaños?, ¿está la respuesta en la planta en sí o en algún mecanismo cultural que las reproduce?

Por otro lado, ¿qué sería lo que fumaban los mapuche en su infinidad de pipas tan expresivas?, ¿cuál fue la realidad del tabaco del diablo, del casi extinto *keule*, o de esas variadas especies citadas por los botánicos?, ¿qué implicaciones tiene el hecho de que haya tantas especies psicoactivas en la Araucanía?, ¿cómo podemos saber la concepción que tenían ellos del delirio o más bien del estado que producen ciertos psicoactivos?, ¿cómo los diferenciaban, y en qué repercutían estas diferencias?

Nuestros datos vinculan el uso del latúe al chamanismo en su lado positivo y negativo (*machi* y *kalku* respectivamente), como una planta con el poder de realizar acciones específicas sobre el mundo material, extendiéndose su conceptualización mucho más allá de lo propiamente medicinal. Creemos que pudo adecuarse perfectamente a un contexto de uso en los ritos de iniciación chamánica. Por otro lado, el registro conseguido por J.C. Olivares respecto a esta planta expresa la trascendencia del latúe y la posibilidad de todavía hoy encontrar usuarios vinculados directamente a la memoria cultural de su etnia. En este reporte se trasluce la misma percepción de todas aquellas plantas llamadas "de los dioses", donde la planta en sí ya no es vista como un mero vehículo de acceso a la "realidad invisible", sino que es una prolongación de esa realidad, es un espíritu en forma de planta, de allí la veneración y el respeto a la planta en sí.

El chamico se relaciona con prácticas de socialización y se exhibe profusamente dentro de las plantas medicinales y de los venenos del mundo. En la cultura mapuche se comprendieron sus numerosas aplicaciones terapéuticas a cabalidad, aunque se nos escapa la significancia simbólica que pudo tener su utilización sobre los niños.

El tabaco fue consumido como un bien vinculado a la propiciación de espíritus benéficos y en estos ritos estuvo asociado a individuos investidos de poder dentro de la sociedad, si bien en otros ámbitos no fue restrictivo de éstos.

Por otro lado, nos pareció sugestivo el tema del sincretismo entre las nociones de brujería que generó el contacto. En la cultura mapuche, *machis* y *kalkus* son herbolarios de primera línea; del mismo modo, es crucial en la brujería europea el uso de hierbas mágicas, tanto para embrujar a otros como para entrar en contacto directo con la esfera del mal.

En términos químicos, cualquiera de estas plantas pudo servir indistintamente para matar o hacer un viaje psicoactivo, y en cada uno de estos reportes lo único que vemos es una de las dimensiones posibles, vista por un investigador. Lo importante sería rescatar los significados que puedan existir hoy, aunque eso tampoco nos asegure que logremos entrever informaciones subliminales en las crónicas y etnologías de principio de siglo, cuando hubo más posibilidades de apreciar los contextos de utilización directamente.

Un denominador común que pudimos apreciar entre los psicoactivos vegetales de la zona mapuche es que dentro del ordenamiento herbolario de la cultura, las plantas fuertes, *füre lawen*, son espinudas, amargas, hediondas, y sirven para curar los males por *kalku* o *wekufe*. Varias especies tratadas podrían adecuarse más menos a esta definición, aunque dualmente fueron también parte del espectro utilizado en la brujería.

Dentro de esta búsqueda específica en la cultura mapuche, la arqueología es una de las vertientes más pobres a que podemos acudir; sin embargo, su aporte indiscutible, la pipa prehistórica, se nos aparece como la expresión más directa de las concepciones sobre las "cosas fumables" y también del contexto en que ello se llevaba a cabo. Además, los avances técnicos en el rescate de vestigios vegetales y el renovado impulso que han tomado las investigaciones en la zona sur son bastante esperanzadores en cuanto a posibles evidencias a futuro.

Entre los pueblos originarios existió un vínculo indisoluble entre los efectos manifiestos y los caracteres simbólicos de todas las plantas. En el caso de aquellas con propiedades psicoactivas, este vínculo se constituyó como la objetivación misma del mundo de los antepasados; el sueño y el delirio eran visitas a ese mundo y la puerta tuvo muchas veces forma de vegetal. Ha sido muy difícil para la ciencia inmiscuirse en un tema que escapa de los matraces químicos y que tampoco cabe entero dentro del estudio de la cultura, falta la perspectiva truncada por la sociedad occidental moderna, ya despojada del alimento que nutría esa memoria colectiva arcaica, que otorgó y descubrió significados ocultos en la esencia de aquellos fascinantes alcaloides vegetales.

*Agradecimientos:* A Victoria Castro, por incentivar el desarrollo de este trabajo con infinita paciencia, y a Carolina Villagrán y María Teresa Planella, por la excelente disposición para compartir sus conocimientos.

## Notas

<sup>1</sup> La evidencia americana más antigua en contexto ritual se trata del frijol de mezcal *Sophora secundiflora*, con fechas que fluctúan entre el 8.000 a.C. y el 1.000 d.C. Adovasio y Fry 1976 "Prehistoric Psychotropic drug use in Northeastern Mexico and Trans-Pecos Texas". En *Economic Botany* 30: 94-96 enero-marzo.

<sup>2</sup> Conferencia dictada en la Universidad de Chile, Fac. de C.C.S.S. 1988.

<sup>3</sup> Un ordenamiento de todas las fuentes históricas y etnológicas que se refieren a ello puede verse en Leiva 1991. También en Dowling 1971. *Religión, chamanismo y mitología mapuche*. Editorial Universitaria.

<sup>4</sup> Este último se realiza sólo en caso de curación o adivinación difíciles.

<sup>5</sup> Debido a la escasa mención de nombres específicos en este núcleo y el desconocimiento actual de su utilización.

<sup>6</sup> "*latu-hue* Febrés: *lan*-morirse, con el causativo *tu* i *hue* que designa el instrumento con el que se hace algo". Lenz 1910: 42.

<sup>7</sup> Carolina Villagrán es académica del Departamento de Botánica en la U. de Chile.

<sup>8</sup> Olivares (1987) indica que los "cuncos" llevaban el nombre de la zona geográfica que habitaban y que coincidía con una adaptación específica que les otorgaba identidad propia.

<sup>9</sup> Nombre que se daba al instrumento para fumar y aspirar, de acuerdo a una popular cita de Oviedo, que hacen Latcham y Lenz en los textos citados.

<sup>10</sup> Las otras dos son especies silvestres australianas. Mulvaney 1976. En *Foraging and Farming* 1989: 60, Londres.

<sup>11</sup> Un ordenamiento de autores y las diferentes especies definidas por ellos en Guevara 1910:615.

<sup>12</sup> Al respecto, es ilustrativo el trabajo de Robiseck, 1990 que describe su uso en Mesoamérica y las selvas orientales de América del Sur.

<sup>13</sup> C. Villagrán reporta: "el muy siniestro, por ser venenoso para los animales". "Etnobotánica indígena de los bosques de Chile: sistema de clasificación de un recurso de uso múltiple". En *Revista Chilena de Historia Natural* N° 71, pp. 245-268.

<sup>14</sup> W. Johannes "Tobacco and shamanistic ecstasy among the Warao indians of Venezuela". En *Flesh of the Gods* ed. Peter Furst 1972.

<sup>15</sup> Rubén Vargas. *Concilios Limenses 1551-1772*. Tomo 1º, Tipografía Peruana 1951:254.

<sup>16</sup> *Sínodo* 1688, p. 76. Citado por Dougnac 1981:103.

## Referencias Citadas

Alonqueo, M. 1985 *Mapuche Ayer y Hoy*. Imprenta y editorial San Francisco, Padre las Casas, Temuco. [ [Links](#) ]

Alonqueo, M. 1995 *Diccionario Mapuche-Español*. Tomo I, segunda edición. Ediciones Séneca. [ [Links](#) ]

Baeza, V.M. 1936 Plantas chilenas de fruto comestible. *Revista Chilena de Historia Natural* 40:181-187. [ [Links](#) ]

Casanova, H. 1994 *Diablos, Brujas y Espíritus Maléficos*. Ediciones de la Universidad de la Frontera, Temuco. [ [Links](#) ]

Citarella, L., recopiladora 1995 *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Editorial Sudamericana, Santiago. [ [Links](#) ]

Cooper, J. 1946 Stimulants and narcotics. En *Handbook of Southamerican Indians*, editado por J. Steward, Smithsonian Institution, Washington, D.C. [ [Links](#) ]

Dillehay, T. 1984 A late ice-age seattlement in Southern Chile. *Scientific American* 251:106-117. [ [Links](#) ]

Dougnac, A. 1981 El delito de hechicería en Chile Indiano. *Revista Chilena de Historia del Derecho* 8:93-107. [ [Links](#) ]

Elíade, M.1976 *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México. [ [Links](#) ]

Faron, L. 1964 Shamanism and Sorcery. En *Hawks of the Sun, Mapuche Morality and its Ritual Attributes*. University of Pittsburgh, Pittsburgh. [ [Links](#) ]

Falabella F., M.T. Planella y B. Tagle 1997 Complejo fumatorio del período Agroalfarero Temprano en Chile Central. *Actas del XIV Congreso de Arqueología Chilena*. Tomo I:895-909. Copiapó. [ [Links](#) ]

Furst, P. T. 1976 *Alucinógenos y Cultura*. Fondo de Cultura Económica, México. [ [Links](#) ]

- Guevara, T. 1910 El tabaco y las pipas prehispanas en Chile. *Anales de la Universidad de Chile*. Tomo CXXVII: 593-626. [ [Links](#) ]
- Guevara, T. 1929 *Historia de Chile*. Chile Prehispánico, Tomo II. Universidad de Chile, Santiago. [ [Links](#) ]
- Gumucio, J.C. 1989 Anümka pu püllu, plantas espirituales mapuche. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 3: 277-287. [ [Links](#) ]
- Gumucio, J.C. e Insunza, V. 1992 Las plantas en los mitos y la magia de Chiloé. *Boletín del Museo de Historia Natural* 43: 9-27. [ [Links](#) ]
- Gunkel, H. 1951 Algunas anotaciones botánicas sobre dos especies adventicias del género *Datura* L., observadas en la región de Santiago (Chile). *Anales de la Academia Chilena de Ciencias Naturales* 16, Universidad Católica de Chile. [ [Links](#) ]
- Gunkel, H. 1980 Plantas mágicas mapuche. *Terra Ameriga Geneva* 41: 73-75. [ [Links](#) ]
- Gusinde, M. 1908 El alma Araucana. En *Psicología del pueblo Araucano*, Imprenta Cervantes, Santiago. [ [Links](#) ]
- Gusinde, M. 1917 Medicina e higiene entre los antiguos araucanos. *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile* Tomo I. [ [Links](#) ]
- Gusinde, M. 1936 Plantas medicinales que los indios Araucanos recomiendan. *Anthropos Revue Internationale d'ethnologie et de linguistique*. Tome XXXI. [ [Links](#) ]
- Hilger, I. 1957 *Araucanian Childlife and its Cultural Background*. Smithsonian Miscellaneous Collections, Washington, D.C. [ [Links](#) ]
- Hilger, I. 1966 *Huenun Ñamku: An Araucanian Indian of the Andes Remembers the Past*, University of Oklahoma, Oklahoma. [ [Links](#) ]
- Hofmann y R.E. Schultes 1982 *Plantas de los Dioses*. Fondo de Cultura Económica, México. [ [Links](#) ]
- Inostroza, I. 1988 Aspectos tecnológicos de la agricultura en la Región Araucana 1750-1850. *Boletín del Museo de la Región de la Araucanía* 3: 59-70. [ [Links](#) ]
- Latcham, R. 1923 *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*. Publicación del Museo de Antropología y Etnología de Chile. [ [Links](#) ]
- Latcham, R. 1936 *La Agricultura Precolombiana en Chile y los Países Vecinos*. Editorial de la Universidad de Chile, Santiago. [ [Links](#) ]
- Leiva, A. 1991 El chamanismo y la medicina entre los Araucanos. En *Los Espíritus Aliados. Chamanismo y Curación en los Pueblos Indios de Sudamérica*. Ed. Abya-Yala Ecuador. [ [Links](#) ]
- Lenz, R. 1905-1910 *Diccionario Etimológico*. Universidad de Chile, Seminario de Filología Hispánica, Santiago. [ [Links](#) ]
- Montecinos, S. 1994 *Brujas y Hechiceras*. Servicio Nacional de la Mujer, Santiago. [ [Links](#) ]

Mösbach, E. de 1992 *Botánica Indígena de Chile*. Fundación Andes, Editorial Andrés Bello, Santiago. [ [Links](#) ]

Mulvany, E. 1984 Motivos fitomorfos de alucinógenos en Chavín. *Chungara* 12:57-80. [ [Links](#) ]

Munizaga, C. 1960 Uso actual de miyaya (*Datura stramonium*) por los araucanos de Chile. *Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle* 37-43. [ [Links](#) ]

Olivares, J.C. 1987 Permanencia de una pauta adaptativa en San Juan de la Costa. *Boletín del Museo Mapuche de Cañete* 3:13-26. [ [Links](#) ]

Latcham, R. 1991 Prácticas alucinógenas entre los moradores de la cordillera de la costa. En *El Umbral Roto, Escritos en Antropología Poética*, pp. 55-69. Fondo Matta MCHAP. [ [Links](#) ]

Ovalle, A. de 1969 *Histórica Relación del Reyno de Chile*. Instituto de Literatura Chilena, Santiago. [ [Links](#) ]

Pardal, R. 1932 *Medicina Aborígen Americana*. Biblioteca del Americanista Moderno, Buenos Aires. [ [Links](#) ]

Plowman, T., L.O. Gyllenhaal, J.E. Lindgren 1971 *Latua pubiflora*. Magic plant from southern Chile. *Botanical Museum Leaflets, Harvard University* 23. [ [Links](#) ]

Polia Meconi, M. 1988 *Las Lagunas de los Encantos*. Lima. [ [Links](#) ]

Robiseck, F. 1978 Tobacco In The New World. En *The Smoking Gods: Tobacco In Maya Art, History And Religion*, editado por M. Coe and A. Goodnight, University of Oklahoma Press, USA. [ [Links](#) ]

Rosales, D. 1877 *Historia General del Reino de Chile*. Flandes Indiano, Valparaíso. [ [Links](#) ]

Schultes, R.E. 1972 Hallucinogens in the western hemisphere. En *Flesh of the Gods*, editado por P. Furst. [ [Links](#) ]

Steel, A. 1982 *Flores para el Rey. La Expedición de Ruiz y Pavón y la Flora del Perú 1777-1788*. Ediciones del Serbal. [ [Links](#) ]

Yacoleff y Herrera 1935 El mundo vegetal de los antiguos peruanos. *Revista del Museo Nacional* 2, Tomo III. [ [Links](#) ]

Zin, J. 1980 *La Salud por Medio de las Plantas Medicinales*. 6ª edición. Editorial Salesiana. Santiago