



Programa de Magister
en psicología Clínica de adultos

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Postgrado

**LA PERSONA DEL TERAPEUTA Y LA MACHI:
DESARROLLO DE UNA RELACIÓN QUE ENRIQUECE LA PRÁCTICA
ANALÍTICA**

Tesis para optar al grado de Magister

Alumna: Erika Cerezo Rey
Profesor patrocinante: Laura Moncada A.
Profesor Guía: Felipe Banderas G.

Santiago de Chile.
2014

*A mis, amados hijos,
Emilia, Luciano, Amanda.*

Agradecimientos

Al universo, a Dios, Ngünechen,
A mis sueños que han sido luz en mi camino.

A mis pacientes, a “mis familias” del PIB Montesol,
quienes me han llevado al límite de los sentidos; perdiéndolos, para luego descubrir
otros.

A Khano Llaitul, por su espíritu generoso y amoroso, por haberme mostrado el camino
de la sabiduría de la tierra y el universo.
Por ser el inspirador de este pensamiento.

A mis compañeras de trabajo; Claudia, Marlene, Carito, Elisa, Marcela, Vania; por
haberse atrevido a iniciar un camino por lo desconocido en un plano espiritual.

A mí querida familia por su cariño, comprensión, sostén e incondicionalidad.
A mi hermana Miriam, por creer en mí.
Por todo el amor, apoyo y la fuerza que me ha entregado en mi camino de vida.
A Francisco Orellana, por su presencia, ayuda y paciencia.
Gracias Totales.

A Felipe Banderas, por su particular forma de reflexión y acompañamiento, que invita a
sumergirse en lo desconocido y en los misterios de la mente.
Por su maravillosa forma de leer los sueños, dando amplitud y claridad a mi
consciencia.

A mis amigas, Claudia Vega, Viviana Ampuero, Catalina González, y tantas más, que
han estado en mí camino de vida.
Aquellas que han sido la escucha en los momentos más difíciles, gracias a su
compañía; la amargura ha sido más dulce.
A esas mujeres; compañeras, amigas, hermanas, que me han acompañado, aceptado,
tolerado, y que han hecho posible el logro de esta meta.

A Marco Recuero, por haberme recibido, escuchado y contenido.
Por su consecuencia y coherencia.
Por ser quien es.

Y por último, a ese Ser misterioso que puebla en mis sueños,
Quien ha dado esperanza a mi vida.

El Indio Sabe!!!

Sin que nadie se lo haya dicho,
El indio sabe muchas cosas.
El indio lee con sus ojos tristes
Lo que escriben las estrellas que pasan volando,
Lo que esta escondido en el fondo de las grutas,
Lo que esta gravado en el polvo húmedo de la pradera
Y en la huella fugaz del ciervo fugitivo.

El oído del indio escucha lo que dicen
Los pájaros sabios cuando el sol se apaga,
Y oye hablar a los árboles en el silencio de la noche,
Nadie le ha enseñado a ver, ni a oír, ni a entender,
Estas cosas misteriosas y grandes...pero él ¡sabe!
Sabe y no dice nada.

El indio habla solamente con las sombras.
Cuando el indio duerme su fatiga
Está hablando con aquellos que lo escuchan
Y está escuchando a aquellos que le hablan.
Cuando despierta, sabe más que antes
Y calla, calla más que nunca...

Por: Antonio Mediz B
Adaptado por: Aukanaw

INDICE

Introducción.8

Formulación del problema.14

MARCO TEÓRICO

1. Antecedentes Teóricos Jungiano. 19

1.1. Los Pueblos Primitivos. 19

1.2. La Psicoterapia jungiana. 24

1.2.1. Principios de la Práctica Psicoterapéutica. 24

1.2.2. Metas de la psicoterapia analítica. 29

1.3. La persona del terapeuta.33

1.3.1. Personalidad del terapeuta como instrumento de la curación. 35

1.3.2. La función del terapeuta.38

1.3.3. Características básicas y necesarias en el terapeuta. 39

1.3.3.1 Congruencia ético-psicológica. 40

1.3.3.2. Cosmovisión sólida y flexible.41

1.3.3.3. Respeto y aceptación incondicional del paciente. 42

1.3.3.4. Amplitud cultural. 44

1.3.3.5. Actitud simbólica. 46

1.4. <u>Individuación</u>	48
1.4.1. Algunas metas del proceso de individuación.	51
1.4.2. Individuación / individualismo.	52
1.4.3. Sí Mismo.	54
1.5. <u>Inconsciente Colectivo y Arquetipos</u>	55
1.5.1. Inconsciente Colectivo, expresión de una cultura.	60
1.5.2. Los mitos, representaciones arquetipales de los pueblos ancestrales.	62
1.5.3. La Religión.	63
2. Antecedentes Teórico del Chamanismo	69
2.1. <u>Generalidades del Chamanismo</u>	69
2.2. <u>El Chamán</u>	71
2.2.1. Iniciación y traspaso del poder.	72
2.2.2. Las señales iniciáticas.	73
2.2.3. Obtención de los poderes del Chamán.	76
2.2.4. Función del Chamán.	79
3. Cosmovisión Mapuche	80
3.1. <u>Generalidades de la Cosmovisión Mapuche</u>	81
3.1.1. Visión del Universo y la organización de su estructura.	82
3.1.2. Salud/enfermedad, en la cultura mapuche.	85
3.2. <u>La Machi</u>	89
3.2.1. Su rol de Machi-Chamán.	89

3.2.2. Los símbolos e instrumentos de la Machi.	94
3.3. <u>Consideración de la enfermedad y su tratamiento</u>	96
3.3.1. El abordaje de las enfermedades.	96
3.3.1.1. Clasificación de las enfermedades.	96
3.3.1.2. Diagnóstico.	98
3.3.1.3. Tratamiento.	99
3.3.1.4. Rituales de curación.	103
3.3.1.4.1. Machitún.	104
3.3.1.5. La relación de la Machi con el paciente.	107
4. Objetivos y Metodología.	110
5. Discusión y Conclusiones	111
5.1. El terapeuta como factor de cambio en el proceso dialéctico.	112
5.2. La Machi, símbolo espiritual.	114
5.3. Relación entre la praxis de la machi y el terapeuta.	117
5.3.1. Algunas diferencias entre la machi y el analista.	120
5.4. Orientaciones prácticas y simbólicas.	122
5.5. Reflexión final	126
6. Referencias Bibliográficas.	132

Anexo

INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende realizar una reflexión, buscando el enriquecimiento de la figura del terapeuta, a partir de la mirada jungiana, intentando integrar elementos arcaicos de la cosmovisión mapuche. Para esto, se abordará la figura del analista y su quehacer en la psicoterapia, relacionándola con la figura de la machi como sanadora de su comunidad.

Esta investigación de tipo teórico, intentará indagar los elementos que están relacionados a los fundamentos y principios de la psicoterapia jungiana. Como de la práctica del analista. Por lo que se describirá y analizará el desarrollo teórico que realiza Jung, acerca de la figura del analista en relación a su función y las características necesarias con las cuales debe contar. De modo que pueda ejercer una práctica psicoterapéutica desde el modelo dialéctico que nos propone. Para esto será relevante conocer la teoría y su concepción y los elementos filosóficos que están a la base, dando fundamento a la implementación de un vínculo terapéutico, basado en este modelo dialéctico. El énfasis que se le da en esta investigación al modelo dialéctico; cruza de modo transversal la propuesta jungiana, que queda explicitado claramente en el campo transformativo que nos grafica Jung; y además, por el rol que juega el analista en ésta relación. En la cual, de su actitud, dependerá el que pueda promover la emergencia de esta relación. Al lograr instalar esta dinámica relacional, podrá alcanzar un vínculo de mayor profundidad y trascendencia, de modo tal, se pueda conducir al proceso de individuación.

Una terapia que deje de lado las condiciones de la personalidad del médico es pensable si acaso en el ámbito de las técnicas racionales, pero no en el ámbito de un procedimiento dialéctico, pues ahí el médico tiene que salir del anonimato y rendir cuentas de sí mismo, que es exactamente lo que exige de su paciente. (Jung, 2006, p. 22).

Para abordar la figura del terapeuta -que es eje de este estudio-, buscaremos aportar y enriquecer su quehacer, preguntándonos acerca de alguna posible relación que podría existir entre el psicólogo y la machi, y cómo ésta sabiduría ancestral, podría enriquecer el ejercicio de la psicología contemporánea.

Consideraremos la cosmovisión mapuche -pueblo originario de América del sur-, y no otra, ya que; es ésta la que se desarrolla en el territorio que actualmente habitamos, siendo una de las más conocidas y predominantes en el territorio, por lo que se hace ineludible no considerarla como aporte a nuestra cultura.

La machi es una figura representativa de las tradiciones del pueblo mapuche. Ocupando en su comunidad el rol de sanadora, la que tiene como función ayudar a sus enfermos, expulsando del cuerpo la enfermedad y los espíritus que la han causado. La machi tiene control sobre los espíritus; realizan el vuelo mágico hacia otros planos a través de un estado de trance, que alcanza en los rituales acompañadas de sus ayudantes o comunidad. De igual forma, practican la medicina física realizando masajes y utilizando las hierbas medicinales para sanar. La machi realizar varios tipos de ceremonia, la más compleja es el machitún; que implica una involucración energética total de la machi. Otra más simple es el ulütun, la que no requiere entrar en trance. Existen también, las ceremonias de agradecimiento y rogativa llamadas nguillatun y las ngeikurrewen que son ceremonias de renovación de los poderes de la machi. Conocer y analizar teóricamente las funciones y actividades, la forma de diagnosticar y las condiciones con las que debe contar para librar al enfermo de su mal, serán una de las tareas de esta investigación. Con el propósito de relacionar sus prácticas, y a su vez, enriquecer la psique de la persona del terapeuta, lo que intentaremos a través del análisis de las bases y las raíces arquetipales que sustentan el actuar de la machi. Dando gran importancia a la visión de sacralidad de la cosmovisión mapuche, la que atraviesa y trasciende a esta cultura, considerada como hierocéntrica.

Buscaremos analizar las posibles vinculaciones existentes, entre la psicología analítica y la cosmovisión mapuche, fundamentando desde la teoría de C. Jung y revisando los aportes que realiza con el desarrollo del inconsciente colectivo, los

arquetipos y Self, aspectos involucrados en la dinámica psíquica, que en alguna medida son representantes y contenedores de la transmisión simbólica ancestral. Mirada que esta nutrida desde el conocimiento que Jung adquiere de los pueblos originarios, chamanismo y religión, concediendo a las sabidurías ancestrales gran importancia. Aclarándonos que,

..., nos vemos obligados a recurrir al material de las cosmovisiones anteriores y exteriores al cristianismo, pues la humanidad no es una prerrogativa de Occidente y la raza blanca no es una especie del homo sapiens privilegiada por Dios. Por lo demás, no podemos hacer justicia a ciertos fenómenos colectivos contemporáneos si no nos remontamos a los presupuestos precristianos correspondiente”. (Jung 2006, p.85).

En las palabras de Jung, se evidencian algunos aspectos que son relevantes para este estudio, como lo ha sido el dejar de manifiesto el pensamiento etnocéntrico que ha primado en los sistemas psíquicos. Juicio que ha soslayando otras sabidurías y que son parte de la diversidad cultural.

Desde la mirada Jungiana se analizará la cosmovisión mapuche y revisarán las relaciones posibles entre el quehacer de la machi y del terapeuta contemporáneo, reflexión que estaría en coherencia con la ideología jungiano. En síntesis, este estudio explorará específicamente el quehacer de la machi mapuche como sanadora y como su quehacer está relacionado a la tarea del psicólogo analítico, como agente sanador

La relevancia de este estudio, se encuentra manifestada en diversos supuestos que iremos señalando; el primero, está vinculado a la necesidad actual de revisar la práctica terapéutica del psicólogo analítico, en relación a la práctica curativa de la machi, como saber ancestral que retroalimentaría el conocimiento del psicólogo

jungiano, otorgándole amplitud cultural, la que es necesaria, ya que favorecería el proceso de una práctica dialéctica.

Como mencionábamos, las culturas ancestrales, son de interés de la psicología jungiana, existiendo cierta conexión con sus postulados, entendiendo que esta es una psicología que se destaca por el desarrollo del inconsciente colectivo, y de los arquetipos como fuentes ancestrales, Jung nos señala "...los símbolos que lo inconsciente produce brotan de modos arcaicos de funcionamiento de la psique,..” (Jung, 2006, p. 124). Mirada que se relaciona con las cosmovisiones ancestrales, ya que son estructuras simbólicas, debido a que están sostenidas por símbolos, mitos y ritos, razón por la cual debe considerarse el estatuto simbólico que las conforma para entenderlas. Por lo tanto, comprender su cosmovisión es acercarnos a la comprensión de los símbolos de la psique, ya que su estructura es un sistema religioso conformado por símbolos.

Buscar una relación con el saber del machi, considerándola como una práctica de sanación que se ha sostenido en el tiempo como una alternativa de curación del cuerpo y el alma (psique), nos hace sentido al considerar también la práctica analítica jungiana como un quehacer que busca la salud psíquica y la vinculación del alma (anima/ánimus) con el Ego y su trascendencia. De igual modo, sostenida en una práctica simbólica, en tanto utiliza el lenguaje simbólico para su curación. Así también esta corriente promueve el desarrollo hacia la integración y la totalidad del Self, razón por la cual es congruente que pueda mirar hacia el interior de la “tierra”, hacia el núcleo originario de nuestras raíces.

Considerar la sabiduría ancestral del pueblo mapuche es un modo de reivindicar este saber, y además, es un modo de acercarnos al inconsciente colectivo de nuestro pueblo. Es importante reconocer que la humanidad ha tenido históricamente prácticas de sanación ejercidas por sacerdotes, brujos y chamanes. Saber popular que ha emergido en las raíces de las comunidades dando respuesta a sus necesidades, al

respecto el psicólogo Argentino, Alfredo Moffat señala en su libro, "Psicoterapia del Oprimido" que:

El pueblo tuvo siempre su propia respuesta para resolver los problemas de perturbación mental, especialmente en el nivel que nosotros, los profesionales de burguesía, llamaríamos "neurótico". Las Hermandades, los manosantos, los curanderos, han sido los psicoanalistas criollos desde hace mucho y, en algunos casos, han llegado a tener una técnica terapéutica de primer nivel. (Moffat, s.a. p.108).

Las expresiones chamanicas y nativas de los pueblos serán consideradas como una manifestación instintiva que van intencionando las prácticas de sanación locales, por lo que es necesario considerarlas y adoptar una actitud más integracionistas, lo que a su vez nos demandaría una comprensión distinta, es decir, aplicarnos a su propia lógica y marco conceptual. Es así, que podríamos reinterpretar las modalidades psicoterapéuticas utilizadas por los pueblos, a modo de incorporar nuevas formas de cura, coherentes a las culturas en la que se aplica la psicoterapia. Lo que permitiría, de algún modo, hacer justicia a la marginación histórica de los pueblos originarios.

Al reflexionar en este estudio acerca de la persona del terapeuta, estamos reivindicando al psicólogo en su labor, dejando también de manifiesto la responsabilidad que tiene en el proceso de curación con los otros, y consigo mismo. Ya que tampoco está libre de neurosis y de sus complejos. Razón por la cual, es necesario revisar constantemente los fundamentos teóricos y los principios que sustentan esta práctica, como de cualquier otra práctica clínica. De modo que se pueda ir resignificando el quehacer terapéutico y reconsiderando la responsabilidad que conlleva. Más aún, por el desafío que implica sostener una relación terapéutica basada en el modelo dialéctico.

La importancia de comprender la cultura mapuche se apoya también, en que al ser propia de esta “tierra”; el terapeuta como el paciente; estarán afectados de algún modo y en alguna medida por ella, ya que ambos pertenecen y provienen del mismo lugar. Por lo que estarán influenciados por sus símbolos y sus significados, es decir, por sus arquetipos. Lo que implica la necesidad de relacionarse con sus símbolos e imágenes, ya que éstos, estarían actuando en los procesos psíquicos de muchos chilenos y chilenas.

Dicho esto, el objetivo general de esta investigación, será **desarrollar la relación entre la práctica analítica del terapeuta y la práctica de sanación de la machi mapuche**. Se Busca reflexionar acerca de la sabiduría mapuche y las machi en su rol de sanadoras, como también mostrar que podrían ser fuente inspiradora y contribuyente a la práctica del psicólogo, como a su propio proceso de individuación.

FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

Uno de los principales aspectos que motivaron este estudio, fue comprender la importancia que tiene la persona del terapeuta en la relación psicoterapéutica, y como ésta determinaría los alcances de los resultados en la transformación del paciente. De igual forma, considerar y comprender la existencia de otras figuras ancestrales que han ocupado el rol de sanadores en la historia, de alguna manera es un modo de rescatar la medicina antropológica y complementarla con la psicología analítica. Esta última, deberá considerar los aspectos de la cultura y del entorno, si es que desea comprender y vincularse en profundidad con sus pacientes. Desde esta premisa, es necesario abordar los elementos socioculturales relacionados con lo simbólico y explicar la enfermedad a partir de visiones integracionistas del sujeto y el universo, teniendo en cuenta que la exclusión de los saberes genera visiones parciales de la realidad. De este modo, poder ampliar e integrar los saberes es un aporte a la psicología y a la psicología analítica, lo que está en coherencia con el principio de integridad y totalidad que postula Jung.

Actualmente, la psicología analítica jungiana, que se desarrolla en nuestro país, no ha abordado, lo suficiente, la información que entregan las culturas originarias que están presentes en este territorio. Esto podría admitirse como una contradicción a los mismos planteamientos jungianos, ya que, esta teoría considera relevante la sabiduría del primitivo, que es fuente y vehículo de los aspectos arquetípicos, que provienen y están contenidos en el inconsciente colectivo, lo que se ha constituido de tiempos inmemorables. Estos arquetipos son los que movilizarán el psiquismo y permitirán la amplitud de la consciencia.

Otra de las problemáticas que podemos observar, es la discriminación histórica de la medicina moderna hacia las prácticas chamanicas, posesionándose desde el etnocentrismo, desvalorizando la medicina ancestral. Este proceder, de la medicina dominante, no ha favorecido la construcción de un sujeto integral, por el contrario, podríamos decir que ha dañado la construcción de identidad de los pueblos.

Una posible pérdida de la identidad cultural y una desorganización en las culturas actuales, tendría consecuencia en la construcción de los aspectos de la consciencia, consiguiendo detener en parte, sino totalmente, su proceso de individuación. Como nos señala Jung.

Estos puentes se han desmoronado, al menos en parte, y el médico no puede responsabilizar de estas desdichas a las personas afectadas por esta pérdida. ...se trata de cambios seculares de la situación psíquica global, los cuales ya han tenido lugar muchas veces en la historia. Frente a estos cambios, el individuo es impotente. (2006, p.124).

Reflexión que nos da cuenta que ha sido y es un problema la pérdida de las raíces culturales, por lo que es necesario ir retomando la sabiduría de nuestros pueblos originarios. Por consiguiente, la pérdida de las raíces ancestrales afectará la construcción de sujeto y su desarrollo psíquico hacia trascendencia.

...si pierden su conexión comprensible con la consciencia del presente, los actos de elección y de decisión de la consciencia se apartan de sus raíces instintivas y surge una desorganización, al principio parcial, pues al juicio le falta el sentimiento de seguridad y a la decisión le falta la vis a tergo emocional. (Jung, 2006, p. 124).

Queda de manifiesto que la desconexión entre los aspectos históricos u originarios dañan la construcción de la identidad, como así también, el proceso de individuación.

Considerar a la persona del terapeuta en esta investigación, es una forma de realzar esta figura y favorecer la posibilidad de ampliar el conocimiento

enriqueciendo su práctica actual, con sabidurías ancestrales y en particular con la figura de la Machi. Generar esta discusión nos permite amparar la posibilidad de considerar otras prácticas que han estado bajo el juicio de la cultura hegemónica, considerándolas a éstas como simples prácticas supersticiosas. Por lo tanto, podría considerarse como una propuesta o una alternativa que pudiera utilizar y ayudar al analista.

La poca integración de las sabidurías ancestrales en la salud mental en Chile, nos obliga a avanzar en este campo, de tal modo poder dejar de manifiesto, las prácticas de sanación de la Machi como una forma de curación legítima y propia del pueblo mapuche, que ha sido utilizada de tiempos inmemoriales. Una de las tareas de las ciencias sociales y de la psicología es buscar los puntos de encuentro que pudieran existir entre ambas miradas, de modo tal, que se puedan complementar los saberes. A partir de este vacío y olvido de lo primitivo, como de la necesidad de reencontrarse con las raíces que sustentan nuestra identidad individual, como colectiva, surge nuestra pregunta de investigación: **¿Qué relación existe entre la práctica de sanación de la Machi y la práctica analítica del Terapeuta?**

Para finalizar, vamos a argumentar diciendo, que uno de los problemas transversales, que queremos develar y esquivar, es la visión dicotomía del ser humano, la que ha sido sostenida por la medicina moderna, no ha posibilitado generar una mirada integral del hombre, es así que ni las ciencias médicas y filosóficas, han entregado los medios para afrontar de manera eficaz las exigencias de la práctica de la psicoterapia. Desde esta insuficiencia es necesario acudir a las ciencias más remotas y primitivas que nos aportan con una cosmovisión que incorpora los aspectos espirituales, físicos y psíquicos del hombre, reflejados en el saber de curación de la Machi, la que ejerce su intervención de modo holísta. Es así que, recolectar el conocimiento ancestral será una responsabilidad que tenemos con el mundo inconsciente de la psique, con el alma.

Este principio trae la necesidad de plantear una nueva forma de hacer psicoterapia, ya que considera **la espiritualidad** del paciente, lo que nos conduciría a adentrarnos en un mundo desconocido y muy antiguo, en la cual el terapeuta muchas veces no cuenta con los recursos necesarios para abordar los aspectos desconocidos y oscuros de la psique. Los que podrían estar principalmente, vinculados a los trastornos afectivos más primitivos, los cuales serian difícil de abordar por el terapeuta.

Pero es tan oscura como la semiconsciencia del estado afectivo que la provoca. Por eso, es muy natural que los trastornos afectivos de los pacientes despierten en el terapeuta los factores religioso-filosóficos que les corresponden. A menudo, volver conscientes esos contenidos primitivos le resulta al médico penoso y repelente, por lo que podemos comprender que prefiera buscar apoyo en la filosofía o en la religión que llegan desde afuera a su consciencia. (Jung, 2006, p. 83).

MARCO TEÓRICO

1. Antecedentes teóricos desde la psicología de Jung.

En este capítulo se intentará realizar una revisión teórica de la concepción que Jung tiene acerca de los pueblos primitivos, conocer su análisis y la imbricación que realiza con el inconsciente colectivo y los arquetipos. Se dejará de manifiesto la importancia que concede al saber de los pueblos ancestrales y la presencia de este en el psiquismo.

Igualmente, encontraremos antecedentes teóricos de la figura del analista, los fundamentos básicos que permiten sostener una relación dialéctica entre paciente y terapeuta, de modo que podamos contar con los contenidos necesarios para establecer una relación con la praxis de la Machi. Más adelante, se presentan generalidades del proceso de individuación y el complejo del Sí Mismo, posibilitando comprender y entrelazar el sentido de sacralidad de la Machi, como con la experiencia espiritual que tiene en sus estados extáticos y de sanación. Para finalizar, en este capítulo se realizará un recorrido por los antecedentes teóricos del inconsciente colectivo y arquetipo, de modo de comprender la trascendencia en la historia de las representaciones arquetípicas contenidas en el inconsciente colectivo, patrones que se han mantenido en la genética del hombre, como por la transculturalidad de los pueblos, expresada en los cuentos populares, mitos o creencias religiosas, de esta forma, es pertinente abordar el concepto de religión en la psicología jungiana. Además, nos permitirá realizar la vinculación con la cosmovisión chamánica, que veremos más adelante, considerada como contenedora de una estructura religiosa.

1.1. Los Pueblos Primitivos.

Jung, durante todo el desarrollo de su obra se está refiriendo a conceptos como originario, primordial, arcaico o primitivo, dejando en evidencia su importancia y vinculación con su teoría. Estos conceptos son consecuencia de un trabajo de

investigación que realizó a las religiones y los pueblos originarios, dado que su teoría se veía entrelazada al pensamiento indígena.

Los aspectos primitivos o arcaicos son "... cualidades que tienen el carácter de residuos" (Jung, 2000, p. 206), los que estarían de modo inherente al inconsciente. Con esto nos refiere, que los pueblos originarios, serían la mejor expresión del arcaísmo, simbolizando el germen del inconsciente colectivo, la expresión de los antepasados, lo arcaico y lo más antiguo de la humanidad. La relación que establece con el arcaísmo y el inconsciente, se funda en los contenidos de este último, que se expresaría, a través de imágenes y representaciones arquetípicas, manifestación proveniente de tiempos inmemoriales. Estos pueblan en el inconsciente colectivo y emergerían en el inconsciente personal a modo de representaciones y complejos, los que serían necesarios reconocer, ya que, aportarían al desarrollo de la consciencia y posiblemente aportarían a la conexión con lo divino.

Las "representaciones colectivas" que conectan al primitivo con sus antepasados o con los creadores de la época inicial son también para el hombre ilustrado el puente con lo inconsciente (el creyente entiende lo inconsciente como el mundo del ser divino). (Jung, 2006, p.124).

La psicoterapia como tal ha existido de tiempos remotos, practicada por brujos, sacerdotes y chamanes, las intervenciones se realizaban a nivel psíquico involucrando las enfermedades del alma como un principio natural del trabajo de curación. Jung (2006) nos señala que desde siglos han existido las enfermedades de la psique y que éstas eran tratadas, en alguna medida, por la filosofía o la religión, buscando entregar al enfermo un orden psíquico o dar protección, lo que se consideraba válido en tanto prometía estabilidad al sujeto.

Esta solución es muy natural, pues siempre y en todas partes ha habido clanes totémicos, comunidades de culto y religiones, cuyo objetivo es dar una forma ordenada al caótico mundo de los impulsos. (Jung, 2006, p.83).

Jung, va realizando una relación con los contenidos arcaicos que emergen del inconsciente, con información proveniente de la historia más primitiva. Desde ahí nos señala, que en alguna medida, para sanar algunas enfermedades o resolver las tensiones de la psique, se debiera acudir al conocimiento ancestral, particularmente en situaciones en que se presenta un gran contenido arquetípico, más aun, cuando no es posible relacionar estos símbolos con los contenidos religiosos o filosóficos actuales. En estos casos se hace necesario acudir a los simbolismos arcaicos de otras culturas primitivas.

Los mitemas en que reposan en última instancia todas las religiones son, al menos para nuestro punto de vista, expresión de acontecimientos y experiencias anímicas interiores y permiten mediante la “anamnesis” cultural la conexión continua de la consciencia con lo inconsciente, que saca a la luz al principio y continuamente las imágenes primigenias.(Jung, 2006, p. 123)

El inconsciente, es de interés de la psicología analítica jungiana, considerándolo como el baluarte del conservadurismo ancestral (Jung, 2006, p.38) el que es reconocido como parte y expresión de lo colectivo, el que se manifestaría, a través de símbolo y arquetipos que serían una expresión de lo instintivo, por lo tanto, trasportaría al presente información de carácter ancestral.

Por eso, mi tarea principal ha sido investigar las formas de manifestación de lo inconsciente para aprender su lenguaje. Como, por una parte, la premisa cosmovisiva es un asunto eminentemente histórico y, por otra, los

símbolos que lo inconsciente produce brotan de modos arcaicos de funcionamiento de la psique,.. (Jung, 2006, p. 124).

Como decíamos anteriormente, el inconsciente es expresado en la consciencia, a través de símbolos arquetipales que son de carácter instintivo. De este modo, la vinculación entre consciente e inconsciente permitiría mantener la expresión de las raíces instintivas, a las que refiere como imágenes o símbolos primarios. Conservar activo los símbolos primarios en la consciencia actual, sería un modo natural de conexión con nuestras raíces y antepasados, si ésta es fracturada, se produciría una desorientación en la vida.

...si pierden su conexión comprensible con la consciencia del presente, los actos de elección y de decisión de la consciencia se apartan de sus raíces instintivas y surge una desorganización, al principio parcial, pues al juicio le falta el sentimiento de seguridad y a la decisión le falta la vis a tergo emocional. (Jung, 2006, p. 124).

Esta fractura, en la conexión con lo ancestral, es una pérdida que se ha producido en la actualidad, la que no depende del terapeuta o del paciente, sino más bien, son problemas de la modernidad.

Estos puentes se han desmoronado, al menos en parte, y el médico no puede responsabilizar de estas desdichas a las personas afectadas por esta pérdida. ...se trata de cambios seculares de la situación psíquica global, los cuales ya han tenido lugar muchas veces en la historia. Frente a estos cambios, el individuo es impotente. (Jung, 2006, p.124).

Lo anteriormente señalado, da cuenta, de la importancia que tiene considerar los símbolos arquetipales en relación a lo ancestral, debido a que éstas serían expresión del inconsciente colectivo y favorecerían la organización de la psique. Contenidos que también, ayudarían al proceso de análisis, en tanto, permitirían ampliar la consciencia y a su vez estarían aportando al proceso de individuación.

Es importante señalar, que considerar aspectos que van más allá de nuestra cultura actual es un modo de ir ampliando nuestra cosmovisión y conocimiento, lo que aportaría al trabajo con nuestros pacientes, pero por sobre todo, es una actitud de humildad, aceptar para comprender que los pueblos originarios son un aporte a la comprensión de nuestro inconsciente y que de algún modo, permiten mantener nuestras raíces ancestrales.

Por eso, nos vemos obligados a recurrir al material de las cosmovisiones anteriores y exteriores al cristianismo, pues la humanidad no es una prerrogativa de Occidente y la raza blanca no es una especie del homo sapiens privilegiada por Dios. Por lo demás, no podemos hacer justicia a ciertos fenómenos colectivos contemporáneos si no nos remontamos a los presupuestos precristianos correspondiente (Jung, 2006 p.85).

Desde esta reflexión, se hace necesario comprender los aspectos de nuestra cultura ancestral, y en consecuencia con lo señalado, nos remitiremos a investigar algunos contenidos que nos entrega la cultura de los pueblos originarios de Chile. Reconociendo que estos son diversos, por lo tanto, sólo realizaremos un acercamiento a los arquetipos de la cosmovisión Mapuche.

1.2. La Psicoterapia Jungiana

1.2.1. Principios de la Práctica Psicoterapéutica

La psicoterapia que nos propone Jung, está basada en el procedimiento dialéctico, el que se produciría en la acción recíproca de dos sistemas psíquicos. Este método será la plataforma de desarrollo de la psicología analítica jungiana, la que consistiría en la relación que se establezca entre paciente y terapeuta, en la cual ambos estarían involucrados en igual medida en el proceso psicoterapéutico, y por consecuencia en su transformación. Debido a que los dos sistemas psíquicos interactúan y reaccionan mutuamente, es indispensable que el terapeuta tenga plena consciencia de su participación.

La psicoterapia basada en el modelo dialéctico, se distingue por ser un método sencillo y unívoco, su dinamismo involucra al sujeto en una constante transformación basada en una influencia mutua (Marshak, 1998), que es un tráfico de influencias que va generando un movimiento en el sistema psíquico de ambos participantes. “Una persona es un sistema psíquico que, en caso de ejercer influencia sobre otra persona, entra en interacción con otro sistema psíquico” (Jung, C., 2006, p. 7).

Es así, que en el método dialéctico, el analista y el analizado estarán estableciendo una relación intersubjetiva, lo que equivale a que analista y paciente se están continuamente definiendo a sí mismo y al otro. (Marshak, 1998). Por consecuencia, la intersección intersubjetiva se produce entre la subjetividad del paciente y la subjetividad del terapeuta.

De lo anterior podríamos inferir, que la relación terapéutica basada en el método dialéctico es una relación intersubjetiva, produciéndose un campo transformativo. Hall, lo describe del siguiente modo.

Todos somos humanos y el campo trasformativo de la T/CT no es otra cosa que una forma especializada del efecto mutuamente transformativo de toda interacción humana, un efecto representado más vívidamente en la imagen arquetípica de la coniunctio, la unión alquímica. (Hall, 1995, p.80)

Para que ocurra esta experiencia intersubjetiva, dialéctica y transformadora, es preciso que la participación de los involucrados sea activa.

Lo que intenta destacar es el papel activo del paciente en el proceso y el compromiso de la personalidad total del terapeuta, como ya hemos visto. Los cambios en uno, implican cambios en el otro, puesto que ambos se van transformado (Recuero, 1998, p. 113).

Establecer una relación con el paciente, es poder referirse desde la propia experiencia del terapeuta. Considerando su aspecto individual, estableciendo una relación que permita iniciar un procedimiento dialéctico, que favorezca desplegar su experiencia personal lo más completa posible, intentando abandonar suposiciones que puedan limitar esta experiencia. Para el logro de esta dinámica relacional Jung considera que, “De ahí que, si quiero tratar psíquicamente a un ser humano individual tenga que renunciar a mi *volens nolens* a mi superioridad, a mi autoridad y a mi influencia”. (Jung, 2006, p. 9).

Al desplegarse la experiencia del paciente, se produce una influencia en el terapeuta que genera una información, la cual sería la única posible y legítima para confrontar al paciente. Para Jung, este es un principio irrenunciable, el que debe estar presente en la actitud del terapeuta.

Como, según nuestras indicaciones introductorias, lo individual es único, imprevisible, el terapeuta tiene que

renunciar a todos sus presupuestos y a todas sus técnicas y limitarse a un procedimiento puramente dialéctico, es decir, a la actitud que evita todos los métodos. (Jung. 2006, p. 11).

Al participar de una relación dialéctica, el terapeuta está invitado a estar consciente de su condición de experto y de sus prejuicios, de tal modo que no limiten la experiencia. De esta forma, el analista quedaría expuesto a otro sistema psíquico, permaneciendo desde la pregunta o la respuesta, es decir, desde su individualidad.

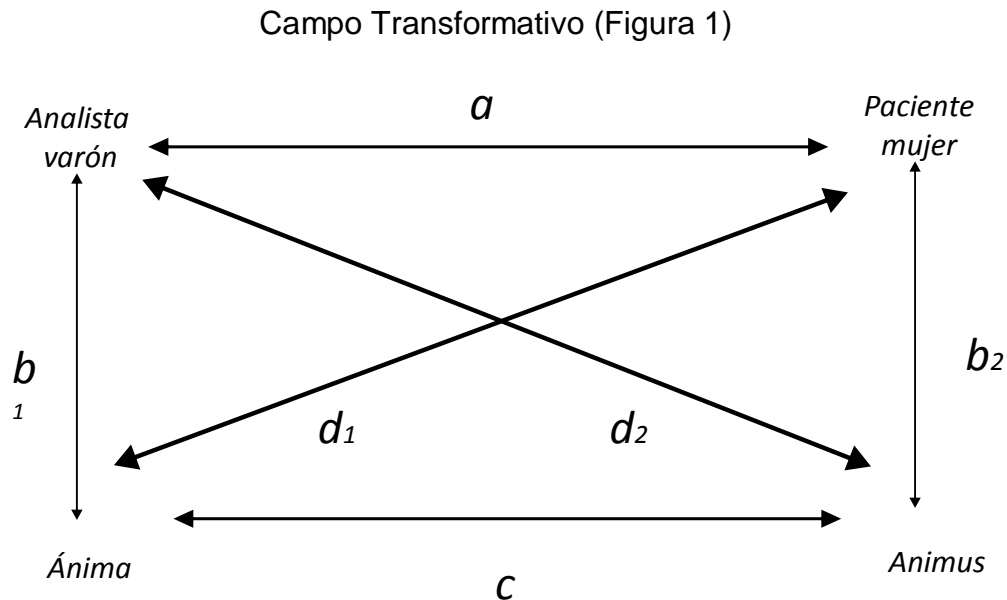
.... ya no como alguien superior, como un experto, como un juez o como un asesor, sino como una persona que se encuentra en el proceso dialéctico igual que el 'paciente', como se llama ahora. (Jung, 2006, p. 12).

Una de las formas de graficar la relación terapeuta basada en el método dialéctico, sería, a través, de la figura del **campo transformativo** que nos señala Jung, en el cual se logra visualizar, como la transferencia y la contrantransferencia actúan en el plano consciente e inconsciente de ambos sistemas psíquicos, de modo que las dualidades se transforman como consecuencia del proceso intersubjetivo. Relación terapéutica que permitirá generar un vínculo de mayor trascendencia o un tercero analítico.

Pues en este instante se cumple el significado de ese símbolo: los compañeros se han convertido en un símbolo, primero cada uno representa dos elementos, luego esos dos elementos se unen en cada uno,...y finalmente los dos se convierten junto con el tercero en una totalidad. (Jung, 2006, p. 236).

El esquema siguiente del campo transformativo, nos muestra lo que ocurre en una situación analítica de modo gráfico, denominado de este modo, debido a que

invariablemente analista y analizado se transforman conjuntamente. Hall lo describe de la siguiente manera:



El campo transformativo, si lo pensamos entre la relación de un terapeuta hombre y una paciente mujer se podría entender de la siguiente manera:

a = la relación personal consciente.

b_1 = la relación del analista con su inconsciente.

b_2 = la relación de la paciente con su inconsciente.

c = la relación inconsciente entre el ánima del analista y el ánimos de la paciente.

d_1 = el ánimos de la paciente en relación con el ego consciente del analista.

d_2 = el ánima del analista en relación con el ego consciente de la paciente.

(Hall, 1986, p.77)

En esta relación se conjugan ambas psiquis, en la que se experimenta la vivencia de la partición mystique, por lo que sin duda, movilizará los contenidos de la consciencia y el inconsciente, dando lugar a la experiencia de lo universal, sostén de

una vivencia que permitirá la transformación, como también experimentar el encuentro con el Self. Esta posibilidad será producto de un proceso o una meta de un esfuerzo.

Para Jung, el proceso de transformación dará lugar a la curación, lo que consiste en la evolución de la personalidad del paciente, es decir, cambiar los aspectos de la personalidad que están generando la enfermedad, por consecuencia, transformación del sistema total de la personalidad, por lo tanto, “En la medida que “curar” significa transformar a una persona enferma en una persona sana, curar significa transformar”. (Jung, C. 2006, p. 149).

Sin embargo, la curación mediante la transformación, puede ser un camino que no todos estén dispuestos a realizar. En relación a esto, Jung señala que existen pacientes con una fuerte personalidad, que le es difícil aceptar una transformación. Así también, en otras situaciones, el paciente decide abstenerse al proceso de transformación, particularmente cuando considera que se requiere de un sacrificio excesivo de la personalidad, del cual no está dispuesto a realizar en este período de su vida. Es importante destacar que independiente del nivel o grados del proceso de transformación, lo primordial es dejar las pautas y el camino para que el propio paciente comience y retome su proceso.

En todos estos casos el médico tiene que dejar abierto el camino individual de curación, y entonces la curación no transformará la personalidad, sino que se dará un proceso denominado individuación, es decir, el paciente se convierte en lo que propiamente es. (Jung, 2006, p.14).

Para el logro del principio de transformación, el terapeuta debe abandonar metas irracionales, que dificulten el surgimiento del Sí-mismo del paciente. Para el logro de esta meta terapéutica, Jung destaca la libertad que se debe entregar al paciente en el proceso de transformación, la que será necesaria para lograr el autoconocimiento y una propia manera de ser. Es decir, primero debe lograr visualizarse a sí mismo,

responsabilizándose de sus actos, de modo tal, que pueda avanzar en su proceso de individuación, ya que, “Sólo si una persona existe a su manera es responsable y capaz de actuar; de lo contrario, esa persona será un mero imitador sin personalidad (Jung, 2006, p. 30).

1.2.2. Metas de la psicoterapia analítica.

Para la psicoterapia analítica, uno de los aspectos importante a desarrollar es alcanzar consciencia de la existencia y complementariedad del inconsciente como impulsor y movilizador de la individualidad. Uno de los objetivos generales e importantes en la psicoterapia jungiana, es la búsqueda de contenidos inconscientes que permitan el despliegue de todos los recursos psíquicos que conlleve al despertar del proceso de individuación.

..., dentro del enfoque jungiano la persona sana es aquella que se va “individuando”. Los problemas psicológicos se producen por estancamientos, desvíos o distorsiones del proceso de individuación. Por eso, en términos generales, el objetivo más amplio de la terapia jungiana es ayudar a las personas a retomar este proceso. (Recuero, 1998, p. 87).

Sin embargo, en términos más específicos, Jung realiza una descripción de metas terapéuticas según la etapa del desarrollo del individuo. Durante la infancia, será ayudar a la emergencia de un ego autónomo; en la primera mitad de la vida, la meta será fortalecer el proceso de adaptación al mundo. Y por último describe, que en la segunda mitad de la vida, el objetivo terapéutico será tender a la “totalización” de la personalidad (Recuero, 1998, p.88). A esta etapa, la llama del atardecer, y es a la que Jung dedica principalmente su desarrollo teórico.

Pienso que los hechos fundamentales del alma cambian mucho en el curso de la vida, hasta el punto de que casi se podría hablar de una psicología de la mañana de la vida y de psicología de la tarde de la vida. Por lo general, la vida del joven se halla bajo el signo de una expansión general con aspiraciones a metas visibles, Por el contrario, la vida de la persona que envejece se halla bajo el signo de la contracción, de la afirmación de lo alcanzado y del desmantelamiento de la extensión” (Jung, 2006, p.44).

De este modo; la psicología jungiana busca ampliar la conciencia, generando que el paciente pueda traer, del mundo psíquico inconsciente, todo aquello que esté deteniendo su proceso de individuación. Lo importante es generar una comunicación entre el consciente-inconsciente, así como la organización armónica de la estructura psíquica del paciente.

Para el logro de este proceso de integración, es fundamental el **cambio de actitud**, el que implicaría ampliar la conciencia, considerando nuevas formas de autoconocimiento, esto consistiría en emplear nuevos métodos para reconocer las propias vivencias, tales como, estilos de pensar la experiencia pasada y presente, como también las posibilidades del futuro. De algún modo requiere considerar los hechos desde un nuevo paradigma. Los resultados del cambio de actitud, permitirán la integración del inconsciente, como el ensanchamiento del sentido de las vivencias hechas conscientes.

En la práctica, podemos ver que el cambio de actitud consistiría en visualizar el conflicto psíquico de un modo más amplio, no enfocándose solamente en las causas que gatillaron una sintomatología. Desde esta perspectiva, es fundamental que el paciente incorpore una nueva forma de analizar su vida, ya que como nos señala Jung,

la cura no se logra solamente conociendo la etiología de las causas, sino más bien, en la actitud consciente que debe adoptar el paciente, es entonces que:

La tarea de la psicoterapia consiste en corregir la actitud consciente y no en perseguir recuerdos infantiles. Naturalmente no se puede hacer una cosa sin prestar atención a la otra, pero el acento principal debería recaer sobre la actitud del paciente. (Jung, 2006, p. 35).

Corregir la actitud consciente, es adoptar una actitud universal y no sólo personal, siendo esto fundamental ya que deberá considerar las nuevas aristas de la realidad psíquica que han surgido. Esto implica abrirse a la posibilidad de conocer nuevas formas de auto comprensión, de reconocer lo que va más allá de la individualidad, es decir, tener la visión de lo colectivo y de la humanidad.

Pues cuando a una persona le sucede algo y supone que sólo eso le pasa a ella, mientras que en realidad es una experiencia universal, esa persona se equivoca, adopta una actitud demasiado personal que la excluye de la comunidad humana. (Jung, 2006, p. 50).

Desde este punto de vista, el cambio de actitud implica el reconocimiento de una base psíquica colectiva, lo que se lograría, a través, de la propia mirada, hacia la historia personal de nuestra existencia y simultáneamente nos conectaría con los arquetipos de lo colectivo.

Habría que fomentar más intensamente todavía la retrospección y la introspección porque de este modo el paciente no sólo descubrirá la verdadera razón de sus deseos infantiles, sino que además se adentrará en la esfera de la psique colectiva, donde encontrará el tesoro de las ideas colectivas y de la creatividad. Descubrirá así

su identidad con toda la Humanidad, tal como siempre fue, es y siempre será. (Jung, 2006. p. 39).

Jung, en coherencia con el proceso de individuación, nos indica la importancia de no tener metas fijas y específicas, sino más bien, dejar que estas emerjan durante el proceso terapéutico. Objetivos terapéuticos que serán distintos y únicos para cada paciente, los que dependerán de su individualidad, de su experiencia y contexto.

En la medida de lo posible dejo que, la experiencia pura decida sobre las metas terapéuticas. Esto tal vez resulte chocante, pues se suele presuponer que el terapeuta tiene una meta. En psicoterapia me parece recomendable que el médico no tenga una meta demasiado segura. El terapeuta no sabe más que la naturaleza y la voluntad de vivir del enfermo. (Jung, 2006, p.45).

Lo importante es el sentido que adquiera el proceso para la vida del paciente, al fin y al cabo, dependería de cómo veamos las situaciones, no de cómo son en sí mismas. (Jung, 2006). De esta manera, se respeta la individualidad, los estilos y forma de vida del paciente.

Como mencionábamos al inicio de este apartado, uno de los aspectos importantes de la psicología analítica es ampliar la conciencia de la existencia. Lo que se producirá a partir de los conflictos en la vida, gatillando una tensión interna entre el Ego y el inconsciente, lo que permitiría movilizar los contenidos psíquicos, de tal modo que se produciría la manifestación del Sí-mismo, a través, de la tensión de los opuestos, lo cual favorecería la autorregulación de la psique. “Cierta grado de conflicto es incluso deseable, ya que sin un poco de tensión entre los opuestos, se inhibe el proceso de desarrollo”. (Sharp. 1997, p.49).

Esta premisa nos conduce a considerar la integración de las polaridades de la vida, incluyendo el sufrimiento como algo legítimo. Al considerar la existencia de manera parcial, se detendría el proceso de individuación, lo preciso es visualizar la totalidad de la existencia. Según Jung, la vida exigiría un equilibrio de sufrimiento y alegría. Por esta razón, una de las metas de la psicoterapia analítica, es preparar al paciente para enfrentar la vida y sus dificultades, “Por eso, la meta más distinguida de la psicoterapia no es trasladar al paciente a un estado imposible de felicidad, sino posibilitarle la solidez y la paciencia filosófica para soportar el dolor”. (2006, p.84).

La vida no está exenta de dificultades, por el contrario son necesarias, ya que en ellas se produce un salto que nos lleva al cambio de conciencia de nuestra vida, y en consecuencia hacia la individuación, lo que daría cuenta de la función del sufrimiento y su legitimidad en la experiencia de vida, en tanto abriría la posibilidad de encontrar nuevos sentidos de vida o sentidos más profundos. En otras palabras, esto significaría también, aprender a vivir con todas las dificultades que son parte de la vida y de la mano con ellas; como en la búsqueda de un significado profundo de la existencia.

Más que una preocupación por la eliminación de los síntomas, la adaptación social o la distinción entre normalidad y patología, el análisis jungiano está interesado en la búsqueda de un significado profundo para la vida.
(Recuero, 1998, p.90)

1.3. La Persona del Terapeuta.

Como señalábamos en el capítulo anterior, la psicoterapia analítica se fundamenta en el método dialéctico, en la cual los participantes están involucrados en una relación que los expone y transforma. Esta manera de entender la psicoterapia, nos motiva a revisar el rol y las características necesarias que la persona del terapeuta debería considerar para ser parte del campo transformativo.

El campo definido por la T/CT bien se puede llamar transformativo, porque invariablemente el analista se transformará junto con él, analizando. De hecho, una de las poderosas motivaciones inconscientes para ser analista jungiano es que uno sabe en forma intuitiva que su propia psique requiere una inmensa cantidad de trabajo, quizás más que el que podría emprenderse incluso en un largo análisis jungiano. El campo transformativo de la T/CT sumerge al analista en una corriente continuamente enriquecida de experiencias personales con los analizando, activando materiales en el analista que exigen una constante y disciplinada atención psicológica. (Hall, 1995, p.79.) .

Es así que se hace fundamental hacer una revisión teórica acerca de la persona del terapeuta, ya que es uno de los integrantes fundamentales del proceso, al ser un instrumento para el logro de los objetivos. Frente a esto, Jung nos señala que la personalidad del médico es uno de los factores de la curación. Por esta razón, la psicología analítica ha propuesto un método que tiene a la base los principios del terapeuta, de lo que dependerá la curación del paciente.

Prefiero subrayar que el desarrollo reciente de la psicología analítica conduce a la gran cuestión de los factores irracionales de la personalidad humana y sitúa en primer plano la personalidad del médico como factor curativo o como su contrario, lo cual vuelve necesaria la transformación del médico, la autoeducación del educador. (Jung, 2006, p.76)

1.3.1. Personalidad del terapeuta como instrumento de la curación.

En relación al tratamiento, como nos señala el autor, la personalidad del terapeuta influenciaría en el logro de la curación, como consecuencia de la influencia transformadora del proceso psicoterapéutico.

Por eso, la personalidad del médico (y del paciente) es infinitamente mas importante para el resultado de un tratamiento psíquico que lo que el médico diga y opine, aunque esto último puede ser un factor de trastorno o de curación que no se debe infravalorar. (Jung, 2006, p.74).

Por lo tanto, la personalidad del terapeuta es determinante para que el método dialéctico se produzca y logre su objetivo.

Una terapia que deje de lado las condiciones de la personalidad del médico es pensable si acaso en el ámbito de las técnicas racionales, pero no en el ámbito de un procedimiento dialéctico, pues ahí el médico tiene que salir del anonimato y rendir cuentas de sí mismo, que es exactamente lo que exige de su paciente. (Jung, 2006, p. 22)

En relación a esto, Jung nos señala que el procedimiento dialéctico, es una actitud que debe incorporar el terapeuta, cuya regla principal es la de considerar la dignidad del paciente y su derecho a la vida de igual modo como la del médico. Esto implica, en alguna medida, abandonar la teoría y actuar desde su individualidad confiando en que su personalidad sea lo suficientemente sólida para guiar al paciente.

Lo mejor que el médico puede hacer en estos casos es abandonar todo su instrumental de métodos y teorías y confiar en que su personalidad sea lo suficientemente

sólida para servir al paciente de orientación. (Jung, 2006, p. 14).

Uno de los métodos que nos invita a concebir la psicología Jungiana es no considerar la existencia de un solo método o doctrina. Sino más bien, comprender que el método fundamental a utilizar en la psicoterapia analítica, es el Sí mismo.

Cada psicoterapeuta no tiene simplemente su método: él mismo es su método “Ars totum requirit hominem” [“Este arte requiere al hombre completo”], dice un viejo maestro. El gran favor curativo de la psicoterapia es la personalidad del médico, que no esta dada a priori, sino que representa una gran prestación, no un esquema doctrinario. (Jung, 2006. p. 90)

El desafío que conlleva al analista, es exponer su mundo interno constantemente, dejándolo en una situación de vulnerabilidad. Constante que demanda al analista sostener su proceso terapéutico, si es que este desea alcanzar también su propio proceso de individuación. Igualmente, el terapeuta deberá ser consciente de que su personalidad puesta en escena será de mayor influjo si es que ha resuelto o trabajado su propia neurosis.

Aparte que un terapeuta con neurosis está desacreditado, es un hecho -según Jung- que no es posible llevar a un paciente más allá del nivel de desarrollo que el propio terapeuta ha alcanzado,... (Recuero, 1998, p.98).

Es importante que el terapeuta pueda trabajar sus propios conflictos o neurosis, así también, que alcance a estar en consciencia de sus heridas y como éstas podrían reconstelarse. Por otra parte, es primordial que pueda estar en alerta del rol que podría estar jugando su Ego en esta dinámica, de modo tal, que no consiga ser un

obstaculizador del proceso analítico. Aquí se nos devela la destacada frase de Jung, (2006) que nos señala, el terapeuta no puede llevar a un paciente más allá de lo que él mismo es, refiriéndose a la congruencia interna necesaria que debe tener el terapeuta para enfrentarse al paciente.

Se podría decir sin exagerar demasiado que la mitad de un tratamiento profundo consiste en el autoexamen del médico, pues el médico sólo puede poner en orden en el paciente lo que ha corregido en sí mismo. (Jung, 2006, p. 118)

De este modo podemos sintetizar, en la idea de que el proceso terapéutico del paciente alcanzará su máximo desarrollo posible, en la medida que la persona del terapeuta esté en un constante análisis y autoconocimiento, así como de la revisión de sus criterios y prejuicios personales.

Aunque yo fui el primero que exigió que los analistas sean analizados, debemos básicamente a Freud el inestimable conocimiento de que también los analistas tienen complejos y, por tanto, una o varias manchas ciegas que actúan como otros tantos prejuicios. (Jung, 2006, Pg. 12).

Otros de los requerimientos que demanda la psicoterapia analítica, es la figura del analista en su totalidad, lo que tendrá por consecuencia la exposición inevitablemente del Sí mismo. Tendencia que lo invita a realizar una revisión de sus modos de vincularse con el paciente, de lo contrario, podría llevarlo a incurrir en riesgos y generar dinámicas insanas, afectando el mundo interno de modo negativo, generándose una contaminación psíquica, la que se podría ver reflejada en el peligro de quedarse enredado en la neurosis del paciente.

...el riesgo de contagio psíquico que implica el trabajo terapéutico con pacientes disociados, neuróticos o psicóticos en diversos grados, (vol.16, nº23, 365 y 545), se comprenderá la muy temprana proposición de Jung acerca de la necesidad de un análisis didáctico. (Recuero, 1998, p. 99).

1.3.2. La función del terapeuta.

Acompañar al paciente en su proceso de individuación, implica adoptar una actitud que permita desarrollar una serie de condiciones necesarias y suficientes para alcanzar los objetivos terapéuticos de corte analítico. Dado que pueda acompañar al otro en su proceso de vida, respetando la particularidad del cliente y la singularidad del proceso. Para el logro de esta tarea, una de las funciones importantes que debe llevar adelante el terapeuta, es generar una relación de confianza que permita aparecer en autenticidad al otro, es decir, que pueda emerger la vida psíquica del analizado.

...a la relación de confianza de la que depende en última instancia el éxito de la terapia. Pues el paciente puede llegar a conquistar su propia seguridad interior sólo a partir de la seguridad en su relación con la persona del médico. (Jung, 2006, pp.117-118).

En la relación analista y analizado, surge una dinámica transformadora, una vez que hayan podido encontrarse y confiar. En este proceso se va generando la posibilidad que el inconsciente se exprese, facilitando al Ego la seguridad necesaria para que vayan emergiendo esos aspectos más sombríos de la persona. En esta dinámica, también es posible que se produzca la integración de los símbolos, que requieren ser considerados por la consciencia, de modo de alcanzar una organización de su personalidad.

Entre su papel de intermediario y mediador entre el inconsciente y la consciencia del cliente, el terapeuta le ayudará a encontrar símbolos que transformen e integren su personalidad de una manera saludable. (Recuero, 1998, p.106)

Otra de las funciones que se enfatizan en el proceso terapéutico, es la alerta que debe mantener a los diversos síntomas y situaciones que irán apareciendo y aquejando al paciente, luego que se despeja esa primera etapa comenzarían aparecer elementos que favorecerán la resignificación de la experiencia, para luego integrar a la personalidad. El camino que debe intencionar el terapeuta para su paciente, es lograr que pueda ir reconectando los aspectos más profundos del Sí mismo, despojándose de las tensiones desalienantes que han estado frenando el desarrollo del proceso de individuación.

Como señala Galán (1995, p.48) desde el punto de vista tópico, y dicho en forma muy esquemática, se comienza en el síntoma, se pasa luego al complejo, para finalizar en el arquetipo”. (Recuero, 1998, p.106)

1.3.3. Características básicas y necesarias en el terapeuta.

Luego de haber revisado la importancia de la persona del terapeuta como instrumento de la transformación y/o curación del paciente, intentaremos describir algunos rasgos necesarios en el analista, según la psicología jungiana. Para este desarrollo utilizaré las cuatro categorías que Recuero, M. señala en su tesis doctoral. De estas, las tres primeras son actitudinales y la cuarta al conocimiento necesario que requiere el analista. Se agregará una última que tiene que ver con la actitud que debe adoptar el terapeuta para realizar un análisis jungiano.

1.3.3.1. Congruencia ético-psicológica.

Como ya hemos señalado, el terapeuta está involucrado en una relación en la cual es considerado como un instrumento de cambio, por esta razón el desarrollo psíquico del terapeuta es clave para avanzar en un proceso que busque profundizar en el mundo inconsciente del paciente. Para el logro de esta tarea, el terapeuta es el primer invitado a realizar las transformaciones que demande a su paciente.

La relación terapéutica involucra a las dos partes en un proceso de transformación en que el grado de desarrollo de la personalidad del terapeuta es clave. Por eso la necesidad de un análisis didáctico y por eso también, y con mayor razón, la necesidad permanente de que el terapeuta sea una personalidad integrada y que tenga conciencia del papel que desempeña en él su propio inconsciente. (Recuero, 1998, p. 100.)

El terapeuta intencionará en el paciente, por ejemplo; adaptarse socialmente, superar su infantilismo, etc. Para que pueda buscarla o pedírsela al paciente tendrá que haber sido superada por él, de lo contrario, el resultado del tratamiento será una desventura. Así queda claro en la siguiente cita:

Un tercero cree en el estado consciente pleno, por lo que tiene que haber alcanzado la consciencia de sí mismo, o al menos tiene que esforzarse continuamente por cumplir su propia exigencia terapéutica si quiere asegurarse de que ejercerá la influencia correcta sobre sus pacientes (Jung, 2006, p.75).

A lo anterior, debemos sumar que para lograr esta congruencia, que es moral y ética, el terapeuta tendrá que alcanzar un desarrollo personal que lo guíe a la autenticidad en sí mismo.

Todas estas ideas terapéuticas directrices representan considerables exigencias éticas que culminan en una verdad: Sé la persona que realmente eres. (Jung, 2006, p.75.)

Alcanzar la transformación en el proceso terapéutico es una difícil labor, ya que exige de parte del terapeuta, que se aplique las mismas exigencias que aplica a su paciente, con el rigor, coherencia y tenacidad que emplea con el paciente. Así como Jung nos señala en la siguiente cita, en la que interpela al psicólogo jungiano:

El médico tiene que superar estas resistencias en sí mismo, pues ¿Cómo puede educar una persona si no está educado?, ¿cómo puede esclarecer si es oscura para sí misma?, ¿cómo puede purificar si todavía es impura? (Jung, 2006, p.76)

Es comprensible que la labor sea difícil, pero así como el paciente tiene que realizar grandes esfuerzos por sumergirse en su mundo interno, en sus conflictos, etc. Es el mismo esfuerzo que debe realizar el terapeuta para enfrentar y conocer su verdad.

1.3.3.2. Cosmovisión sólida y flexible.

Desde la perspectiva jungiana, toma real importancia la cosmovisión del terapeuta, por lo tanto, hablar de la cosmovisión, es una tarea que la psicoterapia debe plantearse, ya que todo terapeuta tendrá que enfrentarse con la necesidad de forjar su cosmovisión que le permita confrontar en algunos momentos en la relación terapéutica.

Deberá responder de algún modo al paciente acerca de los patrones con los cuales esta midiendo y los criterios éticos que están guiando sus decisiones.

Así pues, el arte de la psicoterapia exige que el terapeuta posea una convicción precisable, creíble, y defendible que haya demostrado su utilidad al suprimir o impedir el surgimiento de disociaciones neuróticas en el propio terapeuta. (Jung, 2006, p. 81).

La cosmovisión es vista como guía para la vida del terapeuta, la que constituiría el espíritu de su terapia, su importancia amerita que ésta deba ser flexible ante los avatares de la psicoterapia. Ya que ésta generaría fácilmente cierta seguridad de sí mismo, lo que la convierte en un riesgo al caer en la rigidez.

Una convicción firme se demuestra en su blandura y flexibilidad, y como toda verdad elevada prospera muy bien sobre sus errores admitidos. (Jung, 1998, p. 82).

1.3.3.3. Respeto y aceptación incondicional del paciente.

Desde el punto de vista jungiano, el paciente juega un rol activo en su propia curación, desde ahí, la importancia de la actitud de respeto y aceptación que debe tener el terapeuta al proceso y vivencias del paciente, las que serán únicas.

...se trata de una actitud humana profundamente respetuosa en relación con el hecho, en relación con el hombre que padece ese hecho y en relación al enigma que la vida de ese hombre implica. (Jung, [1932], vol.11, nº519 Citado en Recuero, 1998, p. 103).

La aceptación y el respeto por la particularidad del paciente implican aceptarlo de modo integral, sus aspectos sombríos y luminosos, como así también, sus opciones de vida. Intentando siempre librarse de los prejuicios que podrían afectar el proceso.

...: el procedimiento dialéctico no es un mero desarrollo de teorías y prácticas anteriores, sino una renuncia total de ésta en beneficio de una actitud carente lo más posible de prejuicios. Con otras palabras: el terapeuta ya no es el sujeto agente, sino una más de las personas que participan en un proceso individual de desarrollo. (Jung, 2006, p.12).

La aceptación del paciente con todo lo que trae, ocurrirá en la medida que el terapeuta haya avanzado en su propio proceso de aceptación de sí mismo. Condición fundamental para alcanzar un encuentro empático en la relación terapéutica.

Pero dentro de la concepción dialéctica de la psicoterapia, la aceptación incondicional del paciente no puede sino estar precedida por la autoaceptación del terapeuta. (Recuero, 1998, p. 104).

Para favorecer el proceso de aceptación del otro, en el marco de la psicoterapia, es importante, según Jung, abandonar la actitud de superioridad. Esta condición de supremacía que podría emerger en la personalidad del terapeuta condicionada por su ego, es la que debe intentar revisar constantemente para que no dificulte la expresión del Sí Mismo. A este punto Jung hace gran insistencia y reafirma la importancia de abandonar la actitud de superioridad, utilizando la frase de *volens nolens*, (Jung, 2006) traducido desde el latín como “queriéndolo o no queriéndolo”, que nos indica que mas allá de nuestra voluntad se debe abandonar dicha actitud. Esto implicaría también, abandonar dentro de lo posible, los prejuicios que se traen, en tanto

estos sesgarían la participación del terapeuta y limitarían la expresión auténtica del paciente.

El analista, hasta donde sea posible, debe ser desprejuiciado y objetivo, permitiendo así al analizando verbalizar ideas acerca de sí mismo que de otro modo podría avergonzarle confesar. (Hall, 1995, p. 70).

De este modo podríamos indicar que la relación terapéutica debe ser lo más simétrica posible, esta premisa nos conduce a comprender que la psicoterapia jungiana escapa de ser un tratamiento únicamente de la enfermedad, sino más bien, es un problema moral, en el cual el terapeuta es el primer responsable, ya que es él, el que debe ponerse en el lugar apropiado para facilitar una relación de igualdad, que posibilite el surgimiento de una relación dialéctica.

1.3.3.4. Amplitud cultural

Apunta al conocimiento necesario que debe adquirir y manejar el analista jungiano. Por un lado es importante que pueda manejar conocimiento de la actualidad, como de los aspectos sociales y culturales en el que están insertos, ya que ambos estarán influenciados por estos. De este modo, en coherencia con el abordaje del inconsciente que hace la psicología analítica, es que se hace necesario, lograr una amplitud cultural.

...en estas investigaciones hay que dominar un material histórico enorme y recopilar y elaborar un material empírico de observación igual de grande (Jung, 2006, p. 124).

El abordaje particular del inconsciente que hace la psicología jungiana, requiere comprender desde una perspectiva histórica la psique, ya que sus características arcaicas se encuentran transversalmente en el inconsciente individual como en el colectivo. El abordaje del inconsciente, entonces, implica comprender su forma de expresión, sus símbolos y arquetipos de modo de hacer un análisis que favorezca el proceso de individuación, de esta forma es importante manejar una amplia gama de información ya que el inconsciente utilizará los recursos más primitivos para su expresión:

... a través de los mitos, las leyendas, disciplinas “esotéricas” como la alquimia o la astrología, las religiones, especialmente en los símbolos, etc. Con lo cual se hace indispensable una formación mínima en antropología cultural, (o psicología primitiva, como suele decir Jung), historia comparada de las religiones, historia en general, filosofía y cultura antiguas, etc. La valoración de los tiempos actuales, por su parte, se ve facilitada por el conocimiento filosófico, teológico y científico general. La necesidad de la formación teórica específica en Psicología y Psicoterapia Jungiana es, a todas luces, evidente. (Recuero, 1998, p.105)

1.3.3.5. Actitud simbólica

Durante todo este trabajo hemos manifestado la importancia que el rol del terapeuta tiene en la tarea de establecer con el paciente una relación intersubjetiva basada en el modelo dialéctico. Ahora bien, este estilo que Jung nos propone se enriquece con la actitud necesaria que se requiere para abordar a una psicología de corriente analítica. Nos referimos a la actitud simbólica, entendida como la disposición psíquica del terapeuta para acceder al significado del símbolo.

Podemos llamar abreviadamente a la disposición que concibe simbólicamente el fenómeno dado disposición simbólica. Sólo en parte está justificada por el comportarse de las cosas, ya que en parte es también consecuencia de una determinada concepción del mundo que inserta un sentido en el acaecer -en lo grande y en lo pequeño- y concede a este sentido más valor que el puro orden de los hechos. (Jung, 2000, p.284)

Para poder acceder al mundo de lo simbólico, es necesario comprender la existencia de una variedad de símbolos y significados, tanto a nivel social como personal. Como resultado encontramos que un símbolo podrá tener innumerables significaciones las que dependerán, de quien se las atribuya, o también podrá ocurrir que no se le asigne ningún valor, permaneciendo solo en la expresión de un signo o describirlo como la muerte del símbolo que no alcanzó a ser capturado por la consciencia. Darle vida al símbolo dependerá del terapeuta, siempre y cuando este adopte, consciente o inconscientemente, una postura, un gesto, una actitud simbólica.

Los símbolos que no obran por sí del modo descrito son símbolos muertos, es decir, superados por una mejor formulación o bien productos cuya naturaleza simbólica depende exclusivamente de la disposición de la conciencia que considera. (Jung, 2000, p.284)

Entonces, de que algo sea símbolo o no, dependerá de la disposición de la conciencia de quien considera, es decir de la actitud intelectual del terapeuta en la cual reflexione un hecho dado no sólo como tal, sino como expresión de algo desconocido .(Jung, 2000).

La función simbolizadora del inconsciente, se desplegará, siempre y cuando exista una actitud simbólica que la conciba, de modo que se origine la construcción

consciente del concepto o de los símbolos. De este modo, una disposición con cierta dirección, es necesaria para poder entender los contenidos del inconsciente que se manifiestan de modo compensatorio o complementario, los que van a emerger, principalmente, a través de las fantasías y los sueños. Del terapeuta dependerá descubrir el significado de las imágenes, símbolos o conceptos que surjan, sin embargo, es importante señalar que cada interpretación se hará necesaria o será adecuada dependiendo, el contexto y la vivencia del paciente, ya que en situaciones determinadas podría no ser necesario dicha interpretación.

Para desvelar su carácter simbólico se necesita una determinada actitud consciente, a saber, la disposición de entender el contenido onírico, inicialmente a modo de experimento, de una manera simbólica, y dejar a la experiencia de la vida si resulta adecuado, necesario o recomendable, respecto a la vida que se lleva, interpretar simbólicamente los contenidos de los sueños (Jung, 2001, p.19)

Lo expuesto anteriormente, nos revela la importancia de la actitud simbólica del terapeuta para afrontar al inconsciente. Tarea que deberá llevar a cabo para enriquecer la vivencia, a través de la interpretación de los simbolismos y significados que mostrará al paciente, de modo que puedan ser asimilados e integrados a la consciencia, con el fin, de que consigan transformarse en una verdadera vivencia, y no solamente queden en un mero acontecer sin tener impacto o aporte a la psique.

El terapeuta es responsable por discernir el significado prospectivo del fenómeno que está siendo usado como símbolo por el paciente. Sobre la base de una mayor conciencia, el puede, con una actitud simbólica, hacer posible una experiencia de transición, de menor a mayor conciencia, de las previas fuerzas inconscientes que

trabajan, que se hallan distorsionando los acontecimientos actuales y la conducta (Hubback, 1974, p.5)

1.4. Individuación

La individuación es uno de los procesos más destacados en la psicología analítica jungiana. Este es un proceso que es inherente al desarrollo de la personalidad individual, el que posee como finalidad la imagen arquetípica de la totalidad. Es decir, “Estado en que la consciencia y el inconsciente operan juntos en armonía” (Sharp, 1997, p.2002) El proceso de individuación, consistiría en el desarrollo natural, hacia la autorrealización o autoactualización, camino que nos conduciría para llegar a ser uno mismo. (Jung, 2007). Así mismo, el proceso de individuación, podría ser visto como el crecimiento o desarrollo del Sí mismo, que nos conduciría hacia la totalidad, en el sentido, “...de un proceso que genera un “individuo” psicológico, es decir, una unidad, una totalidad independiente, indivisible.” (Jung, 2002, p. 257).

En términos generales, el proceso de individuación, sería una dirección a seguir y su meta un ideal inalcanzable por completo, pero nos indicaría el camino a recorrer durante la vida.

La individuación es como dar vueltas continuamente en espiral alrededor de nuestro verdadero centro, sin poder llegar jamás a él directamente, pero siempre consciente de si nos estamos acercando o alejando de él. El proceso de individuación es como un sentido interno de dirección que puede ser ignorado o pasado a llevar, pero no abandonado. (Hall, 1995, p.52).

De este modo, el camino hacia la individuación sería un proceso lento de autorregulación, que se produciría en la dinámica entre el consciente y el inconsciente; con el fin de regular al ego. Durante este periodo se producen transformaciones sutiles

y muchas veces imperceptible, y en alguna medida esta transformación conduce al surgimiento de una persona más madura y con una amplitud de consciencia. Este proceso como mencionábamos, es un proceso natural y espontáneo, que no depende solamente de la consciencia de aquello, ya que la tendencia es de origen inconsciente.

Puesto que el desarrollo psíquico no puede llevarse a cabo por un esfuerzo consciente de fuerza de voluntad, sino que se produce involuntariamente y en forma natural. (Von Franz, 1995, p.161).

El desarrollo del proceso de individuación no tiene término, ya que es una meta ideal, en tanto persigue el ideal de la totalidad. Puede realizarse a lo largo de toda la vida, el que dependerá, del modo en que se vivencie este camino, más que de lo que pueda obtener como meta final, dependerá de cómo y cuanto incorpore en la consciencia los mensajes del inconsciente, dicho de otro modo, la disposición que pudiera tener el Ego para considerar los contenidos del Sí mismo.

Hasta parece que el ego no ha sido producido por la naturaleza para seguir ilimitadamente sus propios impulsos arbitrarios sino para ayudar a que se realice la totalidad: toda la psique. Es el ego que proporciona luz a todo el sistema, permitiéndole convertirse en consciente y, por tanto, realizarse. (Von Franz, 1995, p. 162).

Entonces, la participación del Ego es fundamental en el proceso de individuación, ya que de él dependerá que trascienda a otra actitud, en tanto el Ego abandone toda intención egoísta y se incline al logro de una existencia más profunda.

El Ego vivenciará el proceso de individuación como un andar por una pista (Hall, 1995) que va bordeando el desarrollo, podrá considerar o no las señales que el Self le envíe, lo que dependerá de cómo se vivencia el proceso. El que no será continuo, ni tendrá una dirección clara, sino mas bien, será un avanzar en espiral, ya

que la potencialidad de la psique se desarrollará durante el curso de la historia de la vida y su expresión nunca será total, por lo tanto, la individuación jamás será completa.

La individuación es como dar vueltas continuamente en espiral alrededor de nuestro verdadero centro, sin poder llegar jamás a él directamente, pero siempre conscientes de si nos estamos acercando o alejando de él. El proceso de individuación es como un sentido interno de dirección que puede ser ignorado o pasado a llevar, pero no abandonado. (Hall, 1995, p.52)

El proceso de individuación está estrechamente ligado a lo que se define como la función trascendente, la que se puede entender cómo una “función psíquica que surge de la tensión entre la conciencia y el inconsciente, y que mantiene su unión”. (Sharp, 1997, p. 85), a partir de esta función se dará lugar a un nuevo orden psíquico, generando una transformación del individuo. En este proceso se requiere de la participación del Ego de modo que pueda mantenerse en contraposición al inconsciente.

Las fuerzas inconscientes que actúan en la psique normalmente se presentan como antagónicas entre el ego y el inconsciente, confrontación que va a generar una tensión cargada de energía, creando una tercera esencia viva que mantendría su unión, la **función trascendente**, que “...es esencialmente un aspecto de la autorregulación de la psique. Típicamente se manifiesta en forma simbólica y se vivencia como una nueva actitud hacia uno mismo y la vida” (Sharp, 1997, p. 87). Ésta es considerada como una nueva función unificadora de la tensión, provocada por los opuestos, que permitiría sobrellevar la vivencia.

La función trascendente se producirá a través de símbolos, los que tendrán la capacidad de transformar y redirigir la energía instintiva, dando lugar a una nueva actitud, “trascendida” a la anterior, lo que se producirá, a través, de la resolución de los

conflictos vitales. Es decir, **el símbolo** va a transformar la personalidad, ayudando también a descubrir sentido a la vida, debido a la capacidad que tiene éste de mostrar a la conciencia otras subjetividades. Para lograr este proceso es necesario tomar conciencia del símbolo, es decir la función trascendente del símbolo. (Banderas, 2004)

1.4.1. Algunas metas del proceso de individuación.

El proceso de individuación, se considera como una meta en sí misma, sin embargo, en términos más específicos, podríamos señalar que uno de los objetivos del proceso de individuación es la tendencia al desarrollo de la individualidad, el que se alcanzaría, a través, de un proceso de diferenciación que se produciría a través de una regulación natural, y su centro organizador sería el Sí mismo, (Von Franz, 1995).

Su meta es la realización plena de la personalidad total o, dicho de otro modo, la autorrealización del individuo. Implica el encuentro con el sí-mismo y, por lo tanto, el logro de una identidad única al tiempo que compartida en todo lo demás auténticamente humano que hay en cada uno de los individuos de la especie. (Recuero, 1998, p. 61)

Así también, como nos señala Von Franz (1995), que existiría una totalidad latente que lentamente va emergiendo hacia la existencia, constituyéndose al alcanzar la plenitud de su totalidad. De este modo, la realización de la unicidad del hombre individual, sería una de las metas del proceso de individuación. Sin embargo, el logro de esta meta dependerá, en tanto el hombre o la actitud consciente se vinculen o se haga cargo del proceso de individuación, ya que por su naturaleza de homo sapiens, es capaz de participar conscientemente de su desarrollo. La voluntad que pueda desarrollar para apoyar el proceso de individuación, también será vista como parte del

aprendizaje en el camino de la individuación. Esta debe tender o estar alerta a las señales o impulsos que el núcleo psíquico envíe.

...debemos entregarnos a ese impulso casi imperceptible, aunque poderosamente dominador; un impulso que procede de la incitación hacia la realización única y creativa del "sí mismo"...Las insinuaciones orientadoras o impulsos proceden, no del ego, sino de la totalidad de la psique: el "sí mismo. (Von Franz, 1995, p. 164).

Jung, nos indica que una de las metas del proceso de individuación es conocer para liberarse de las mascararas, esas que se utilizan para movilizarse en el ámbito social, roles que se adoptan en demanda de una imagen exigida por la colectividad y que no son impulsadas por la autenticidad psíquica. El papel social que jugaría un ideal del ego, hablaría de mascararas que constituyen a la persona, convirtiéndose en verdaderas vallas de protección.

La individuación no tiene otra finalidad que liberar al sí mismo de las falsas envolturas de la persona, de un lado, y del poder sugestivo de las imágenes inconscientes, de otro. (Jung, 2007, p.196)

1.4.2. Individuación / individualismo.

Jung nos aclara que el proceso de individuación no es lo mismo que individualismo, y que en diversas ocasiones estos han sido mal entendidos, señala que este último se produce cuando el Sí mismo se abandona por un interés colectivo o por un ideal social, similar a un estado de egoísmo del ego, ya que su tendencia principal sería satisfacer sus necesidades particulares. Por el contrario, individuación sería realizarse a sí mismo y no renunciar a él.

El individualismo estriba en destacar y acentuar de forma deliberada la supuesta singularidad frente a las opiniones e imposiciones del colectivo. En cambio, la individuación equivale propiamente a un mejor y más acabado cumplimiento de las determinaciones colectivas del hombre, pues tener suficientemente en cuenta la singularidad del individuo permite un mejor rendimiento social que descuidándola o reprimiéndola. (Jung, 2007, p.196)

Desde esta mirada, la constitución de la individualidad obedece a la diferenciación con lo colectivo, pero, al mismo tiempo depende y se constituye desde lo colectivo, entendiendo que el ser humano está compuesto únicamente por factores universales, convirtiéndolo en un ser totalmente colectivo (Jung, 2007). La singularidad dependerá de la construcción o la mixtura que el sujeto realice de los elementos externos que haya incorporado.

La individuación es una unificación consigo mismo y al mismo tiempo con la Humanidad, que al fin y al cabo también es uno. Una vez asegurada la consistencia del individuo,..., ya no dará lugar a una masa anónima, sino a una comunidad consciente. El presupuesto imprescindible de esto es la elección consciente y libre y la decisión individual. Sin esta libertad y autonomía del individuo no hay comunidad verdadera, y, como tenemos que decir, sin esa comunidad el individuo fundado en sí mismo y autónomo no puede prosperar a la larga. ...la personalidad autónoma es el mejor servidor del bien común. (Jung, 2006, pp.109-110)

1.4.3. Sí Mismo

Es importante conocer y dar cuenta de la función que cumple el Sí mismo como arquetipo central del inconsciente y fuente de la espiritualidad. El Desarrollo de este apartado tiene como fin contar con la información necesaria que se requiere para el desarrollo de nuestro análisis que está vinculado a la mirada sagrada del curador machi.

El Sí Mismo o Self, Se constituiría como arquetipo de la totalidad, vendría a ser el núcleo del inconsciente y a su vez contenedor de toda la psique, por lo tanto, no sólo constituye un orden inconsciente sino también consciente. Que por lo demás, se constituiría en una magnitud de orden superior al Yo.

El sí mismo no sólo es el centro, sino también
toda la circunferencia que abarca toda la consciencia como
lo inconsciente; es el centro de esta totalidad, así como el
ego es el centro de la consciencia. (Sharp, 1997, p.180)

De igual modo, el Sí mismo se constituiría en la expresión más antiguo de la existencia, como fuente de expresión del inconsciente en el plano de la realidad, el que se diferenciara del ego, pero también serán complementario, ya que el “Sí Mismo es un centro de conciencia más antiguo y sabio que el ego, pero de algún modo dependiente del ego para su actividad en el mundo “real” (Hall, 1995, p. 44). El Sí mismo vendría a ser totalidad y a la vez centro de la persona, lugar donde se originan y se integran todas sus potencialidades. Por lo tanto, podríamos entenderlo como una dimensión potencial de totalidad y centro unificador de las polaridades existentes en la psique (Recuero, 1998). El Sí mismo juega un rol esencial en el proceso de individuación, activando la modificación de actitudes, ya que “...el centro de la personalidad se mueve del ego al Sí Mismo, estableciendo un nuevo centro de la psique en algún lugar entre ambos. (Hall, 1995, p.43).

Para entender la expresión del Sí mismo, Jung (2006), realiza una relación con los procesos alquímicos, señalando que esta analogía, facilitaría la comprensión

del proceso de individuación y sus símbolos, y desde este modo definiría, “Lo que llamamos sí mismo recibe en la alquimia el nombre de incorruptible, es decir, la sustancia que no se puede disolver, algo singular que no se puede reducir a otro y a la vez universal” (Jung, 2006, p. 104).

El Sí mismo, vendría a ser una expresión única y a la vez universal, característica que permitiría una conexión con el inconsciente colectivo, que también podría ser considerado como divino y supremo. Es decir, que:

...habría que destacar que se le interpreta también como el arquetipo de la divinidad o imago del interior porque conecta psicológicamente al ser humano con un fundamento numinoso y absoluto que responde a sus vivencias de total relatividad en el mundo. (Recuero, 1998, p. 43).

1.5. Inconsciente colectivo y Arquetipos

Los conceptos de inconsciente colectivo y arquetipo son centrales en la concepción analítica, su desarrollo teórico se remonta a las primeras publicaciones que Jung realiza en 1902, desde entonces, las definiciones de estos términos comienzan a cristalizarse convirtiéndose en un núcleo central en la visión jungiana. Conocimiento que deriva de la dificultad que encontró, para definir aspectos psicológicos que no podían ser explicados sólo desde la experiencia personal, sino que era necesario acudir a fuentes ancestrales, forjando, entonces, el concepto de inconsciente colectivo para diferenciarlo del inconsciente personal, puesto que su naturaleza sería más profunda, de tipo innato y de carácter universal.

...tal inconsciente no es de naturaleza individual sino general, es decir, a diferencia de la psique

personal, tiene contenidos y formas de comportamiento que son iguales...en todas partes y en todos los individuos...por eso constituye una base psíquica general de naturaleza suprapersonal que se da en cada individuo.(Jung, 2002, p.4).

Igualmente, entenderemos al inconsciente colectivo como la capa más profunda del psiquismo, que se diferenciará del inconsciente personal, desde el entendido que no procede de la experiencia individual, sino más bien, está constituida desde lo colectivo, por lo tanto, involucraría a toda una sociedad, a un pueblo o a la raza humana en general. Entonces entenderemos por inconsciente colectivo, a la “Capa estructural de la psique humana que contiene elementos heredados y que difiere del inconsciente personal”. (Sharp, 1997, p.104). En este lugar de la estructura psíquica se encuentran las imágenes primordiales o imágenes arquetípicas, las que serían pautas o motivos universales heredados por un pasado ancestral.

De este modo el inconsciente colectivo puede entenderse como la relación organizada de los arquetipos que le posibilita al individuo experimentar la realidad de la forma cómo lo hacían generaciones anteriores. (Banderas, 2004, p.21).

Jung, también establece una relación con los instintos y arquetipos, los primeros responderían a los aspectos físicos, percepciones instintivas y reacciones instintivas y los arquetipos, en cambio, estarían contenidos en los sueños, fantasías, conceptos e imágenes. Ambos pertenecerían al mundo del inconsciente, los arquetipos, serían formas estructurales que representarían y configurarían a los impulsos, lo que sería, la manifestación espiritual de la humanidad.

De este modo, en el inconsciente colectivo se encontrarán las fuerzas impulsoras de la vida, los instintos, energía movilizadora y esencial de la especie humana, estos a su vez estarán relacionados con imágenes de carácter ancestral e

innato, los arquetipos, que le darán forma y estructura al comportamiento humano, enriqueciendo la conciencia, a través, de la vivencia de imágenes colectivas. En palabras de Jung:

Lo inconsciente colectivo es la gran masa hereditaria espiritual de la evolución de la humanidad, masa que renace en cada estructura cerebral individual...contiene la fuente de las fuerzas anímicas impulsoras y las formas o categorías que regulan dichas fuerzas, es decir, los arquetipos. (2004, p.160).

Por lo tanto, es necesario entender el concepto de arquetipo considerándolo en correlato al inconsciente colectivo, (Jung, 2002), para su comprensión se hace necesario y esencial admitir la existencia de este inconsciente. Desde este acumulado emergerán imágenes simbólicas como una red de esquemas dinámicos o de estructuras predisposicionales del psiquismo (Recuero, 1998), que actuarán como fuerzas autónomas o de posibilidades latentes en la psique individual.

Esta herencia colectiva no consiste en ideas heredadas, sino en la posibilidad de esas ideas... Se puede denominar a esa herencia un "instinto", en el sentido original de esta palabra...esa herencia es una complejísima red de lo que he denominado condiciones arquetípicas. (Jung, 2006, p. 38).

De este modo podríamos entender los arquetipos como:

...esquemas vacíos de contenido, posibilidades latentes dadas a priori para orientar la conducta. Y no son representaciones, ni símbolos, ni imágenes, sino posibilidades de representación que pueden expresarse en

imágenes simbólicas universales dando así soporte para el proceso de simbolización. (Recuero, 1998, p.40).

Los arquetipos, como contenidos inconscientes, emergerán repetidamente, a través, de los tiempos, los que se presentarán siempre en determinadas formas y en todos los lugares, vislumbrando así, su desarrollo por herencia en el sistema psíquico colectivo. Lo que nos induce a señalarlos como figuras con preexistencia en el inconsciente colectivo.

En todo el ámbito psíquico hay motivos, es decir, figuras típicas que se remontan muy atrás en la historia e inclusive en la prehistoria, por lo que podemos llamarlas arquetipos. Pienso que forman parte de lo inconsciente humano, pues no puedo explicarme de otra manera su presencia universal e idéntica a sí misma,... (Jung, 2006, p. 125).

Para poder explicar el significado psicológico del inconsciente colectivo, se hace necesario comprender los factores biológicos, considerando lo instintivo. Como decíamos anteriormente, el instinto será una expresión de carácter universal, impersonal y hereditario, impulsor de fuerzas motrices, que estarán lejos de la consciencia personal. Desde esta premisa, Jung nos señala que sería muy difícil poder negar la existencia de lo instintivo, ya que éste, es inherente al hombre, así como lo es, su influencia en la psicología personal (Jung, 2002). Entendiendo por instinto, la energía impulsora e involuntaria que emerge en los procesos psíquicos a través de imágenes instintivas o arquetípicas, estos últimos serán su base y su limitación, de algún modo estarían representados por los arquetipos, que emanarán de la esfera espiritual del ser humano y serán manifestación del saber ancestral mitológico.

El impulso no es algo aislado ni puede ser aislado en la práctica. Lleva consigo contenidos arquetípicos de aspecto espiritual mediante los cuales se

fundamenta a sí mismo y a la vez se limita a sí mismo. Con otras palabras, el impulso se empareja constante e inevitablemente con algo así como una cosmovisión, por arcaica, oscura y sombría que sea. ...los dos polos del alma, fisiológico y espiritual, están enlazados de manera inseparable. Por eso no hay una liberación unilateral de los impulsos, y el espíritu que se desprenda de la esfera de los impulsos estará condenado a girar en el vacío. (Jung, 2006, pp. 83-84).

Podemos señalar entonces, que los arquetipos serían la expresión de los impulsos, estos últimos, perseguirán sus fines propios, independiente de la consciencia, presentándose de modo difuso y con formas indefinidas ante la experiencia personal, pero los esquemas arquetipales vendrían a configurar esta carga energética.

Tienen, pues analogías muy exactas con los arquetipos, tan exactas que hay razones para suponer que los arquetipos son las imágenes inconscientes de los propios impulsos, con otras palabras: que son el modelo paradigmático del comportamiento instintivo. (Jung, 2002, p.43)

Los arquetipos son variados, tantos como situaciones en la vida hay, estos se manifestarán a nivel personal como formas sin contenidos, que se representarán en una posibilidad de un cierto tipo de percepción y acción, como imágenes o emociones que se percibieran, produciendo ciertas formas psíquicas. Es importante reconocer, que mientras mejor percibamos los contenidos del inconsciente personal, mayor será el acceso a la información que proviene del inconsciente colectivo, conociendo así sus imágenes y motivos, lo que facilitaría una expansión de la personalidad (Sharp, 1997).

La manifestación por excelencia del inconsciente colectivo a nivel personal, serán los sueños, siendo la principal fuente de producción arquetípica. Quedando de manifiesto en la siguiente cita.

La fuente principal son los sueños, que tienen la ventaja de ser productos involuntarios, espontáneos, de la psique inconsciente, siendo por tanto productos puros, de naturaleza no falsificada por ninguna intención consciente. (Jung, 2002, p.47).

Otra fuente de expresión de los arquetipos, serán las fantasías, que producirán un material rico en imágenes y asociaciones arquetípicas. Las fantasías son consideradas como imágenes que emergerán en los sueños, por lo que estarían en estrecha relación. Lo que se puede observar en la siguiente correspondencia, si las fantasías no son realizadas, se manifestarán en los sueños y por el contrario, si son realizadas, disminuye la producción y frecuencia de los sueños.

...la existencia de fantasías no realizadas, inconscientes, aumenta la frecuencia y la intensidad de los sueños, y cuando esas fantasías se hacen conscientes los sueños cambian de carácter y se vuelven más débiles y menos frecuentes. (Jung, 2002, p.48).

1.5.1. Inconsciente colectivo, expresión de una cultura.

Como señalábamos anteriormente, los elementos del inconsciente colectivo, son contenidos mitológicos, los que se han mantenido en el tiempo, a través, de los cuentos populares, los mitos y las doctrinas esotéricas. Estos se han transferido en fórmulas conscientes, gracias al traspaso de la tradición, lo que se ha presentado como formas acuñadas, por largos períodos de tiempo. A estas representaciones colectivas,

se las puede denominar manifestaciones arquetípicas, a las cuales se les ha aplicado de modo indirecto (mediato) el concepto de arquetipo. Esta es una diferenciación necesaria que hay que evidenciar, dado que, desde el enfoque jungiano el arquetipo respondería a lo que no ha sido consciente, aplicándose entonces sólo a los hechos anímicos inmediatos.

...puesto que sólo designa los contenidos anímicos que nunca estuvieron sometidos a elaboración consciente y representan así un hecho anímico todavía inmediato. (Jung, 2002, p.5).

Por el contrario, las representaciones inmediatas a las que se refiere Jung, serán imágenes arquetípicas e instintos que representan un modelo hipotético, no evidente. Y aparecen en la psique, a través de los sueños y las visiones, emergiendo en el ámbito individual de modo incomprensible.

El arquetipo presenta en lo esencial un contenido inconsciente que, al hacerse consciente y ser percibido, experimenta una transformación adaptada a la consciencia individual en la que aparece. (Jung, 2002, p.5).

Estas dos formas de expresión, nos permite suponer que los arquetipos e imágenes, se pueden abordar desde la mitología y el análisis individual.

Las imágenes que provienen de un sustrato psíquico colectivo, serán análogas a los tipos mitológicos, lo que daría cuenta que el inconsciente colectivo estaría constituido por motivos mitológicos o primordiales.

...los mitos de los pueblos son los verdaderos exponentes de lo inconsciente colectivo. La mitología entera sería una especie de proyección de lo inconsciente. (Jung, 2004, p.154).

1.5.2. Los mitos, representaciones arquetipales de los pueblos ancestrales.

Jung nos señala que los mitos serían la expresión del alma o la manifestación de la esencia del alma (Jung, 2002), o también una “Declaración colectiva involuntaria basada en una experiencia psíquica inconsciente” (Sharp, 1997, p.129). Los pueblos primitivos los vivencian como verdades, ya que son considerados como revelaciones de los dioses, debido a que estas señales contienen imágenes inconscientes que provienen de ese plano (inconsciente colectivo). Entonces, los hombres primitivos sabrían de esta verdad, concibiendo los mitos como verdadera expresión del alma, que proyectaban en la naturaleza.

Simplemente, no se sabía que el alma contiene todas esas imágenes de las que surgieron los mitos y que nuestro inconsciente es un sujeto activo y pasivo, cuyo drama lo reencuentra analógicamente el hombre primitivo en todo los fenómenos de la naturaleza, grandes y pequeños (Jung, 2002, p.7).

En relación al hombre primitivo, tema que nos interesa para nuestro estudio, nos dice, que ellos están en alerta o mejor dicho con el alma consciente buscando constantemente asimilar toda la experiencia sensorial exterior al acontecer anímico (Jung, 2002), por lo tanto, todas las experiencias de la naturaleza van relacionándolas a un acontecer anímico, de tal modo que todos los fenómenos naturales son mitificados.

...esas experiencias objetivas, sino que son, antes bien, expresiones simbólicas del drama interior e inconsciente del alma, un drama que a través de la proyección, de su reflejo en los fenómenos de la naturaleza, se vuelve aprehensible para la conciencia humana. (Jung, 2002, p.6).

Entonces, podemos explicarlo desde la subjetividad del hombre primitivo, que el mito vendría a ser la expresión de un acontecer anímico y su conocimiento de la naturaleza es el lenguaje y revestimiento del acontecer anímico inconsciente. A partir de estas características del hombre primitivo, es que Jung realiza su forma cognoscitiva y sus doctrinas, señalando que, “Éstas contienen un saber revelado, secreto en su origen, y han expresado los misterios del alma en esplendidas imágenes”. (Jung, 2002, p.7) .Por lo tanto, podríamos señalar que las imágenes y símbolos que nos muestran las culturas tribales, son también figuras arquetipales que provienen del mundo interior.

...para designar las figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva, podría aplicarse también sin dificultad a los contenidos inconscientes, ya que se refiere casi a la misma cosa. (Jung, 2002, p. 5).

1.5.3. La Religión

Este apartado posee importancia ya que nos permite conocer cómo se entiende el concepto de religión desde la psicología jungiana, de modo tal, poder vincular a lo que se concibe por chamanismo, que es visto como un sistema religioso.

El interés de Jung en abordar la religión vinculándola al campo de la psicología, va en coherencia con la propuesta teórica que realiza en relación al inconsciente colectivo y arquetipos. De esta forma, considera a la religión como fuente productora y transmisora de imágenes, símbolos y arquetipos que se mantendrían en el tiempo por herencia, los cuales van a consignarse en la psique colectiva y emergerán en la psique individual.

...la religión constituye, ciertamente, una de las más tempranas y universales exteriorizaciones del alma humana, sobrentiéndose que todo tipo de psicología que se ocupa de la estructura psicológica de la personalidad

humana, habrá por lo menos de tener en cuenta que la religión no sólo es un fenómeno sociológico o histórico, sino, también, un importante asunto personal para crecido número de individuos. (Jung, 1949, p.7).

Jung, cuando habla de religión, no se refiere a un credo o a un dogma en particular, más bien describe a la religión como una experiencia numinosa, la que será experimentada por el hombre de modo concienzudo y dudoso. A esto define, lo numinoso como, la propiedad que pueda tener un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible, lo que produciría una especial transformación de la consciencia. Lo que vendría a ser, una regla universal. (Jung, 1949).

En otras palabras, la experiencia de lo numinoso dará lugar a la religiosidad, lo que se originaría, por la relación que se produce entre lo que arriba desde el exterior, como del mundo interno del hombre, esta conjugación daría lugar a la modificación de la consciencia.

...una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual fuere su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto, independiente de su voluntad. (Jung, 1949, p. 8).

Dado que la religión, entiéndase también dogmas y doctrinas esotéricas, son las que en un principio ponen de manifiesto y transmiten los contenidos del colectivo emergente del inconsciente (Jung, 2002), por esta razón es necesario acercarse, a través de estas formas acuñadas por largos períodos de tiempo al psiquismo, expresión más profundo de la humanidad.

El inconsciente contiene las fuerzas oscuras del instinto, contiene imágenes del hombre, tal como ha sido siempre, desde tiempos arcaicos, fuerzas creadoras, que

la racionalidad del hombre contemporáneo no ha podido canalizar ni acceder, estas fuerzas le darían vitalidad al hombre guiándolo a nuevas mejoras y a nuevas metas. Si estas fuerzas creadoras del inconsciente no son consideradas, se perdería la riqueza que contiene, como lo son la fuerza instintiva y las imágenes arquetipales, generando una rigidez y unilateralidad de la consciencia. Por consiguiente, el inconsciente vendría aportar e influenciar a la consciencia, con todos esos contenidos primarios.

Podemos entender entonces, que la función del inconsciente, sería compensatoria y complementaria, la que actuaría de modo natural, no obstante en las culturas de la civilización actual, esta función se ve deprimida, resultado de la invalidez de los instintos que sufre el hombre de la modernidad. Obstáculos que han levantado las sociedades modernas, alejando al hombre del inconsciente, sin embargo esta racionalidad, ha generado en el hombre la necesidad de buscar nuevos medios para poder acercarse a los aspectos más profundos, al Self.

La actitud religiosa supone, desde este punto de vista, una ayuda artificial consciente que favorece a lo inconsciente al dotar de un alto valor consciente a su función compensatoria, que, de no ser atendida, resultaría frecuentemente ineficaz. (Jung, 2001, p.18).

Podemos vislumbrar entonces, las religiones y el chamanismo, como alternativas religiosas, han sido un medio que ha permitido acceder a las capas más profundas de la psique, ellas han valorado, prestando atención a todos los contenidos y señales del inconsciente, tales, como, las visiones, sueños, acontecimientos de la naturaleza, etc. Estas Consideraciones del inconsciente, han incrementado la consciencia, modificando así, la vida del hombre.

...las religiones las que han cumplido este cometido de varias maneras. Han salido al encuentro de lo inconsciente con cierta concepción o modo de ver,

caracterizando sus fenómenos como señales divinas o demoníacas, revelaciones o advertencias. (Jung, 2001, p. 18).

Un aspecto importante que destaca Jung refiere, para que puedan actuar los contenidos religiosos en la consciencia es necesario que exista la fe como movilizador de los contenidos psíquicos, para lo cual debe existir una actitud religiosa que posibilite la eficacia del mito.

Por medio de un dogma de fe, o de supersticiones, es decir, de una concepción acompañada de fuerte acentuación emocional, presta al contenido inconsciente un considerable valor que de manera natural y *a priori* no posee,...(Jung, 2001, p. 18).

Jung nos explica que la posibilidad de que se movilicen los contenidos psíquicos para la modificación de la consciencia, a través de los fenómenos religiosos, se requiere que exista un consenso del colectivo acerca de estos fenómenos.

La idea, en tanto existe, es psicológicamente verdadera. La existencia psicológica es subjetiva puesto que una idea sólo se da en un individuo; mas es objetiva en cuanto mediante un consensus gentium es compartida por un grupo mayor. (Jung, 1949, p.7)

Recapitulando, diremos que para Jung, lo religioso representa un tipo de actitud religiosa y no un credo en particular ni en general, sino mas bien, es pensada como una práctica que se logra gracias a la experiencia que pueda tener un individuo de lo numinoso. Para lo cual, también, es necesario que pueda actuar la fe y el consenso del colectivo, para lograr movilizar y hacerse efectivos los contenidos religiosos (mitos, leyendas, rituales, etc.) en la consciencia. Situación que se encuentra

en la psicología de la religión que, “sólo en la fe puede darse la realidad del objeto” (Jung, 1949, p.4).

Quisiera poner en claro que con el termino religión no me refiero a un credo. Es cierto, empero que toda confesión por un lado, se funda originariamente en la experiencia de lo numinoso, y por otro, en la “pistis”, en la fidelidad, (lealtad), la fe y la confianza ante una señalada experiencia de efecto numinoso y el cambio de conciencia que resulta de éste...Cabria decir, pues, que el término “religión” expresa la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso. (Jung, 1949, p.9)

En la particularidad de la conciencia necesaria, para vincularse con lo numinoso se requiere de una disposición particular con el objeto. En el primitivo es posible visualizar esta relación con el objeto de modo indiferenciado, lo que Jung califica de **participación mystique**, la que consistiría en “un peculiar modo de psíquica vinculación al objeto” (Jung, 2000, p. 268). Esta podría entenderse como una indiferenciación psicológica entre el sujeto y el objeto, no pudiendo distinguirse a sí mismo del objeto. Este fenómeno sería a priori a la conciencia. En palabras de Jung: "participation mystique":

Consiste en que el sujeto no acierta a diferenciarse distintamente del objeto, vinculándose a él en virtud de una relación directa que podríamos llamar identidad parcial. Esta entidad se basa en una unidad a priori de objeto y sujeto (Jung, 2000, p. 268).

Al hablar de identidad estamos entendiendo como la igualdad existencial con el objeto, la que siempre sería inconsciente. En otras palabras, se considera que todo

lo que no ha devenido a la consciencia se conservaría en un estado de identidad con el objeto, por lo que respondería a un estado del inconsciente primordial.

La identidad psicológica presupone la inconsciencia del fenómeno. Es algo característico de la mentalidad primitiva y el verdadero fundamento de la "participation mystique" que en realidad no es otra cosa que un residuo de la remotísima indiferenciación psicológica entre sujeto y objeto, es decir, del estado inconsciente primordial. (Jung, 2000, p. 241).

Este singular modo de relación, no es una condición general, sino que ocurre en situaciones particulares, "...donde mejor puede observarse este fenómeno es entre los primitivos" (Jung, 2000, p. 268) sin embargo, también puede encontrarse en el hombre civilizado. Esta conexión mística se puede dar con personas o con objeto, es común encontrarla en el hombre primitivo representada como una relación trasferencial con el objeto, atribuyéndole características mágicas a una cosa o persona que lo identificaría. En el hombre moderno es más común encontrar este tipo de relación entre personas y no con objetos.

Esta singular forma de vinculación, podría explicarse a partir del modo de pensar del hombre primitivo, el que considera al objeto como una representación real de la divinidad; entendiendo que el sentir y el pensar es concretizado, basándose estas funciones en la percepción y una débil diferenciación con esta.

El influjo mágico del fetiche no es experimentado como estado sentimental subjetivo, sino como efecto mágico. He aquí el concretismo del sentimiento. El primitivo no experimenta el pensamiento de la Divinidad como contenido subjetivo, sino que para él es el árbol sagrado,... (Jung, 2000, p. 212)

2. Antecedentes teóricos del Chamanismo

Para introducirnos en el estudio de la cosmovisión mapuche, primero haremos una revisión general de lo que es chamanismo, desde el entendido que la cultura mapuche también es considerada dentro de esta categoría.

Realizaremos una breve descripción del chamanismo y de sus chamanes, teniendo como fuente principal, el texto del autor Mircea Eliade, "El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis". Desarrolla un estudio de los grupos considerados chamanicos, mostrándonos la expresión del chamanismo en las diversas culturas del mundo. En este apartado vamos a considerar los aspectos de la figura del chamán, que tiene relación con nuestra figura de estudio, la machi. De este modo, recogeremos los elementos que nos permitan ampliar el concepto del chamán machi.

2.1. Generalidades del chamanismo.

El chamanismo es un fenómeno que se da en las culturas primitivas, y una de sus figuras centrales es el chamán, los que se visualizan como individuos dotados de prestigio mágico-religioso, considerados como hechiceros o magos, estas figuras están presentes en todas las sociedades primitivas. La terminología, chamán, también ha sido aplicada para analizar la historia de las religiones modernas o civilizadas, es decir, lo han aplicado a todas las sociedades con estructura religiosa.

...los chamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una "vocación" o, al menos, de una "crisis religiosa"....Esto equivale a decir que sería más razonable situar al chamanismo entre las místicas que en lo que habitualmente se llama una "religión" (Eliade, 1976, p.25)

De este modo, podemos inferir que el chamanismo es un fenómeno, que principalmente corresponde a las sociedades arcaicas, sin embargo también podemos encontrar expresión de ello en sociedades modernas. En estas culturas, el chamán es una de las figuras centrales de la sociedad, y la vida mágico religiosa de estos pueblos gira alrededor de él, como de sus capacidades, específicamente de la habilidad que tenga para entrar en estado de trance, ya que esta sería la expresión máxima de lo divino.

... el chamán continúa siendo la figura dominante: porque en toda esta zona, donde la experiencia extática está considerada como la experiencia religiosa por excelencia, el chamán, y sólo él, es el gran maestro del éxtasis. Una primera definición de tan complejo fenómeno y quizá la menos aventurada, sería ésta: Chamanismo es la técnica del éxtasis. (Eliade, 1976, p. 22).

Los pueblos chamanicos se distinguen de otros no chamanicos, por el lugar protagónico que le entregan al chamán, como figura sagrada y por su capacidad mediadora entre los hombres y los espíritus. Atributos que se considerarían sagrados, ya que favorecerían a la comunidad, por la ayuda que entrega el chamán a sus integrantes, la que se manifestaría en los cuidados, de mantener la salud y el equilibrio de su pueblo.

...los pueblos que se declaran "chamanistas" conceden una considerable importancia a las experiencias extáticas de sus chamanes;..., porque son los chamanes quienes, valiéndose de sus trances, los curan, acompañan a sus muertos al "Reino de las Sombras", y sirven de mediadores entre ellos y sus dioses, celestes o infernales, grandes o pequeños. Esta restringida minoría mística no solamente dirige la vida religiosa de la comunidad, sino

que también, y en cierto modo, vela por su "alma". (Eliade, 1976, p. 25)

2.2. El Chamán.

Para obtener la categoría de chamán se debe transitar por un largo camino, el que comienza cuando son llamados en su etapa iniciática, hasta su ejercicio permanente como hombre-médico, el que implica un viaje constante al mundo de los muertos, (muerte y resurrección continuamente). El chamán es la figura que ocupa el rol de médico de su pueblo, transformándose para su comunidad en el especialista del alma humana, ya que será el único que la conoce, la "ve" y puede salir en su búsqueda cuando se extravía. Para realizar la búsqueda, el chamán emprende un viaje místico, que le permite recorrer los cielos, como los infiernos, esta característica es propia del chamán que lo distingue de otros hombre-medicina, ya que "...este es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al cielo o descendimiento al infierno" (Eliade, 1976, p.23).

El chamán cuando comienza su vida como hombre-medicina, entra en una dinámica particular y distinta a lo que venía realizando, estos cambios lo conducen a una serie de alteraciones a su vida emocional, espiritual y física. Estas transformaciones tienden a presentarse con aislamiento y distanciamiento del resto de la comunidad, motivado por la sintomatología de la iniciación, la que está provista de una crisis espiritual, que le podría significar experiencias trágicas como también bellas. Estas características son consideradas parte del proceso de iniciación de los chamanes, generando la particularidad del hombre-medicina, singularidad que se produce por el modo de vivenciar lo sagrado, como de la intensidad con la que se vivencia. La forma de experimentar lo sacro será distinta a los otros miembros de la comunidad, ya que el chamán será el que experimente y/o encarne lo sagrado.

...por el hecho mismo de que se revelan como sagrado, por haber sido, en cierto modo, "escogidos" como

receptáculo de una manifestación de lo sagrado, se separan ontológicamente...y se sitúan en un plano diferente, sobrenatural.(Eliade, 1976, p.43).

2.2.1. Iniciación y traspaso del poder al chamán.

Existen dos formas tradicionales para convertirse en chamán. Una de ellas, es la otorgada por herencia familiar y la otra otorgada directamente por los espíritus y dioses. A ésta última, se le refiere como la vocación espontánea adoptada por el chamán. Por lo tanto, podríamos decir que en general, los chamanes son personas, que no eligen esta vocación, sino más bien, son elegidos por las deidades. En otras tribus, ocurre que el hombre asume el rol por su propia voluntad o por voluntad del clan. Es importante señalar, que las primeras formas (herencia familiar y vocación espontánea) son consideradas de mayor prestigio.

Independientemente del camino de acceso para la transformación a hombre-medicina, lo importante es, que el chamán debe contar con otras características necesarias que consoliden su eficacia, de modo tal, que pueda tener permanencia y continuidad su quehacer dentro de la comunidad, ya que, si esta no es validada por su pueblo, su eficacia mermaría. Los aspectos básicos que deben producirse para mantener la validación están en la forma que se recibe la inducción, más que en el camino que lo condujo a esa elección.

Cualquiera que haya sido el método de selección, un chamán no es reconocido como tal, sino después de haber recibido una doble instrucción: primero, de orden extático (sueños, trances, etc.) y, segundo, de orden tradicional (técnicas chamanicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.). Esta doble instrucción, asumida por los espíritus y los viejos maestros chamanes, equivale a una iniciación. (Eliade, 1976, p.29).

Esta doble instrucción recibida, iniciación extática y tradicional, requiere de ciertos sacrificios de parte de los iniciados, ya que deben realizar una serie de rituales, los cuales son definidos por las propias deidades que escogieron al chamán o son parte de la estructura religiosa tradicional del pueblo al que pertenece el iniciado. En ocasiones, durante la etapa de iniciación, el futuro chamán debe realizar ciertos rituales que demandan el aislamiento, simbólico o real. Y en otras ocasiones, es posible que la comunidad realice las ceremonias de iniciación, dando la bienvenida y la consagración al “nuevo” ser. Por lo general, tradicionalmente, es la totalidad de la comunidad la que participa de esta celebración.

Sólo esta doble iniciación –extática y tradicional– es la que convierte a un neurótico fortuito en un chamán reconocido por la sociedad. La misma observación se impone acerca del origen de los poderes chamanicos: no es el punto de partida para la obtención de semejantes poderes (herencia, concesión por los espíritus, busca voluntaria) lo que desempeña el papel más importante, sino la técnica y la teoría subyacente en esta técnica, transmitidas una y otra a través de la iniciación. (Eliade, 1976, p.30)

2.2.2. Las señales iniciáticas.

Las personas que han sido elegidas para ejercer el rol de chamán, reciben algún tipo de señal, como las que se manifiestan a través de una enfermedad, de estados de inconsciencia o visiones, como también, pueden presentarse a través de los sueños o de alguna experiencia sobrenatural, todas estas manifestaciones son descritas como experiencias extáticas, las que simultáneamente, son consideradas como experiencias que marcan y dan comienzo a la iniciación del hombre-medicina.

Las enfermedades, los sueños y los éxtasis más o menos patológicos, son, como hemos visto, otros

tantos medios de acceso a la condición de chamán. En ocasiones estas singulares experiencias no significan otra cosa que una "elección" venida de lo alto y no hacen más que preparar al candidato para nuevas revelaciones. ...; esto es, consiguen transformar al hombre profano de antes de la "elección" en un técnico de lo sagrado (Eliade, 1976, p.45).

Las experiencias extáticas de iniciación, que vivencia el chamán, pueden explicarse y simbolizarse, a través, de tres conceptos: sufrimiento, muerte y resurrección, lo que da cuenta de la complejidad de las experiencias extáticas y el significado del viaje mítico. Estas experiencias, no se pueden reducir solamente a una alteración de consciencia, sino que éstas lo conducirían, a su vez, a experimentar la plenitud mística.

Dentro de las diversas manifestaciones de iniciación, entre ellas las enfermedades, son una de las formas de expresión fácilmente reconocidas por la comunidad, pueden presentarse en distintos grados de complejidad, sin embargo, a pesar de la gravedad con que se manifiestan, todas ellas, de igual modo mantienen la estructura simbólica de sufrimiento, muerte y resurrección.

Todas las experiencias de iniciación, tienen un carácter de tipo mítico-ritual, las que por supuesto variarán según la religión en la que se desarrolla el chamán.

...todas las experiencias extáticas que deciden acerca de la vocación del futuro chamán asume el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación; sufrimiento, muerte y resurrección...; porque los sufrimientos que provoca corresponden a las torturas iniciáticas, el aislamiento psíquico de un "enfermo escogido"... , la inminencia de la muerte conocida por el enfermo (agonía, inconsciencia, etc.) evoca la muerte

simbólica adoptada en todas las ceremonias de iniciación.
...Algunos sufrimientos físicos hallarán su traducción
precisa en los términos de una muerte (simbólica)
iniciática. (Eliade, 1976, p.45)

La iniciación del chamán no sólo se puede presentar con una enfermedad, sino también, con cambios de actitud, como; aislamiento progresivo, sueños proféticos, ataques, alucinaciones, tendencia a la soledad, a la meditación, retraimiento, hasta parecer ausente. Todas estas señales, que son variadas, van presagiando una nueva vida, las que serán integradas por el chamán como por su comunidad, lo que dará vida al nuevo símbolo chamanico.

Lo esencial nos parece la adhesión de tales experiencias; el hecho de que justifican la vocación y la fuerza mágico-religiosa de un chamán, y que son invocadas como la única convalidación posible de un cambio radical de régimen religioso. (Eliade, 1976, p. 47).

Una vez realizado los rituales de iniciación, el chamán se consagra y se convierte en receptáculo de lo sagrado, teniendo una estrecha relación con los espíritus que determinaron su profesión, los que pudieron ser espíritus de antiguos chamanes. La manera de como se establece la comunicación con los espíritus es a través de los sueños, como también, puede ser en estado de vigilia. Desde este momento, el chamán establece una relación continua con los espíritus, manteniéndose entonces, vinculado con los muertos.

Porque sustentar relaciones con las almas de los muertos equivale en cierto modo a estar muerto uno mismo. Por esto, en toda América del Sur el chamán ha de morir para poder encontrar las almas de los chamanes y ser instruido por ellas; porque los muertos lo saben todo. (Eliade, 1976, pp.84-85)

2.2.3. Obtención de los poderes del chamán.

La relación que establece con los espíritus, le permite mantener un puente con otros planos, con lo numinoso como con el inframundo, relación que favorecería al chamán a dominar las realidades sagradas, instruyéndolo y revelándole los misterios de la vida y la muerte. Los espíritus de los antepasados, que fueron fuente e impulsor de la transformación, asumen el papel de psicopómpos (del griego, psique/alma, pómpos/ el que guía o conduce), es decir, serán los responsables de guiarlo hacia otras dimensiones. En otras palabras, serán los espíritus protectores o auxiliares del chamán.

Diríase que la principal función de los muertos en la concesión de los poderes chamanicos es, más que tomar "posesión" del individuo, ayudarle a transformarse en "muerto"; esto es, auxiliarlo para que él mismo se convierta en "espíritu".(Eliade, 1976, pp.85-86).

Los espíritus de los antepasados pueden ser visto como auxiliares del chamán, pero también existen otras figuras divinas, las que se les reconocen como espíritus protectores y se diferencian de los primeros, ya que, éstos responden a otra categoría o plano espiritual, por lo demás son considerados más fuertes que los espíritus de antepasados. Se señalan también, otros seres espirituales, los que son descritos como seres divinos o semi-divinos, a estos últimos son los que convoca el chamán en sus ceremonias.

Un chamán es un hombre que mantiene relaciones concretas, inmediatas, con el mundo de los dioses y de los espíritus: los ve cara a cara, les habla, les pide, les implora –pero sólo tiene "influencia" cerca de un número limitado de los mismos–. Cualquier dios o espíritu invocado durante la sesión chamanica no es por este motivo un "familiar" o un auxiliar del chamán. (Eliade, 1976, p. 88)

Podemos decir hasta ahora, según lo descrito, que en la iniciación del chamán, podrían participar tres tipos de divinidades: los espíritus familiares o ancestrales, los espíritus protectores y las deidades o seres divinos. Además, encontramos que existe una cuarta categoría, los que son definidos como espíritus auxiliares, que comúnmente son espíritus de animal.

Los chamanes, una vez iniciados o en la iniciación misma, adoptan sus propios espíritus, que son denominados como los espíritus auxiliares o custodios, estos por lo general son representados por una animal, (perro, caballo, oso, ave, etc.) que por supuesto dependerá del territorio en que se desarrolle la religión. Cada chamán puede contar con una variedad de espíritus auxiliares, los que podrían ser más de uno. Estos ayudarían al chamán a preparar su viaje extático, y a circular libremente entre las tres zonas cósmicas: infierno, Tierra y Cielo (Eliade, 1976, p.95). Por consiguiente, el animal simbolizaría el nexo real y directo con el más allá. De algún modo, el chamán toma el espíritu del animal, o bien, el espíritu del animal lo acompaña protegiéndolo y ayudándolo a penetrar las zonas que sólo tienen acceso los muertos y los dioses.

En apariencia esta imitación chamánica de los gestos y la voz de los animales puede tomarse como una "posesión". Pero tal vez sería más exacto hablar de una toma de posesión, por parte del chamán, de los espíritus auxiliares: es él el que se transforma en animal, igual que obtiene un resultado análogo poniéndose una careta de animal. O aun podría hablarse de una nueva identidad del chamán, que se trueca en animal-espíritu, y "habla", canta o vuela como un animal o un ave. El "lenguaje de los animales" no es más que una variante del "lenguaje de los espíritus", el idioma secreto chamánico ... (Eliade, 1976, p.91)

Desde este punto de vista, el chamán no podría realizar el viaje mágico, sin el auxilio de sus animales protectores, ya que, son ellos los que lo guiarán al más allá

(cielo, infierno), similar tarea que realizan los espíritus de los antepasados. En esta relación el chamán toma sus espíritus o es poseído por estas fuerzas que lo hacen alcanzar la muerte simbólica.

... es el chamán el que se convierte en el muerto (o el animal-espíritu, o el dios, etc.), para poder demostrar su capacidad real para subir al Cielo o descender a los Infiernos....; trátase, en cierto modo, de la repetición periódica (esto es, nuevamente empezada en cada nueva sesión) de la muerte y la resurrección del chamán. El éxtasis no es otra cosa que la experiencia concreta de la muerte ritual; en otros términos, del rebasamiento de la condición humana, profana. (Eliade, 1976, p.92).

Es importante agregar, que los espíritus auxiliares no hacen al chamán, sólo son conductores y mediadores en el otorgamiento de poder y depende de la búsqueda y de la voluntad para contar con esta fuente. En los estudios de Eliade, se describe que este tipo de búsqueda se encuentra en todo el ámbito mágico-religioso. Por otro lado, los espíritus custodios y los animales míticos auxiliares no son una figura exclusiva para ocupar el lugar de mediador, ya que, es posible encontrar otros elementos u objetos que se utilizan como fuente de poder; como piedras, plantas, etc.

Esto quiere decir, que el hombre arcaico identifica en cualquier parte del Cosmos una fuente de lo sagrado mágico-religioso, que cualquier fragmento del Cosmos puede dar lugar a una hierofanía, de acuerdo con la dialéctica de lo sagrado. (Eliade, 1976, p.101).

Para lograr la comunicación entre los planos del cosmos, el chamán realiza el viaje mágico, que es otra de las características importantes, lo que consistiría en la

capacidad de entrar en un estado de éxtasis. Esta en conjunto con otras expresiones “mágicas”, como lo es, el manejo del fuego serán cualidades que configuran al chamán.

El chamán domina sus "espíritus", en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los "demonios" y los "espíritus de la Naturaleza", sin convertirse por ello en un instrumento suyo. (Eliade, 1976, p.23).

El conjunto de habilidades y técnicas que se expresan en los mitos y los ritos, son las que van dando vida a la figura del chamán, expresión de un conjunto de factores que entran en relación, dando lugar a la eficacia del mito del chamán. Así también, la configuración del chamán, dependerá de la religión en la cual se produce, en tanto ésta le proveerá de una significación importante, la que estará en relación a la propia caracterización el cual utilizará un método de su exclusiva pertenencia.

2.2.4. Función del chamán.

La función del chamán puede ser definida como; un especialista del alma humana, también como, el guardián de lo sagrado, y además, en determinadas ceremonias, es el que asume el rol o la tarea de la defensa mágica. En toda ceremonia que involucre el alma humana, la presencia del chamán es irremplazable por su capacidad mediadora. Eliade nos describe muy bien, como el chamán en diferentes partes del mundo asume la función de psicópomo.

... el chamán asume las funciones del médico y del guerrero: pronuncia el diagnóstico; busca el alma fugitiva del enfermo, la captura y la devuelve al cuerpo que acababa de abandonar. Es siempre el que lleva el alma del muerto a los Infiernos, porque es, por excelencia, psicópomo. Es curandero y psicópomo porque conoce

las técnicas del éxtasis; esto es, porque su alma puede abandonar impunemente su cuerpo y vagar muy lejos; puede entrar en los Infiernos y subir al Cielo. Conoce, por su propia experiencia extática, los itinerarios de las legiones extraterrestres. Consigue descender a los Infiernos y subir a los Cielos porque ya ha estado allí. El peligro de extraviarse en esas regiones prohibidas continúa siendo grande; pero, santificado por la iniciación y provisto de sus espíritus custodios, el chamán es el único ser humano que puede afrontar ese peligro y aventurarse en una geografía mística. (Eliade, 1976, p.154).

3. Cosmovisión Mapuche.

En este capítulo haremos una revisión hermenéutica de los antecedentes teóricos que desarrollan aspectos de la cosmovisión mapuche. Las fuentes principales a utilizar serán los estudios de la antropóloga chilena, Ana Bacigalupo y el etnólogo mapuche Aukanaw.

En el desarrollo del marco teórico describiremos los aspectos filosóficos, religiosos y culturales de la cosmovisión mapuche, así también como está constituido el orden del universo y la jerarquía espiritual con las cuales se vincula la machi para el ejercicio de la medicina. Será importante conocer la comprensión que tiene el mapuche de enfermedad y salud, de modo de poder entender las causas que se atribuyen a una dolencia y el tratamiento que se utilizará. En la parte final, hay un análisis de la figura de la machi como de los símbolos e instrumentos que están vinculados al proceso de sanación. Se realiza también una descripción de los procedimientos y rituales que aplica la machi para sus ceremonias de curación, como el modo que tiene para definir el tratamiento a utilizar. Dejamos de manifiesto en la lectura siguiente, la importancia de lo sagrado en la cultura mapuche y como la machi esta investida de sacralidad, transformándose en una figura simbólica de la espiritualidad.

3.1. Generalidades de la cosmovisión mapuche

Para introducirnos en el estudio de la cultura mapuche es importante considerar uno de los aspectos transversales que la constituye y le da sentido a su visión, nos referimos a la sacralidad que se le otorga a la vida y al hombre. Razón por la cual, debemos entender que la cultura mapuche es hierocéntrica, es decir, que tiene como eje de sus actividades, lo sagrado. (hierocéntrica del griego, es hiero/sagrado). La mantención de la sacralidad en la cultura, se hace posible, en tanto se mantienen los símbolos y los ritos que permiten sostener y darle continuidad a la estructura religiosa.

Lo sagrado es expresado en la enseñanza del mito, formula del modelo de todo ser existente en el cosmos, y del rito, la acción cuyo sentido reposa en el modelo dado por el mito” (Aukanaw, s/f, pp.7-8)

Por lo tanto, basándonos en esta afirmación, es algo más fácil de comprender que la medicina mapuche estará sustentada en lo mítico-espiritual, descartando una comprensión puramente racional.

Consideraremos los textos de Aukanaw (1897-1994), Etnólogo y hierólogo mapuche- pehuenche, que describe en profundidad la “verdad encerrada” de las tradiciones sagradas y prácticas ancestrales mapuche. En sus investigaciones refleja la importancia de considerar lo sagrado, eleva constantemente el valor de la sacralidad para acercarse a una comprensión más acabada de los pueblos indígenas. Él nos señala que, para comprender la cosmovisión mapuche es necesario, antes que todo, introducirse en un análisis simbólico de la estructura religiosa que la constituye. Así también, considerar que su tradición hierocéntrica será principio de su cosmovisión, la que se verá reflejada en todos los aspectos de la cultura. Entonces, para comprender la cultura mapuche se debe “saber” lo sagrado, desde su religión y no a la inversa, como habitualmente se hace. Para lograr un acercamiento a lo sagrado es necesario entender sus simbolismos, ya que estos nos permitirán una comprensión más integral de la realidad.

El lenguaje propio de la metafísica, y en consecuencia el de la religión, es el simbolismo. Entonces, para captar los significados de los sistemas, estructuras, y elementos hierológicos que se presentan en una cultura chamanica, como la mapuche, se los debe abordar aplicando las leyes de la **lógica del símbolo**. (Aukanaw, s/f, p.67).

Por consiguiente, para comprender la cosmovisión mapuche es necesario abordar sus símbolos, los que serán expresión de complejos sistemas de la realidad. El conocimiento de la simbología mapuche, nos abrirá una puerta al saber del cosmos o a otros planos metafísicos.

En otras palabras, el significado del símbolo revela una toma de consciencia de cierta situación en el cosmos, lo que en consecuencia implica una posición metafísica. Esto nos autoriza a hablar en nuestro estudio de filosofía y metafísica mapuche. (Aukanaw, s/f, p.67).

Para lograr el entendimiento de la cultura, el lenguaje mapuche es y será una forma de conocimiento, el que es compartido con la intención de enriquecer al hombre, a través, de sus símbolos. Es un lenguaje cultural capaz de expresar realidades humanas y valores espirituales.

3.1.1. Visión del universo y la organización de su estructura

Acercándonos a sus símbolos, concepciones y rituales religiosos podemos comprender la cosmovisión mapuche, la que ha sido interpretada de diversos modos, pero se puede hablar, según nos señala Ana Bacigalupo, de un marco conceptual consensual, es decir, que al no existir una sola opinión respecto a este tema, se ha llegado a un acuerdo entre los diferentes autores, para interpretar la forma de entender

el universo por el pueblo mapuche. La antropóloga, en su libro ***La voz del kultrun***, nos describe ampliamente la cosmovisión mapuche y la práctica de la machi, figura central en esta cultura. A través, de esta publicación podemos conocer, que uno de los ejes fundamentales de la cosmovisión mapuche es la visión dualista del mundo, la que se expresaría en una lucha constante entre el bien y el mal. Para sobrellevar este conflicto, que es inherente a su existencia, el mapuche va a sostener una relación con el mundo que lo rodea a través de rituales y ceremonias, los que buscan mantener el equilibrio entre las fuerzas conflictivas.

Esta noción es distinta a la idea abstracta del bien y del mal en el sentido cristiano. Cada deidad y espíritu tiene una “cara” que es favorable al ser humano y a la cual apelan en sus rogativas y otra que se opone a ellos o los castiga” (Bacigalupo, 2001, p.16).

En sus ceremonias convocan a diversas deidades, espíritus ancestrales y protectores, siendo el más relevante, el ser espiritual denominado Ngünechen, este es una figura que se considera como la manifestación suprema de dios en la tierra, el que mantiene una relación benevolente con los mapuche, basada en la reciprocidad equilibrada.

Entendiendo la estructura y jerarquía espiritual, podemos acercarnos a la concepción mapuche del universo, y el sentido que ellos le otorgan a las influencias de las fuerzas del cosmos por las que se ven afectados. Profundizar en estas premisas, nos permitirá alcanzar una comprensión de su vida y de la cosmovisión.

La visión mapuche, considera al mundo dividido en tres dimensiones, las que están en interrelación y en una dinámica dialéctica. Bacigalupo describe:

Existe el Wenu Mapu, o plano espiritual del bien donde viven las deidades, espíritus ancestrales,

pülluam (cualidades sagradas atribuibles a cualquier elemento) y espíritus auxiliares positivos...Según la percepción más generalizada, la dimensión del mal o Munche Mapu es el revés del mundo mapuche...Aquí es donde viven los wekufe o espíritus negativos. La dimensión terrestre o Mapu donde viven y trabajan los mapuche es el lugar de encuentro y confrontación entre el bien y el mal, la salud y la enfermedad, lo propio y lo foráneo. Aquí coexisten diversos espíritus malignos y benéficos... (Bacigalupo, 2001, pp.17-18)

La visión mapuche considera la división de la tierra o Mapu, en cuatro partes relacionándolas con los puntos cardinales, a los cuales se le asigna un valor simbólico a cada uno de ellas, asociándolas, a lo positivo y a lo negativo, por ejemplo el Oeste y el Norte tienen una connotación negativa y el Sur y el Este positiva. De este modo, podemos observar que existe una organización del mundo mapuche que considera la horizontalidad, las cuatro divisiones en la tierra, y la verticalidad, la jerarquía y planos espirituales, organización que les permite una comprensión del cosmos de manera holística e integral.

Los distintos elementos simbólicos que componen la organización del universo, se manifiestan en contraposición y en pares complementarios, es decir un universo en dicotomía. (Bacigalupo, 2001).

La organización que realizan para comprender el universo, también considera una clasificación o división de sus deidades, las que pueden ser definidas como mayores y menores. Como mencionábamos anteriormente, Ngünechen sería el ser supremo, ocupando el lugar más alto en la jerarquía espiritual, conformados por cuatro deidades mayores.

...*Ngünechen* también designado como *Chau Ngünechen*, *Futa Chau* y *Chau Dios*, que se compone de

cuatro partes: hombre viejo, mujer vieja, hombre joven y mujer joven... Estas cuatro características suelen proyectarse sobre las deidades y espíritus *mapuche*, sobre la familia mapuche, sobre la naturaleza y los fenómenos naturales a los cuales rezan las *machi* como el sol, la luna la tierra, el volcán, las cascadas y las estrellas. (Bacigalupo, 2001, p.19)

Las deidades, definidas como menores, son las que entregan poder a la *machi*, y son denominadas como espíritus de *machi*. Estas deidades participan en el llamamiento o iniciación del chamán y además, le conceden a éste, información a través de los sueños o visiones para que puedan realizar los rituales, determinar los tipos de hierbas y finalmente poder alcanzar la cura del enfermo.

Entre ellos destacan los *Meli Kuyen* o cuatro dioses asociados a la fertilidad...representados por la luna de donde algunas *machi* obtienen su poder....*Wunelfe*, o estrella de la mañana... También están los *Meli wanglen*, o dioses de las estrellas, que traen la luz y les entregan espíritus a algunas *machis*. (Bacigalupo, 2001, p19).

Los espíritus de antepasados que cumplieron un rol importante en la comunidad, también ocupan un lugar en la organización de las deidades mapuche, como por ejemplo, los jefes, líderes militares y *machi* que ocuparon un rol significativo. “A estos espíritus frecuentemente se les designa *pülluam* (pillan) por sus cualidades sagradas”. (Bacigalupo, 2001, p.19)

3.1.2. Salud / Enfermedad.

Para contextualizar el trabajo de la *machi*, es importante conocer la visión de enfermedad y salud que se tiene en la cosmovisión mapuche. Para lo cual en este

apartado desarrollaremos la temática considerando los aportes, de los ya nombrados, Aukanaw, Bacigalupo y las descripciones que realiza el Lonco Coña en el libro *Testimonio de un cacique mapuche*.

Para iniciar la reflexión vamos a destacar que la visión del ser humano y sus problemáticas son consideradas como parte integral de la dinámica del universo, incorporando el mundo material e intangible, lo que va en coherencia con su epistemología.

La lógica consensual tradicional *mapuche* plantea que no existe una línea divisoria entre mente y cuerpo como en la medicina occidental oficial. Todas las enfermedades *mapuche* se tratan en forma holística, y tienen componentes espirituales, mentales y físicos. (Bacigalupo, 2001, p.42).

El ser humano está constituido por diversos tipos de energía, física, química, biológica o psíquica, (Aukanaw) la que se expresa en una estructura bioenergética. Desde ahí que la medicina mapuche lo abordará como un único sistema, que será la base para el análisis de los distintos procesos biológicos. El “cuerpo” es considerado como una expresión de energía, por lo cual debe ser tratado con una medicina que maneje esta energía, cuando se altera el equilibrio orgánico y funcional de este cuerpo, tendremos un sistema enfermo, requiriendo la intervención de la medicina mapuche, ya que estas son eminentemente energéticas. El desequilibrio energético, desde la cosmología mapuche, es considerado como una alteración causada por influencias ajenas o foráneas al enfermo, las que alterarían el sistema bioenergético. Entendiendo; “Entonces si la salud es orden (kosmos), la enfermedad mapuche es un caso de entropía, es decir, de caos y disociación” (Mora, 2005, p.21). Estas influencias intrusivas que alteran el orden, pueden ser visibles como invisibles, a éstas normalmente se las denomina como energías negativas o wekufe. Al Considerar estas

dos formas de expresión de la enfermedad, corporal y energética, se hace necesario el requerimiento de una medicina que pueda abordar estas dos formas de expresión.

Al considerar la participación del hombre e interrelacionarlo con las energías del universo, permite al mapuche poder entender las causas de las enfermedades, como los medios que se requieren para terminar con el desequilibrio. Se describe como las redes energéticas dan vida y forma a la existencia.

El Hombre participa en un cosmos constituido por una inmensa red de fuerzas que dan vida y forma a todas las cosas y seres existentes, al tiempo que los conectan entre sí. En virtud de tales lazos, que incluyen a todos los fenómenos energéticos, el hombre será afectado por esas fuerzas cósmicas y puede a su vez afectarlas; puede influir sobre otros seres así como ellos pueden influir sobre él. (Aukanaw, s/f. p.33).

De este modo, podemos acercarnos a la comprensión y visión del mundo mapuche. Desde el paradigma de las influencias energéticas, se logra comprender el valor y respeto que se le atribuye al entorno, la naturaleza y al cosmos. Esta visión holística, lo conducirá a descubrir el misterio de las finas conexiones secretas entre, los minerales, los arboles, los animales y el ser humano. Esta mirada de la vida y del hombre lo llevará a considerar el mundo como uno e indivisible.

Visión totalizadora de lo humano, la misma conciencia mapuche tampoco pudo nunca ver el cuerpo biológico aislado o separado de los otros 'cuerpos' sutiles, ni menos de los restantes seres vivos ni de los elementos materiales de la Naturaleza. (Mora, 2005, p.14)

Esta visión integral, ha permitido que el mapuche pueda considerar que en las enfermedades físicas, también influye la vulnerabilidad causada por el estado

anímico del hombre, circunstancias que lo harían más propenso a contraer males o dolencias.

Si el cuerpo y el alma de una persona en un momento dado no funcionan como una sola voluntad de ser y hacer, con una única e íntegra intención, se torna en nido predilecto para que lo posesionen y cohabiten demonios invisibles o espíritus malignos, algunos de los cuales surgen como “enviados” por los “dioses de la enfermedad y la muerte. (Mora, 2005, p.19).

La cosmovisión mapuche considera que el hombre debe ser guardián de sí mismo, y de este modo su mundo interno se constituiría de manera organizada, al igual que se evitarían las enfermedades provenientes de otras fuerzas. Si el yo no tiene una actitud de vigilancia sobre sí mismo, este perdería el control y dominio de sus actos y quedará a merced de que otros puedan entrar a dominar su existencia.

Cuando reina la división y el descontrol del mundo psíquico, expresado en una separación de la mente (*rakiduam*), de corazón (*piuke*) y el cuerpo (*kalül*), el yo sin energía para “acecharse”... queda a merced de una voluntad extraña: el *wekufe* o *wekufú*. y resulta maligna en primer lugar por el sólo hecho de venir de otra parte, distinta del núcleo individual más profundo, y por su efecto hipnotizante y adormecedor del desintegrado *inche* (“yo”) no vigilado ni despierto. (Mora. 2005, p.20)

Igualmente, la noción de enfermedad del mapuche está relacionada con un no poseerse así mismo, no ser dueño de lo que uno es o hace. Actitud que causaría una baja en las defensas, por no haber sido un guardián de ellas, lo que probablemente ha sido causado por un deterioro de la consciencia, que acabaría en una desorganización psíquica. De este modo la enfermedad es entendida como un caos y

una disociación de la psique. Esta concepción de enfermedad será una realidad del machi, que determinará su quehacer:

Postular a partir de la milenaria empírea que la causa del mal se origina en el plano sutil de la energía psíquica, que el mal se cuaja en el alma del hombre por fuerzas malignas que deforman el ascenso de la vida, constituye la gran intuición indígena de Chile. (Mora, 2005, pp.21-22)

3.2. La Machi.

3.2.1. Su rol de machi-chamán

Machi, es un término que no tiene género, ya que se utiliza tanto para un hombre o una mujer que ejerza este rol. (Aukanaw. s/f.), no obstante lo anterior, en este estudio se utilizará el término machi para referirnos a la mujer que realiza esta función.

La figura de la machi, es considerada como la mediadora entre los planos del cosmos, es la que está en comunicación con el wenu mapu, (tierra de arriba), lugar en donde habitan las deidades. La machi será la intermediaria entre el wenu mapu y el mapu o la tierra natural donde vive el hombre. Esta sabiduría la ha adquirido a través de la comunicación que ha logrado con el plano superior, lo que se manifestará y concretizará a través de los sueños.

Varias machis nos han explicado que ellas fueron llevadas al Wenu Mapu (la tierra de arriba). Todas las machis, chaman mapuche, dicen que todo lo que ellas han aprendido se los han enseñado en la dimensión del Wenu Mapu....Esa es la escuela mapuche por excelencia,

pero se llama Wenu Mapu...se entregan los conocimientos a través del sueño o pewma es el vínculo mediante el cual la persona entra a conciencia a la dimensión extraordinaria. (Ñanculef, 2005-2207. p.67)

Desde esta comprensión, podemos inferir que la machi se hace machi por orden superior o divina. Estas no deciden adoptar este rol, sino más bien es enviado, o es una solicitud del Ser Supremo, para que pueda ser la que intermedie entre los planos: infierno, cielo y tierra.

Las machis son las intermediarias entre los mapuche y lo espiritual y tienen un poder carismático informal. Las machis son llamadas a su profesión por una combinación de experiencias de enfermedades crónicas inducidas espiritualmente, experimentan varios estados de trance, sueños y visiones. (Bacigalupo, 2001, p. 20)

Cuando las machi son llamadas, comienza la etapa de iniciación, la que se presenta con una serie de señales, como visiones, sueños y enfermedades. Una vez convocadas, ellas realizan una ceremonia de iniciación acompañadas por su comunidad junto a las machis ancianas, las que cumplirán el rol de guía de la nueva machi, a esto se le llama machiluwun. En la ceremonia de iniciación se realizan ritos que simbolizan la ascensión al wenumapu, y la comunicación con los espíritus, de modo que pueda consagrarse a la nueva vida de mujer medicina. Luego de asumir el rol, la machi debe realizar otras ceremonias que consisten en la renovación de sus poderes denominada como ngeikurrewen, estas se realizan cada dos o cuatro años, esta ceremonia implica la participación de otras machis y de su comunidad, pidiendo a los espíritus protección y confirmación de sus poderes para la curación, aquí se realiza la renovación del árbol sagrado rewe. Para realizar la ascensión al cielo utilizan el medio simbólico del rewe, árbol sagrado que toda machi tiene y utiliza como altar. Eliade en sus estudios de los pueblos chamanicos, describe la iniciación de la machi de la siguiente manera:

Esta ceremonia de iniciación está determinada por la subida a un árbol o, más bien, a un tronco descortezado, que lleva el nombre de rewe: éste es, por otra parte, el propio símbolo de la profesión chamanica y todas las machi lo conservan indefinidamente ante su cabaña. (Eliade, 1976, p. 113)

La práctica de iniciación es considerada como una celebración, por el inicio de una nueva machi, que podrá curar a los enfermos de la comunidad. Dentro de los objetivos del ritual de iniciación podemos destacar dos acciones importantes, la primera es presentarse a la comunidad y comprometerse en ser una buena machi y no en machi mala (bruja o kalku). Lo segundo, estaría en relación con la presentación al ser supremo y solicitarle su ayuda, protección y la entrega de herramientas espirituales, para poder curar a sus enfermos.

Una vez otorgado los poderes y consagrada como machi, esta realiza una organización de sus saberes y dones espirituales, configurando su propia práctica para purificar al enfermo, usando diversos instrumentos y símbolos. En esta práctica de la sanación cada una tiene su propia particularidad de actuar, no hay una misma forma de funcionar, ya que dependerá de la individualidad de la machi y de los saberes y recursos que le han otorgado.

Las machis no son iguales en su proceder profesional; varían respecto de sus oraciones; sus cantos, sus bailes y sus arrebatamientos: “En esta forma soy ordenada e instruida yo” dice cada cual. (Coña, 2006, p. 390)

La particularidad de la machi se constituirá a partir de sus experiencias espirituales, de los recursos divinos que le fueron otorgados, los cuales estarán en

estrecha relación con los espíritus que la eligieron, por lo tanto, la configuración del quehacer de una machi dependerá de su experiencia y subjetividad.

Cada machi, o chamán, desarrolla toda una cosmovisión especial basada en la vivencia de sus visiones extáticas personales; esa cosmovisión particular abarca desde una cosmogonía y una mitología propias hasta técnicas y saberes peculiares, todo ello acorde a su personalidad, y que difícilmente encontraremos en su totalidad en otro machi. (Aukanaw, s/f. p.71)

Las habilidades particulares de una machi se manifestarán durante la realización de sus ceremonias, ya que es allí donde pone en práctica su forma de organizar sus conceptos y símbolos, los que irá actualizando y adaptando de acuerdo a las necesidades y contextos. Todo ello para alcanzar la curación y el equilibrio perdido por el mapuche o su comunidad.

Estas pueden tener diversas visiones del mundo, múltiples maneras de realizar sus rituales y de significar sus símbolos. Una misma *machi* puede plantear distintas alternativas de significado, según el contexto específico, como es el caso de los rituales de curación, donde el diagnóstico y tratamiento de una enfermedad se “negocia” conceptualmente, según las circunstancias específicas. (Bacigalupo, 2001, p.20).

Para la realización de sus rituales de curación la machi utiliza sus recursos, los que están relacionados principalmente, con la vinculación y control sobre los espíritus. Igualmente las curaciones que realiza no son solamente en el plano espiritual, sino también a nivel físico utilizando las hierbas medicinales, para realizar masajes y exorcismos. Tradicionalmente las machis realizan ceremonias o rituales para sanar al

enfermo, las que pueden ser ceremonias simples u otras más complejas, como el machitún que es por excelencia propio de la machi.

Las machis diagnostican y curan enfermedades y realizan diversas ceremonias. Las más comunes son las ceremonias de curación y exorcismo de espíritus malignos (machitun), ceremonias de curación simple (ulutun), ceremonias colectivas de petición y gracias y de fertilidad (nguillatun) y ceremonias de renovación de poderes (ngeikurrewen). (Bacigalupo, 2001, pp. 20-21).

En el libro testimonio de un cacique mapuche, el Lonco Pascual Coña, nos describe gráficamente la práctica de un ritual que se realiza cuando la machi acude por un enfermo. Mostrándonos como gira en torno a la lucha contra las fuerzas malignas que generan la enfermedad.

...librad al enfermo de los espíritus malignos.
Intervengamos por él en forma eficaz para que sane, por más que lo haya maltratado el huecufe.

Ahora alistaremos a favor del enfermo buenas armas: tened prontas las escopetas, las varas de coligue, los palos de chueca y garrotes, para que echemos al demonio y sane al enfermo. Que se refresque su cabeza y todo su cuerpo; que se calme por causa nuestra enteramente. (Coña, 2006, p.372)

En los rituales de sanación la machi usa su arte de sanar, combinando diversas técnicas y herramientas, las que detallaremos más adelante, sin embargo es importante mencionar que el camino tradicional que utilizan para la curación es la “visión”, la que consiste en ver las energías que están interfiriendo en el equilibrio. En las visiones puede acceder a las causas que provocan la enfermedad, incluso puede ver quien ha enviado el mal, como también puede recibir información acerca de la

medicina necesaria para aliviar al enfermo, a esto último también puede acceder a través de los sueños.

Una de las formas para lograr la visión espiritual, es a través del estado de trance que alcanza en los rituales. Este estado es señalado como el “arte” de curar, o descrito como un estado de excitación nerviosa, que abandonará luego de terminar el trabajo con el enfermo. Esta particular forma de diagnosticar y sanar, es posible gracias al rol de mediadora que guarda con el mundo espiritual.

3.2.2. Los símbolos e instrumentos de la machi.

Existe una variedad de símbolos que utiliza la chamán en el ejercicio de su profesión, entre ellos se destacan, los espíritus auxiliares, el rewe, el kultrun, la kaskawilla, la guada. Todos ellos se usan de modo complementarios y tienen una función particular en la realización de los rituales y ceremonias. Estos símbolos pueden presentarse en el llamamiento de machi a través de los sueños o las visiones, mostrando las características y el uso que deben tener sus instrumentos.

Rewe es un altar, que está constituido por el tronco tallado de un árbol sagrado. (Canelo, Roble o Laurel). Estos son considerados como conductor a los planos cósmicos y también como el árbol de la vida. En este altar la machi realiza sus viajes extáticos y entra en comunicación con las deidades. Lo ofrenda con la danza de la machi, machipurrún, rezos y cantos. El rewe será renovado cada dos o cuatro años.

El rewe es concebido como el axis mundi o elemento conductor que pasa por el centro cósmico de la tierra y comunica distintos mundos cósmicos. (Bacigalupo, 2001, p 23).

Los espíritus auxiliares, son los que acompañarán a la machi durante su vida de machi, los que brindarán protección y ayudarán al machi en sus viajes a otros planos. Normalmente los espíritus auxiliares son animales, los que podrían ser la oveja, el caballo y el pollo.

Se cree que estos animales poseen parte del espíritu de la machi y que le entregaran fuerza y apoyo cuando ella esté enferma. También pueden enfermarse o morir en lugar de la machi cuando a ésta le envían mal o enfermedades. (Bacigalupo, 2001, p 23)

El kultrun, es un tambor ritual, un semi círculo, hecho de madera de roble o laurel cubierto por un cuero, el que se confecciona especialmente para la machi que lo solicita y cada una de las machis introduce un elemento personal y simbólico dentro del tambor. Cada kultrun representa una versión del universo mapuche, en la cual el tambor representa el plano material y la otra mitad representa el mundo invisible. A través, del sonido del tambor la machi puede entrar en trance y ganar mayor consciencia para comunicarse con los espíritus.

La palabra y el sonido, especialmente el del kultrun, son la base para la epistemología del pensar auditivo /oral mapuche. Los remedios de hierbas y los animales auxiliares de la machi “bailan” al compás del kultrun para tener fuerza y poder para curar. (Bacigalupo, 2001, p 26).

Las kaskawilla, es un instrumento compuesto por cuatro cascabeles, los que representan a las cuatro figuras que componen a ngunechen (mujer anciana, hombre anciano y hombre joven, mujer joven). El sonido del instrumento simboliza la corriente del agua o la lluvia fertilizante, de modo que otorga suerte y buenos pensamientos.

Frecuentemente las *machi* asocian el *kultrun* con el *Mapu* o tierra mapuche que es fertilizada con el agua pura del trayenco asociado con la *kaskawilla*. (Bacigalupo, 2001, p 26).

La guada es una calabaza que se llena con semillas o piedras, es utilizada en los rituales, y está asociada a la fertilidad y órganos sexuales femeninos.

3.3. Consideraciones de la enfermedad y su tratamiento.

3.3.1. El abordaje de las enfermedades

Como mencionábamos anteriormente, la *machi* concibe la enfermedad de modo holístico, ya que dentro de su esquema conceptual se considera que muchas de las enfermedades son causadas por agentes espirituales y el cuerpo esta interrelacionado con la espiritualidad, las emociones y los pensamientos.

Según esta visión, las emociones, los procesos orgánicos y psíquicos están interrelacionados: las emociones afectan el flujo de la sangre en el corazón, el estomago, el hígado y los riñones, la tristeza y los problemas familiares afectan el funcionamiento de los órganos, por lo cual la cura de enfermedad es tanto espiritual como física. (Bacigalupo, 2001, p.42).

3.3.1.1. Clasificación de las enfermedades

Las enfermedades pueden ser variadas y son clasificadas de acuerdo a sus causas y síntomas, las cuales se relacionan, considerando el malestar con el tipo de espíritu que pudo interferir. Las enfermedades según sus causas, pueden ser

ocasionadas por energías externas o espíritus foráneos, existen también las naturales, que son lesiones o heridas producidas por accidentes.

Las enfermedades pueden tener causas naturales o espirituales, y todos los síntomas pueden ser clasificados de acuerdo a su intensidad, duración y localización (Grebe: 1975, Oyarce: 1988, citado en Bacigalupo, 2001, p.44)

Las enfermedades espirituales mapuche, son aquellas provocadas por un tercero o por el quebrantamiento de normas y tradiciones, tanto culturales como religiosas, las que causan un desequilibrio que solo puede ser reparado por una machi. Estas enfermedades son clasificadas y significadas por la cultura, por lo cual dentro de esta misma lógica es que deben ser tratadas.

Existen distintos tipos de enfermedades espirituales donde agentes buenos o malos intervienen a través de sueños (peuma), visiones (perimontun) y encuentros (trafentun). Todos ellos con el propósito de provocar enfermedad, muerte, escasez y desgracia o entregar poderes espirituales. (Bacigalupo, 2001, p.48).

A partir de las causas y los agentes provocadores de la enfermedad, es que los mapuche clasifican las enfermedades en negativas y positivas, las primeras son causadas por espíritus malignos y las segundas provocadas por entidades benéficas, estas últimas son consideradas positivas debido a que son una forma de alertar al mapuche o hacer presión para el llamamiento de una machi.

Los síntomas más comunes de una enfermedad espiritual, son: mareos, dolor de cabeza, y estómago, letargo, incapacidad para el trabajo, depresión, llanto, pérdida de peso, insomnio, desasosiego, náusea, vómitos, tristeza, compasión de sí mismo, y deseo de escaparse de algo. (Bacigalupo, p.50). En los casos más graves pueden incluir otros síntomas como pesadillas, agresividad, autodestrucción. Se

considera que las enfermedades más graves son las que han estado durante mucho tiempo en el cuerpo de la persona y son las más difíciles de extirpar, si es descubierta a tiempo el mal puede ser exorcizado con ceremonias más sencillas. Se cree dentro de la cosmología mapuche que las enfermedades se van moviendo en el cuerpo, de una zona a otra, de modo de dominar al enfermo.

3.3.1.2. Diagnóstico

Las formas de diagnósticos, son variadas y depende de cada machi. Para la realización del diagnóstico cada machi acude a los dones entregados por las deidades, estos pueden variar desde la lectura de las vísceras de un animal al uso de la visión, en la cual sólo mira al enfermo. Se pueden identificar tres formas de realizar el diagnóstico, los que son integrales al momento de evaluar: la primera forma es la visión de la ropa usada por el enfermo, la segunda es la observación a la orina del paciente y por último la observación al cuerpo del paciente. Cuando surge la demanda de realizar un diagnóstico más profundo, debido a la necesidad y gravedad del enfermo, se realiza el *pewuntun*, el que requiere entrar en un estado de trance.

Actualmente, las machi tienen varias formas de diagnosticar las enfermedades... *willentun* (diagnóstico que se hace mirando una muestra de orina) *pewuntun*, (diagnóstico que se hace mirando la ropa usada de la persona) y otro tipo de *pewuntun*, conocido como *saahatun* (diagnóstico que se hace mientras se está efectuando un ritual de curación) (Bacigalupo, 2001, p.68).

Es importante señalar, que en la actualidad los diagnósticos que requieren de un estado extático, no son frecuentes, ya que estos son de mayor costo y demandan de una alta inversión de energía y esfuerzo, los que a su vez, pueden ser de mayor riesgo para la machi.

3.3.1.3. Tratamiento.

Las machi, para realizar la curación como se dijo anteriormente, utilizan una serie de símbolos e instrumentos para extirpar la enfermedad, los que van desde procedimientos simbólicos a empíricos como es el uso de las hierbas medicinales, los consejos y lo mágico-religioso. Toda esta diversidad de símbolos e instrumentos, son importantes para el logro de la curación, sin embargo, se considera fundamental para el éxito del tratamiento tanto la fe que la machi tenga de su práctica, como la confianza y creencia de la comunidad en la machi, a esto Lévi – Strauss denomino como la eficacia simbólica.

Lo que determina el éxito terapéutico de una machi es su habilidad oratoria y su capacidad para convencer a los demás de sus poderes y su ejecución ritual. Para poder convencer y curar, las machi deben tener fe en sí mismas y sus poderes. (Bacigalupo, 2001, p.68).

Desde la concepción que tiene el mapuche, que el mal es causado por fuerzas negativas externas al paciente, las ceremonias realizadas para eliminar el mal son análogas a verdaderas guerras espirituales. Cuando son conocidas las causas profundas de las enfermedades, podrá ser posible alcanzar la mejoría, debido a que las causas, están arraigadas en el alma del ser, por lo tanto dará una lucha contra las fuerzas que están tomando o afectando el alma o cuerpo sutil de esa persona, lo que se realizará a través de una lucha contra “el mal” invocando a los seres que pueblan el mundo espiritual.

Por lo tanto, la alteración o desajuste físico expresado en una dolencia o disfunción, no reside propiamente en el órgano enfermo sino en ese doble anímico responsable de sostener la vida del ser. (Mora, 2005, p.16).

De este modo, buscar la sanación es dirigir las estrategias al cuerpo sutil o **am**, ya que es ahí donde se encuentra el desajuste que se expresa en una dolencia corporal, al ser del cuerpo sutil responde a otras leyes y no del metabolismo celular, desde ahí que el machi dirige su palabra a este cuerpo o al “segundo yo” (Mora, 2005), que es regido por la sugestión mental a través de las emociones y la fuerza de los pensamientos. Cuando este “segundo yo” queda a la deriva, es necesario que otro intervenga.

...otro, un experto, debe intervenir con el poder de su palabra; medicinar es ordenar con la fuerza de la palabra el desorden o desmoronamiento de la idea-fuerza que sostiene el yo. (Mora, 2005, p.16)

A partir de esta concepción el curador indígena es posible considerarlo también como el sanador a través de **la palabra**, “el que sabe hacer las órdenes verbales para el alma” (Mora, 2005), por lo tanto el machi debe cultivar este poder y hacer de él una herramienta que permita curar los males del hombre de su comunidad.

En consecuencia, la gran especialidad del médico aborígen no era como hoy la erudición o el conocimiento acerca de las patologías, sino el cultivo y el arte de acumular poder interno para tomar eficaz la energía del Verbo.” (Mora, 2005, p.17).

Una de las tareas del machi, para obtener y mantener el logro del tratamiento, es que el paciente pueda tomar el **control** de su propia vida y de sus acciones, de modo de no dejar espacio a la intervención de agentes externos, sino más bien, que todo control surja de la profundidad de su espíritu, convocar a su ser interior que pudiera estar extraviado o atrapado en otro orden de la naturaleza, es la tarea que realizará el machi a través de la palabra, esto se realiza convocando a su espíritu.

Recuperar el timón de sí mismo y reinstalar la conciencia será verdaderamente el trabajo principal del médico- machi...Y este llamado se produce mediante la convocatoria del nombre, el auxilio de masajes (estimulación neurológica) y la ingesta protectora y expulsora de lo maligno con las plantas de poder (canelo, laurel, maqui, quila) (Mora, 2005, p. 27).

Una de las formas de realizar la curación, en el caso del **alma perdida**, que es una de las enfermedades más comunes causada por los wekufe, es literalmente, llamando por su nombre al alma del enfermo, y utilizando los recursos simbólicos de la machi (espíritus auxiliares e instrumentos).

Como hemos mencionado, el uso de la palabra es parte de la eficacia del proceso, en el cual la machi debe ser dueña de lo que dice, para poder dirigir el verbo a las causas profundas del mal, de modo que le permitan regresar el alma perdida, esto implica también comunicarse con el espíritu del enfermo, como con los espíritus foráneos.

Literalmente significa “mandar a decir al alma” u “ordenarle al doble sutil del cuerpo”, toda vez que am, el alma, en concepción mapuche es aquel segundo cuerpo sutil y etéreo que se concibe como copia exacta del cuerpo físico (pin)”decir”, “mandar a decir”, “ querer”, “imperar con el verbo. (Mora, 2005, p.15)

El ülutun, es la **extracción** de cuerpos extraños en el enfermo, tratamiento que realiza el machi por succión de estos cuerpos invasores que están causando la enfermedad, los que son absorbidos por la boca y luego lanzados al fuego u otro lugar, de modo que no vuelvan a dañar al enfermo. Para que la machi pueda realizar el ülutun es necesario que cuente con cierta experticia, ya que de lo contrario podría ella quedar con los parásitos wekufü (el que hace daño desde afuera).

Para poder efectuar el **ülutun** -extracción por succión del **wekufü** endoparásito-es requisito previo y **sine qua non** que el machi en su iniciación o a lo largo de su carrera, haya incorporado en su cuerpo o tenga a su servicio **espíritus auxiliares, kellu okelluwen**, del tipo específico del endoparásito a extraer, si así no ocurriese el machi se arriesga a contraer la enfermedad o, en el mejor de los casos, a no poder extraerla. (Aukanaw, s/f. p.41)

Como mencionábamos anteriormente la fe es importante para el éxito del tratamiento, la curación va a depender de la combinación de estos tres elementos, la fe de la machi en sí misma, la del paciente en la machi y de la comunidad.

Los mapuche deben tener fe en sus machi para que sus curaciones sean efectivas...Lo que importa es la fe que tienen los actores en el método de curación utilizado. (Bacigalupo, 2001, p.42)

Las hierbas medicinales, son consideradas sagradas y cada una de ellas tiene su espíritu propio y su familia espiritual, por lo cual el mapuche pide permiso para hacer uso de ellas, es así que todo el proceso de vinculación con las hierbas, es de respeto y rituales. Cuando son utilizadas y ofrecidas al enfermo, buscan actuar sobre la materia y sobre la energía del enfermo, por lo tanto, cargan con un poder simbólico. Estas son utilizadas en todas las ceremonias de sanación o también en consulta privada con una machi. Es importante señalar que el conocimiento del uso de las hierbas también es entregado por las deidades, o por los espíritus auxiliares, a través de los sueños (peuma).

Las machis usan varios tipos de hierbas medicinales para hacer infusiones (para que sus enfermos beban) o cataplasmas (que se aplican externamente) para

curar o prevenir una enfermedad. Las hierbas tienen propiedades medicinales y también propiedades simbólicas y espirituales. (Bacigalupo, 2001, p.77).

Sahumerios, es una quema de hierbas que se realiza en los rituales de sanación, que tienen el objetivo de ahuyentar al wekufe y proteger al enfermo y su hogar de estas fuerzas intrusivas.

Los sahumeros (exorcismos con humo) son una manera bastante común de exorcizar al mal cuando afecta a toda una familia, o cuando se sospecha que anda acechando por la casa, y se usan de forma complementaria a cualquier ceremonia de curación. (Bacigalupo, 2001, p.79)

3.3.1.4. Rituales de curación

Como ya hemos mencionado existen diversos tipos de rituales para la sanación, los que tiene como función evitar la influencia de algún agente espiritual o prevenir una enfermedad. Los rituales de curación son importantes para su eficacia del tratamiento. Estos pueden clasificarse, desde los más simples a los más complejos como; el solo uso de de las hierbas, los sahumeros, el ulutún y el más complejo es el machitún o también llamado saahatun. Este ritual es de exclusividad de la machi, ya que requiere de la utilización de todos los recursos y habilidades que ha adquirido en su aprendizaje de machi, como de los dones entregados por las deidades. En este apartado realizaremos una descripción más detallada del machitún ya que nos interesa por su relevancia y profundidad que tiene en la práctica de la medicina mapuche. Es importante también, poder describir de mejor modo el procedimiento que utiliza la machi y como se despliegan sus capacidades espirituales en la vinculación con el plano espiritual.

3.3.1.4.1. Machitún o saahatun

Para esta ceremonia la machi, entra en un estado de trance, realiza el “viaje mágico” con ayuda de sus espíritus auxiliares, utiliza las hierbas medicinales, usa su rewe como conductor y altar de la ceremonia, acompañada por la comunidad y familia del enfermo, los que ayudan en la curación a través de la danza y el canto, como también protegiendo el lugar y ahuyentando a los invasores.

En estas ceremonias también puede realizar el diagnóstico de la enfermedad utilizando la visión, identificando los cuerpos energéticos invasores y visualizando la enfermedad de forma animada. Los símbolos que le aparecerán lo irá interpretando y asociándolos a algún tipo de enfermedad.

...la extirpación y cura se está realizando a través del uso de imágenes, sean reales o simbólicas. Esta técnica produce una sensación de alivio en el enfermo. (Bacigalupo, 2001, p.81).

A continuación se describen los relatos que el Lonco Coña realiza de una ceremonia de machitún, mostrándonos la riqueza y complejidad de un proceso de curación que demanda la integralidad de la machi.

A través del espíritu, la machi se contacta con el espíritu del enfermo de modo que pueda conocer su dolencia y el requerimiento para poder interrumpir el conflicto.

Yo con mi espíritu, trabajaremos con muchas rogativas en su favor, para que se mejore su cuerpo y no se enferme más. (Coña, 2006, p. 375).

A través de la visión (Pelotun), la machi diagnóstica al enfermo, es una manera muy común de conocer las causas de la enfermedad, lo que hace mirando el cuerpo espiritual, como la ropa del enfermo y/o la orina. Para este trabajo la machi convoca a sus espíritus y les pide que le den la capacidad de la clarividencia.

En la visión me indicarás, o padre dios, el remedio que mejore a este enfermo, con él lo favoreceremos y no seremos avergonzadas. Para eso héme arrodillada delante del enfermo. (Coña, 2006, p.373).

A través de la oración; la machi realiza este ejercicio para pedir a los espíritus por el enfermo comunicándoles que requiere de su colaboración para sanar al paciente, como también los utilizan para reconocer el error del paciente si es que ha transgredido alguna norma espiritual o de la naturaleza.

Esas oraciones las llevará para aliviar mediante ellas al enfermo. Con esas mismas vamos a tratarlo para librarlo de su enfermedad. Entonces tendremos éxito; aplicaremos esas rogativas al enfermo y serán su salvación dondequiera que resida su enfermedad;.. (Coña, 2006, p. 374).

A través del canto; la machi realiza su agradecimiento a las deidades como también es un modo de solicitar la colaboración de estas.

Acepta mis legítimas canciones, padre dios; digas respecto a mí; “Esta machi sí posee eficaces oraciones; se nota que está instituida por mi” (Coña, 2006, p. 376)

A través de una lucha; En cada ceremonia que realiza la machi, se desarrolla como una lucha con los malos espíritus que han tenido infestado al enfermo y la tarea de la machi es librar al paciente de estas energías ajenas.

En la noche pasada he realizado con mi espíritu una investigación grande: todo este lugar está infestado. Pero nosotras incomodaremos a esos espíritus malos, vejadores de la gente; entonces se mejorará este desdichado enfermo. (Coña, 2006, p. 380).

A través de las plantas, que es la utilización de hierbas medicinales consideradas sagradas por el mapuche, las que se utilizan para la sanación, estas pueden ser preparadas como infusión, cataplasmas, compresas o friegas. La medicina puede ser una combinación de las cortezas, hojas, flores, cascaras, troncos o raíces.

Después de terminar su canto, la machi refriega al enfermo con diversas plantas medicinales en todo su cuerpo; además le da de tomas para su mejoramiento. Hecha la aplicación, dice “ya he curado al enfermo; mañana se conocerá su estado, se sabrá si sana o no... (Coña, 2006, p. 377)

A través de la succión. Esta es una de las maneras de extirpar el objeto extraño del enfermo, lo que puede ser de modo simbólico, como también concreto, ya que rompen la piel y sacan sangre del cuerpo del enfermo para luego arrojar al exterior.

A veces chupa también y extrae sangre de diversas partes del cuerpo, sacando la enfermedad de la cabeza o del vientre; lo chupado lo escupe al fuego. También saca la enfermedad en objetos; tiene forma de una piedrecita, de un palito, de una maleza, de un lagartijo

o de un sapo...; si no hubiera salido, habría muerto; esa es la causa de su enfermedad. (Coña, 2006, p.388).

En síntesis podríamos concluir, que todo el proceso del machitún es un acto ceremonial y de una alta sacralidad, en la cual se convoca y requiere de toda la intervención de los espíritus de la machi, así como la entrega de ésta a las deidades supremas.

En todas partes he trabajado, ya tú; me has asistido, padre dios; no lo hice por mi propia cuenta. Si hubiera ido a hacerlo con mis propios esfuerzos, no habría podido aliviar a los enfermos; con ayuda de mi padre dios lo he aliviado. (Coña, 2006, p. 276).

3.3.1.5. La relación de la machi con el paciente

Los elementos que el chamán o machi pone en ejercicio durante el proceso de curación, corresponde no sólo a su propia vivencia del mito que da sentido a la práctica, sino también a como lo vivencia el paciente. Desde ahí, la sanación también dependerá, en cómo se va instaurando la relación entre machi y paciente, en la cual ambas visiones deberían ser comunes, ya que de este encuentro emergerán los resultados esperados, que es la sanación.

Por lo tanto, el enfermo siente que no es solamente una personalidad carismática, aunque esto influya, la que está actuando sobre él, sino toda su concepción del universo que da sentido tanto a la enfermedad como a la cura. (Aukanaw. s/f. p.21)

De este modo, el paciente se siente parte y destinatario de un orden superior, que actuaría a su favor para curarlo, a través, de la figura de la machi, esta concepción que el paciente trae, permitiría que la figura de la relación enfermedad-curación pueda actuar con efectividad.

Tanto el agente como el paciente poseen una misma vivencia del proceso, vivencia que es incrementada por el shamán (machi) a través del ritual de curación, que revive la adquisición de poderes y la proyecta hacia el enfermo, hasta lograr que la percepción emotiva de éste quede absolutamente ligada al ritual que se oficia. (Aukanaw. s/f. p.21).

La confianza hacia la machi y compartir la misma cosmovisión favorece al tratamiento, de modo que la relación que se establece entre ambos logra el surgimiento de la curación. La confianza, factores importantes para la eficacia del proceso, es ganada por la reputación y experiencia que tenga la machi, la que es reconocida en los agentes de la comunidad por lo tanto, la comunidad también es parte del tratamiento. Esta dialéctica puede ser mejor entendida con los planteamientos que Lévi-Strauss realiza explicando la eficacia simbólica.

El antropólogo, nos señala que se requieren de tres elementos indisolubles, que se articulen para producirse la cura. Primero, dependerá de la propia experiencia del chamán en relación a los estados de trance que experimente, los que serán vistos como un estado de alteración psicósomática; Segundo, experiencia del enfermo respecto a los rituales del chamán y Tercero, la comunidad, que también participa de la curación.

...la eficacia de la magia implica la creencia en la magia, y que ésta se presenta en tres aspectos complementarios; en primer lugar, la creencia de hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquél cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen

y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza. (Lévi-Stauss, 1987, p.196)

A esto Bacigalupo refiere que, la eficacia del tratamiento depende de la fe del paciente en las habilidades y poderes de la machi, sin embargo destaca que la curación no solo obedece a la eficacia simbólica, sino también al tratamiento que se realiza con las medicinas, hierbas, canto, música y cuidados personales.

Al referirse a la eficacia del tratamiento, manifiesta la importancia que tiene el rol de la machi y el papel que juega en sus prácticas, ya aquí requiere desplegar todo su carisma y poder de convencimiento, de modo de ganar la confianza de su comunidad.

Tanto la eficacia, el valor terapéutico de la machi, como su ejecución ritual, la atracción dramática y simbólica que ejerce sobre su público, son importantes para convencer a sus enfermos. (Bacigalupo, 2001, p.120).

Dentro de la cultura mapuche, la compensación económica es vista como la retribución energética del gasto realizado por la machi, por lo tanto se considera normal y adecuado que los pacientes cancelen algún monto económico o realicen pagos con animales u otros utensilios. El monto a cobrar lo define la machi, el que dependerá del tipo de ritual a realizar y de la gravedad de la enfermedad. De esta manera la relación que se produce entre el enfermo y el machi, conlleva responsabilidad y compromiso de parte del paciente, y en algunos casos de toda la familia.

Entonces esa afligida gente que tuvo al enfermo nos dará las gracias y nos entregará el pago. Vale plata lo que pagan, pero no gastan en balde sino por la salud recuperada del enfermo. En caso que no sanare, no pedimos pago porque nos da vergüenza hacernos remunerar un desengaño. (Coña, 2006, p. 277).

4. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Objetivo General:

Desarrollar la relación entre la práctica analítica del Terapeuta y la práctica de sanación de la Machi Mapuche.

Objetivo Específicos:

- Analizar las figuras de la Machi Mapuche y del Terapeuta analítico.
- Analizar las prácticas de sanación de la Machi Mapuche y del Terapeuta analítico.
- Elaborar orientaciones para enriquecer la práctica del terapeuta analista.

METODOLOGIA

El estudio es teórico, de tipo cualitativo, la técnica de recolección es un análisis bibliográfico de las obras de Jung y algunos post jungianos.

Se realiza una revisión hermenéutica de los textos que contiene información de la cosmovisión mapuche.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En el trabajo de esta tesis se ha analizado la figura del terapeuta, el rol que cumple en la relación y el proceso psicoterapéutico como vínculo de transformación, todo ello, en el contexto de la cosmovisión junguiana. Así también se han esbozado aspectos generales de la cosmovisión mapuche considerándolas dentro del marco del chamanismo, y en particular, se ha estudiado la práctica de la machi como figura de sanación.

Para su desarrollo se ha revisado el modelo dialéctico, considerándolo como fundamental para el logro de una relación profunda que permita la transformación del paciente y del analista. Dicha propuesta, demanda al terapeuta de actitudes específicas tales como: una amplia consciencia de sí mismo y del entorno, un autoanálisis constante, reconocer los peligros de la inflación psíquica y también reconocer la necesidad de contar con una actitud de humildad, que será básica para reconocer la simpleza y fragilidad de su existencia, como del sentido de la vida. Visión que le brindará la posibilidad de sumergirse en otros planos de la existencia.

De este modo, esta investigación ha permitido aportar a la tarea de revisar, restablecer y reflexionar el quehacer analítico del terapeuta, y así, traer al Yo lo que podría haber quedado, por alguna razón, en el plano del inconsciente del terapeuta. Esta revisión teórica ha sido una manera de ampliar nuestra consciencia, como también, nuestra visión cultural a través de la revisión de la cosmovisión mapuche y la práctica de la machi. Este es un saber necesario que se encuentra en coherencia a la teoría, y relacionada con los conceptos de arquetipos e inconsciente colectivo, que permiten la unión e integración de los aspectos del individuo que están bajo el ámbito de lo sombrío. Dado que avanzar en este camino, ha posibilitado reconocer las condiciones necesarias del analista y el enriquecimiento de sus praxis a través de la figura de la machi mapuche, considerándola un aporte al quehacer actual del analista que se desarrolla en Chile.

Es importante mencionar que la revisión bibliográfica que se ha realizado de la cosmovisión mapuche y el desarrollo que se ha intentado hacer, es limitado, ante la inmensidad de su riqueza cultural y de los aspectos simbólicos que encierran sus prácticas, por esta razón, no ha sido posible hacer un acercamiento en profundidad, que dé cuenta de la complejidad de sus ritos como de su vinculación con el mundo espiritual. Dado que esta encierra una diversidad y riqueza, que se ha mantenido en el tiempo, principalmente por la transmisión oral de su sabiduría.

Para el desarrollo de las conclusiones realizaremos un análisis, en la primera parte, referente a los dos primeros objetivos específicos “Analizar la figura de la machi mapuche y del terapeuta analítico” y “Analizar las prácticas de sanación del machi mapuche y del terapeuta analítico”. Paralelamente en este desarrollo se estimarán los aspectos que vinculan a estas dos figuras. Luego se señalarán algunas orientaciones que responden al tercer objetivo específico “Elaborar orientaciones para enriquecer la práctica del terapeuta analista”. Para finalmente, realizar el análisis condensado del objetivo general “Desarrollar la relación entre la práctica analítica del Terapeuta y la práctica de sanación de la machi mapuche”.

5.1. El terapeuta como factor de cambio en el proceso dialéctico

En el marco analítico, el proceso terapéutico está indisolublemente unido al analista, y la relación terapéutica que se fragua en dicho proceso es fundamental para el éxito del tratamiento, por tanto, no es posible que esta relación sea concebida con independencia como lo postulan las terapias que utilizan técnicas racionales. De este modo, la actitud del terapeuta y la relación terapéutica son variables necesarias de reflexionar en el ejercicio de la clínica analítica. Sin embargo es necesario reconocer que esta forma de relacionarse a la hora de desarrollar el proceso de sanación, no es privativa de la psicología analítica, si no que desde siempre ha estado presente en las culturas ancestrales, expresada por ejemplo: en el chamanismo y en el caso chileno en la persona de la machi.

Así también, el terapeuta es considerado como un factor de cambio en sí mismo, esto es, su actitud de respeto y aceptación incondicional del otro, su congruencia ético-psicológica, amplitud cultural, actitud simbólica y cosmovisión sólida y flexible, cualidades necesarias que favorecerían vincularse con el sistema psíquico de su paciente, dando lugar a un encuentro intersubjetivo de transformación mutua que posibilitaría una vivencia numinosa. Dicha experiencia sólo ocurre cuando el Ego del terapeuta está profundamente conectado consigo mismo y con el Self del paciente. Desde esta perspectiva, tanto terapeuta como paciente, se involucran en una relación dialéctica de carácter simbólica que da lugar al surgimiento de la creatividad y por ende, a la posibilidad de la transformación. No se está hablando por tanto de un modelo simple o unilateral, si no, de un proceso dialéctico en el cual dos sistemas psíquicos interactúan y se influyen mutuamente, razón por la cual el psicólogo jungiano podría ser visto como instrumento al servicio de la sanación o la transformación.

La intervención que realiza el analista jungiano, está sustentada en su historia y experiencia de vida personal, a partir de ello, fue forjando un camino y una elección profesional que lo condujo a ejercer la sanación de las enfermedades mentales. En este proceso recibió herramientas y desplegó habilidades que le fueron entregadas por la formación clásica que exige el ejercicio de su profesión. A diferencia de los psicólogos que adscriben a otras corrientes de pensamiento, el psicólogo de orientación analítica está en la búsqueda constante de la integración y ampliación de la consciencia, de modo de ir avanzando hacia la totalidad simbólica, para su propio proceso de individuación. Este camino conlleva una serie de recompensas que le darán la posibilidad de enriquecer su trabajo terapéutico en la relación que establece con el paciente. En síntesis, podríamos decir que el analista mientras avanza en el camino hacia la individuación, va logrando un mayor contacto con el Sí mismo, lo que podríamos pensar, que es un mayor acercamiento a la espiritualidad, al igual que la machi, en su proceso de transformación a machi, alcanza un mayor contacto con el Sí mismo o plano espiritual, que además le brindará y será fuente para alcanzar la sanación.

5.2. La machi, símbolo espiritual

Las machi son las intermediarias entre los mapuche y lo espiritual y tienen un poder carismático informal. Las machi son llamadas a su profesión por una combinación de experiencias de enfermedades crónicas inducidas espiritualmente, experimentan varios estados de trance, sueños y visiones. (Bacigalupo, 2001, p. 20)

La machi es considerada como una figura sagrada por el mapuche, la que se encarga de lidiar con los espíritus malignos como con los espíritus sagrados, estos últimos, serán los que entregarán protección a la machi y a la comunidad. Su capacidad mediadora con los espíritus, la transforma en una figura privilegiada, ya que recordemos, que a través de su espíritu ella enfrenta a otros espíritus y además tiene contacto directo con otras deidades superiores, “Un chamán es un hombre que mantiene relaciones concretas, inmediatas, con el mundo de los dioses y de los espíritus...” (Eliade, 1976, p. 88)

La elección profesional de la machi, comúnmente no es voluntario, ya que es un camino que conlleva una serie de experiencias de iniciación que son dolorosas como nos dice Eliade “...Algunos sufrimientos físicos hallarán su traducción precisa en los términos de una muerte (simbólica) iniciática. (1976, p.45). Por lo tanto, su iniciación como sus constantes experiencias extáticas replicará un camino que es parecido al de la muerte: agonía, muerte y resurrección. Esto nos muestra que el ejercicio que realiza la machi en cada ceremonia de sanación, en este caso el machitún, implica una involucración a nivel consciente como inconsciente de modo que abandona al Yo y se entrega al incierto de un plano más profundo y desconocido, el Self. Todo ello para poder vincularse con los espíritus y “...sustentar relaciones con las almas de los muertos equivale en cierto modo a estar muerto uno mismo...” (Eliade, 1976, p.84).

La machi es una figura espiritual por excelencia “... se revelan como

sagrado, por haber sido, en cierto modo, “escogidos” como receptáculo de una manifestación de lo sagrado, se separan ontológicamente...y se sitúan en un plano diferente, sobrenatural”. (Eliade, 1976, p.43).

La forma que utiliza la machi para abordar la cura, dependerá en gran medida de su experiencia espiritual; de sus crisis de iniciación; de su relación con el mundo de los espíritus y de las habilidades que le fueron provistas por las deidades. Algunas machis reciben conocimientos de otras machis, en ocasiones se integra a un grupo de machis más antiguas para formarse y protegerse espiritualmente.

En particular la Machi al realizar un diagnóstico utiliza la visión y los sueños, siendo éstas sus principales habilidades mágicas concedidas por las deidades, también utiliza los elementos de la naturaleza y visión del cuerpo espiritual y físico del paciente, ya que “... el chamán asume las funciones del médico y del guerrero: pronuncia el diagnóstico; busca el alma fugitiva del enfermo, la captura y la devuelve al cuerpo que acababa de abandonar”. (Eliade, 1976, p.154).

Antes de realizar dicho diagnóstico, la Machi ahonda en la vida de su paciente, consultando respecto de las relaciones actuales que establece en este plano y en el plano espiritual, a modo de identificar las causas o energías intrusivas que causan la desorganización en el paciente. Al igual que lo realizado por el psicólogo analista, la machi va construyendo un mapa simbólico acerca de las relaciones del paciente, considerando los aspectos de su mundo externo como interno, refiriéndose al estado de su alma.

El viaje mágico que realiza la machi lo utiliza para vincularse con los espíritus que le brindaran ayuda para sanar a su enfermo. Al pensar la idea del viaje mágico que es “la manifestación simultánea del éxtasis y de la autonomía del alma.” (Eliade, 1976, pp. 367-368), que la machi realiza simbólicamente al plano espiritual con ayuda de sus espíritus auxiliares que apoyan en la preparación y desarrollo del viaje, el que permitirá “...circular libremente entre las tres zonas cósmicas: infierno, Tierra y

Cielo. Lo que viene a significar que puede penetrar impunemente allí donde sólo los muertos y los dioses tienen acceso.” (Eliade, 1976, p.95). Consiguiendo este viaje a través del estado de trance que logra en las ceremonias, que puede entenderse como un estado de alteración de consciencia, en tanto, “..., el chamán, y sólo él, es el gran maestro del éxtasis...”(Eliade, 1976, p. 22).

La profundidad e intensidad en la relación entre la machi y el paciente se ve graficada en la descripción del viaje mágico. Esto nos hace pensar, que existiría cierta similitud con lo que Jung describe, acerca del proceso dialéctico, en tanto, implicaría sostener una relación profunda, no sólo a nivel del Yo, sino más bien un encuentro que se interactúe desde el Sí mismo, puesto que “...un sistema psíquico que, en caso de ejercer influencia sobre otra persona, entra en interacción con otro sistema psíquico”. (Jung, C., 2006, p. 7), es decir, con la totalidad. No obstante encontrada esta similitud en la intención de vinculación con el plano del inconsciente, difícilmente podríamos hablar en términos fenomenológicos que se trate de lo mismo, claramente la profundidad y la intensidad que alcanza la machi escapa a lo que un simple mortal pudiera realizar. A pesar de la limitación que encontramos, podemos distinguir que ambos se vinculan desde la psique, pudiendo inferir que estaríamos en presencia de una relación que ocurre también a nivel espiritual. Los caminos conducirían a un encuentro que posibilita una consciencia profunda de la existencia al acceder a planos trascendentes.

Es posible considerar entonces, que el acompañamiento ofrecido por el terapeuta analítico y la machi podrían cumplir la misma función. Mientras el terapeuta busca acercarse al inconsciente del paciente o Self de modo de ampliar la consciencia de éste, el chaman a través de él “viaje mágico”, va en busca de información que posteriormente le servirá para la curación del paciente o para realizar desde ese mismo lugar la sanación en alianza con sus espíritus auxiliares. Lo que podríamos considerar, mirando desde otro lugar, que terapeuta y chamán, cumplen una función de psicopómpos, ya que en este proceso serán los mediadores entre lo consciente e inconsciente, transitando en estos dos planos. En síntesis, el acompañamiento que hace el terapeuta y la machi es al alma desde el alma.

En relación al cambio de actitud que sugiere Jung, implicaría disponer de una apertura de consciente distinta hacia los procesos simbólicos que se presentarían en la vida del hombre, a modo símbolos y arquetipos, ya que “El arquetipo es espíritu o antiespíritu y, la mayoría de las veces, el que en definitiva se ponga de manifiesto de un modo o del otro depende de la actitud”(Jung,1970, p. 150). Esta forma distinta de concebir la vida facilitará el reconocimiento de las imágenes surgidas del inconsciente, por lo que sería necesario disponer de una actitud simbólica ya que con esta, el símbolo puede estar en todas partes, sin ella, sería difícil poder acceder a la comprensión de lo inconsciente. Este tipo de actitud la encontramos en la machi, de modo transversal en su vida, la que se despliega con toda su intensidad cuando se dispone a la relación de sanación con el paciente, aquí ambos están vivenciando sus símbolos a través de sus ritos. Por lo tanto, podríamos decir que la machi vivencia su vida y relaciones desde una actitud simbólica, ya que ella interviene desde el símbolo y transforma con los simbolismos de su cosmovisión, práctica inherente al chamán. Este cambio de actitud está relacionado con la apertura al mundo del inconsciente, como con la actitud simbólica que se requiere para dar lugar y lectura a la función simbolizadora del inconsciente.

5.3. Relación entre la praxis de la machi y el terapeuta.

En el análisis realizado hasta ahora, se ha descrito las características que se destacan del terapeuta como de la machi y que están vinculadas a los objetivos de la investigación, así también, se ha dejado entrever algunas relaciones que se establecen entre ambas praxis. Para complementar lo ya mencionado, se detallarán algunas de las relaciones observadas en el estudio entre ambas figuras.

- Como se ha mencionado en los puntos anteriores, en el marco analítico se destaca la relación dialéctica, lo cual requiere de una cooperación recíproca que se potencia en la influencia entre ambos. Esta relación intersubjetiva de influencia mutua es consagrada en tanto genera un encuentro entre el Self del paciente y del analista.

Desde el punto de vista chamánico, para que se logre el poder curativo, según lo que señala el antropólogo Lévi-Strauss, se requiere de la relación de cooperación entre tres actores que interactúan entre sí; a saber, la creencia del chamán en su técnica, del paciente en la virtud del chamán y de la comunidad en la creencia del chamanismo, lo que se conoce como la eficacia simbólica. En esta relación con el chamán, se produce una actividad inconsciente de mecanismos psicológicos de transferencias y sugestión que hace depender la cura, de la identificación entre el paciente y el chamán. Todo lo cual, nos indica que tanto chamán como terapeuta, requieren de la participación a nivel consciente e inconsciente del otro, así como de la fe en el proceso, para que la curación se lleve a cabo con eficacia.

- La machi trata las enfermedades de forma holística, lo que implica que interrelaciona componentes espirituales, emocionales, mentales y físicos. Por su parte, aunque el terapeuta jungiano no trabaja en términos empíricos con el cuerpo del paciente, este plantea que "...los dos polos del alma fisiológico y espiritual están enlazados de manera inseparable" Jung (2006, p.83), por tanto, desde esta perspectiva también existe una visión holística del trabajo terapéutico.
- La machi, fortalece su espíritu periódicamente realizando rituales especiales llamados ngeikurrewen, independiente de si está enferma o no, lo entienden como una práctica necesaria para el ejercicio de sanación. Ellas realizan un ritual en la cual le piden a los espíritus ayuda para la renovación de sus poderes, ceremonia que realizan con otras machis y muchas veces va acompañada del cambio de su rewe, como símbolo de evolución. Así también, los psicólogos analistas, postulan la necesidad de realizar periódicamente un análisis didáctico en el ejercicio de su profesión, de modo de ir tomando consciencia de las dificultades y limitaciones propias y ejercitando la mirada hacia sí mismo.
- Por excelencia el principal rito de sanación para la machi es el machitún, en esta práctica se busca la protección de los espíritus y el término de la afección del paciente. Es decir, la machi convoca a los espíritus que considera buenos y expulsa

a los espíritus malos alojados, ya sea en el cuerpo o entorno del paciente. Por su parte, en el setting terapéutico, el analista va a intencionar en la medida de lo posible, un proceso de relación terapéutica de carácter dialéctico. En esta relación, el terapeuta buscará promover el proceso de individuación, haciendo consciente los aspectos inconscientes que obstaculizan dicho proceso, por ejemplo: los complejos autónomos de la psique, o todo aquello que se encuentre en el ámbito de lo sombrío, demandando su aparición. Esta reflexión nos conduce a considerar que ambas formas de intervención requieren despejar o limpiar los obstáculos que impiden o dificultan la sanación o el proceso de individuación.

- La cosmovisión mapuche en general, visualiza la vida en términos de fuerzas antagónicas que se confrontan mutuamente, esta lucha que se libra en el plano de lo invisible será una constante en la vida del mapuche. Mirada que da lugar a visualizar los conflictos o crisis personales como parte de este proceso que es concebido como natural. Por tanto, para la machi así como para su comunidad, los conflictos internos son parte constitutiva del proceso de la vida, es decir, no se trata de una patología propia de la persona sino de un desequilibrio causado por fuerzas intrusivas que toman el cuerpo del paciente. Así también desde la perspectiva analítica, las crisis son concebidas como necesarias y detonantes del proceso de individuación, por lo cual las crisis que agudizan la sintomatología en las neurosis son vista como transitorias.
- A través del análisis que podemos realizar a la práctica de la machi, encontramos que la idea de conectarse con el plano espiritual es conectarse con lo trascendente, dado que la machi en el viaje mágico que realiza a este plano, le permite traer información que cura a su paciente, de modo que este viaje es visto como sanador ya que sus resultados generan el término de la enfermedad. En el caso del analista, conectarse con el plano inconsciente es también una forma de traer información de otro nivel a la consciencia, de modo que también va a ir generando la cura. Desde esta mirada, en ambas posturas está la idea implícita de que conectarse con lo trascendente puede ser sanador.

- Al igual que lo hace la persona del terapeuta, el chamán se somete a un largo proceso de aprendizaje siendo su particularidad el modo experiencial en que va adquiriendo sus conocimientos. El detonante de este proceso, por lo general, es un evento crítico que pueden ser una enfermedad u otros acontecimientos de tal envergadura, que movilizan su vida llevándolo a reflexionar y replantear su existencia, lo cual le permite ampliar su campo espiritual entrando por lo tanto, en contacto con el inconsciente colectivo. De esta manera, lo que revela su condición de chamán de forma característica es su propia experiencia de crisis personal que utiliza para el tratamiento y por ende, lo conduce al camino de la medicina. Igualmente el analista va a incorporar su experiencia de vida, que lo movilizará hacia una búsqueda consciente de su proceso de individuación que se irá activando en la relación con sus pacientes, todo ello, generándose de modo constante y en espiral. Por lo que toda su experiencia de vida, le permitirá obtener mayor sabiduría, para acompañar de mejor modo a otros en su proceso de individuación. Esta consideración permite sostener que, tanto la machi como el analista valoran sus experiencias y crisis de vida, razón por la cual, sanar de su propia herida es algo importante en su formación.

5.3.1. Algunas diferencias entre la machi y el analista

En esta revisión teórica también se han encontrado algunas diferencias entre la machi y el analista, reflejadas en las prácticas de curación con sus pacientes como en el tipo de relación que establecen.

- Una diferencia notable entre el terapeuta analítico y el chamán, es que este último ejercería un rol activo en el proceso de sanación y el paciente ocuparía un rol pasivo-receptivo. Desde el entendido que la machi realiza una intervención activa en la cual dirige toda su voluntad y su palabra con intención al espíritu del paciente, en esta puesta en escena la machi va visualizando una variedad de símbolos que le indicarían el tipo de enfermedad, sus causas y la medicina que requiere para curar. Este procedimiento, podríamos considerarlo como un torrente de símbolos que

emergen en esta relación espiritual, y se hacen conscientes, dando sentido al momento de sanación, en tanto “la eficacia de las ceremonias de curación de las *machis* radica tanto en la eficacia simbólica como en la terapéutica...” (Bacigalupo, 2001, p.120). Toda esta ejecución ritualística y la atracción simbólica que ejerce sobre el paciente, son importantes para convencerlo, de modo que este pueda introyectar los símbolos que surgieron en esta relación trasfereencial, y hacer la transformación simbólica de la cura. Por el contrario, en el análisis, el paciente es quien produce el material psíquico en colaboración con el analista, en este caso el terapeuta es quien facilita el espacio contenedor para el despliegue de la mente y alma del sujeto, acompañando el proceso en el cual emergerán símbolos y arquetipos, que deberá ayudar al paciente en su integración de estos.

- Otra diferencia que se observa: la machi como símbolo de sanación de su pueblo, va a realizar los rituales privilegiando involucrar a su comunidad en el proceso, en el que la familia juega un rol importante en esta ceremonia, al igual que los integrantes de la comunidad, ya que todos ellos cumplen una función específica en estas actividades. Esto también se sostiene en la creencia del pueblo mapuche, que cuando hay un enfermo altera todo el sistema simbólico de la comunidad. A diferencia de la terapia analítica, en cuyo setting terapéutico se privilegia la participación individual por sobre la grupal.
- La mirada que tiene la machi acerca de las causas de la enfermedad es otra diferencia que se visualiza, el mapuche considera que los padecimientos son causados por factores externos, como las provocadas por espíritus malignos (wekufe) o por una bruja (kalku). Las enfermedades que son enviadas por deidades (kastikutran), son para castigar al mapuche por no haber cumplido adecuadamente con las normas y tradiciones, “Es decir, el mal es producido por lo externo: lo ajeno al cuerpo, lo que está fuera de la tierra dominada por el mapuche...” (Bacigalupo, 2001, p.58). En cambio desde el análisis jungiano se considera que las causas de las enfermedades psíquicas o neurosis son causadas por factores internos tales como: la disociación entre el consciente e inconsciente, la represión o negación de

aspectos de la personalidad, en síntesis, factores que están relacionados en la organización de la dinámica psíquica del individuo.

5.4. Orientaciones prácticas y simbólicas.

Desde el análisis realizado a las características que relacionan a ambas figuras, podemos rescatar una serie de elementos que van a enriquecer al terapeuta, como a su práctica analítica, por lo cual en la siguiente reflexión lo importante será dejar de manifiesto ciertas orientaciones que pudieran dar sentido a su quehacer, como también, dejar instalada la inquietud y motivación por la sabiduría de los pueblos originarios que pueblan el territorio de Chile. Realizaremos una descripción de los principales hallazgos de esta investigación, que pudieran ser consideradas como orientaciones para el analista.

Podemos decir que la figura de la machi va a enriquecer simbólicamente a la figura del terapeuta puesto que, nos recuerda que también tenemos que preocuparnos del alma del paciente. La cosmovisión mapuche y la práctica de la machi está orientada desde lo sagrado y centrada en la espiritualidad, dado que "... el hombre arcaico identifica en cualquier parte del Cosmos una fuente de lo sagrado mágico-religioso, que cualquier fragmento del Cosmos puede dar lugar a una hierofanía, de acuerdo con la dialéctica de lo sagrado". (Eliade, 1976, p.101). Por lo tanto, considerar las prácticas y visión que tienen del hombre, nos dará la posibilidad de vivenciar la espiritualidad de una manera distinta, así también posibilitaría incorporar nuevos sentidos a nuestras vidas, al igual que valorar con un prisma distinto, las relaciones que sostenemos con los otros, como con la naturaleza. Igualmente es importante, la posibilidad de contar con un marco conceptual espiritual que da sustento y seguridad a la práctica clínica ya que, "..., volver conscientes esos contenidos primitivos le resulta al médico penoso y repelente, por lo que podemos comprender que prefiera buscar apoyo en la filosofía o en la religión..." (Jung, 2006, p. 83). Reafirmando la necesidad de contar con una cosmovisión que sostenga nuestras prácticas, ya que lo más difícil de la psicología

jungiana requiere de una cosmovisión, porque implica una mirada de la vida desde el alma, mirada que le daría sustento y sentido a los requerimientos existenciales del paciente como del terapeuta

La manera y los medios que tiene la machi de personificar y vincularse con los espíritus es por "... su capacidad de viajar por los mundos sobrenaturales y de ver a los seres sobrehumanos (dioses, demonios, espíritus de los muertos, etc.)." (Eliade, 1976, p.388), esta capacidad instintiva que desarrolla la machi, expresada en toda mitología y pueblos ancestrales, es una enseñanza a considerar si es que se desea relacionarse con el plano del inconsciente. Así también, podría ser una pista para el analista, de cómo vincularse y entender los arquetipos y los complejos autónomos que actúan en la psique. Jung estableció una analogía entre el plano espiritual y el inconsciente colectivo y asemejó los espíritus con los arquetipos en que, "la aparición de los arquetipos tiene un declarado carácter numinoso que, si no se quiere llamar "mágico", hay que llamarle *espiritual*." (Jung, 1970, p. 149). Señala que los arquetipos habitan en nuestra psique con los cuales podríamos interactuar a través del diálogo, las visiones y las sensaciones. "No es raro que el arquetipo aparezca bajo la forma de un *espíritu* en los sueños o en las creaciones de la fantasía, o se conduzca como una aparición" (Jung, 1970, p. 150). Por lo que será común que aparezcan en visiones de modo personificado en espíritus, podrían ser vistos igualmente como complejos autónomos inconscientes que actúan dejando cierto impacto en la consciencia. De este modo, diremos que la machi se conecta con los muertos, es decir con el plano del inconsciente, y desde la perspectiva jungiana contactarse con los muertos es contactarse con el inconsciente colectivo, por lo que podríamos señalar, que la machi al preocuparse de los muertos también se está preocupando del inconsciente.

- Hay que recordar que la machi para curar y llamar al alma perdida, dirige su palabra al espíritu del paciente, es decir, habla con una intencionalidad distinta a la que usa cuando se dirige al Yo. "..., debe intervenir con el poder de su palabra; medicinar es ordenar con la fuerza de la palabra el desorden o desmoronamiento de la idea-fuerza que sostiene el yo. (Mora, 2005, p.16). La manera que utiliza la palabra, el

verbo, es sin duda una forma de intervención distinta, a tener en cuenta y revisar en las prácticas del analista. Estas podrían ser una enseñanza y una alternativa a considerar para abordar el trabajo con el inconsciente, de modo que pudiera distinguirse entre ambas maneras de dirigir la palabra a lo psíquico, es decir, cuando se le habla al yo y cuando se le habla al inconsciente. Esta reflexión nos genera diversas interrogantes como por ejemplo: ¿usó la palabra con intención? ¿será posible en un contexto analítico? ¿Cuándo podrá usarse? ¿le habló al inconsciente directamente? ¿A quién le habló?

- Es importante tener presente que para cierto tipo de paciente, la figura de la machi podría ser un simbolismo de sanación, lo que dependerá de sus historias personales y sus complejos parentales, en la activación de este símbolo. De este modo, considerar el símbolo de la machi en la terapia, facilitaría el proceso terapéutico, ya que, movilizaría ciertos patrones arquetipales y los complejos presentes en el inconsciente individual. Así también, intencionar e incorporar el simbolismo de la machi favorecería el contactarse con las raíces, es decir, lo propio, la historia, los antepasados, es encontrarse con lo que hace sentido, por lo tanto, sanaría. Para el logro de este trabajo, es importante que el terapeuta conozca los símbolos de la cultura y los adecuados para la historia de ambos, y que además, les haga sentido, ya que esto posibilitaría la unión entre el analizado y analista. Conocer los símbolos de la cultura al que pertenece el paciente, los elementos socioculturales y su cosmovisión, posibilitaría realizar un mejor diagnóstico, más amplio y más justo, como también, un adecuado tratamiento. Esta reflexión nos lleva a pensar, que a partir de la importancia que tiene lo ancestral, la figura del primitivo y todo lo que representa en la psicología jungiana, específicamente la importancia de los arquetipos y símbolos, que están presentes en el inconsciente colectivo de cada pueblo, sociedad o cultura, es que surge la interrogante de: ¿podríamos hablar de un etnoanálisis jungiano, que pudiera desarrollarse para las culturas del territorio chileno?. Esta pregunta abre la posibilidad de pensar en un nuevo trabajo, de una profundización mayor, y elevada consciencia a nivel individual del analista, como del colectivo de profesionales del área. Que tal vez, podría dar

cuenta de la variedad de símbolos y arquetipos de las culturas originarias que pertenecen a Chile, desde una reflexión jungiana.

- La forma en que la machi despliega su proceso terapéutico, implica un tipo de protocolo que va determinando y guiando la relación con su paciente, aspectos como: el planteamiento del asunto a tratar, la confianza que se requiere entre ambos, la compensación de la atención, acuerdo en el tipo de tratamiento, lugar de la atención, etc. Sin perjuicio de lo anterior, la machi establece una relación cercana, empática, en la cual despliega todas sus destrezas carismáticas para procurar una relación de seguridad y confianza, esta relación no requiere de un encuadre muy estructurado sino más bien, se procura que sea un espacio de cotidianeidad, como es el hogar de la machi o del enfermo. Así como nos relata Khano Llaitul en la entrevista, este encuentro se da en un espacio natural en la cual la familia también está implicada; la machi en su hogar recibe al enfermo, dispone de su espacio y medicina para entregar. Este modo de tratamiento que utiliza la machi podría ser considerado como una forma de encuadre alternativo para el trabajo terapéutico, el cual podría ser utilizado en situaciones que no es posible establecer un setting clásico, por lo tanto su estructura y modo de vinculación podría ser una alternativa de relación para el psicólogo.
- La machi nos muestra en su práctica de sanadora, la importancia de contar con una actitud simbólica y de una consciencia de alteridad la que es necesaria para poder transitar entre los planos del cosmos, es decir, plano espiritual y el mundano. Su quehacer práctico y simbólico nos mostraría la importancia de tener una consciencia de alteridad, si es que se desea sumergirse en el mundo de lo desconocido y lograr ser mediador entre el inconsciente y la consciencia. Este rol de intermediario que cumple la machi, podría ser una experiencia a repasar por el analista. La actitud simbólica de la machi nos enseña que es una de las maneras más adecuadas para la interpretación de los símbolos, ya que ella considera todas las señales como consecuencia y expresión de alguna situación espiritual o del cosmos; su cosmovisión y actitud nos aportaría en el abordaje del alma, visión necesaria para

trabajar desde una psicología que intenta ocuparse del alma.

- Hacer una comprensión de lo que es la cosmovisión mapuche nos posibilita entender la profundidad y transversalidad que tiene lo sagrado, y no visualizarlo como algo aislado en la vida del hombre. Vale decir entonces, que todo lo que rodea al ser humano tiene características sagradas, aceptar esta mirada de la vida es encontrarle el sentido a todo ello que ha quedado sin sentido, en una sociedad que ha perdido mucho de los paradigmas cristianos e ideológicos, crisis que se ha generado, en parte, por la falta de simbolismo colectivos y ritos. El mapuche al concebir la vida como sagrada, nos enseña la importancia de lo ritual, de la espiritualidad, mostrando la inherencia que tiene ésta en la vida del ser humano. Esta mirada sagrada del universo, podría ser considerada como una propuesta, que el psicólogo analítico debería considerar al momento de enfrentar la espiritualidad en su propia vida y en la relación con sus pacientes.

5.5. Reflexión Final

Uno de aspectos que se destacan en el análisis de esta investigación, es el paralelismo que podemos encontrar entre la práctica de la machi y el analista, revisando el trabajo que ambos realizan con los símbolos. La cultura mapuche al ser considerada como hierocéntrica (Aukanaw. s/f^o) mantiene una serie de símbolos y ritos que le dan continuidad a su estructura religiosa, razón por la cual, el quehacer de la machi también estará inundado de simbolismos. Su trabajo en la sanación será hacer lectura de estos símbolos que interpretará para curar la enfermedad. Práctica ancestral que también consideró Jung en su trabajo de los arquetipos y el inconsciente colectivo, constituyéndose en un eje central dentro de los procesos terapéuticos. Este punto de encuentro dado por lo simbólico, nos permite pensar que las terapias chamanicas y analíticas, son sistemas simbólicos de curación en donde la persona de la machi y el psicólogo analítico, utilizan las imágenes y símbolos arquetipales para movilizar los procesos de individuación que conducirían al contacto con el Sí mismo.

El análisis realizado, nos permite decir que tanto la machi como el analista se ven enfrentados a una práctica que implica utilizar los aspectos simbólicos para generar una transformación que permita la cura y el término del conflicto. Cada uno de ellos utiliza sus propias técnicas y caminos para alcanzar el contacto con el Sí mismo, así como con el plano del inconsciente colectivo que les permite traer información o símbolos que puedan integrar a la consciencia. Ambas figuras están convocadas a viajar a planos del mundo invisible que no son tocados por otros psicólogos con el nivel de consciencia que tiene o debería tener el analista jungiano. En este proceso también, cada uno de ellos se ve movilizado a contactarse con su propio Self, lo que le permitiría ir transformando sus propias heridas e ir avanzando en su proceso de individuación, por lo tanto, la sanación que realizan con el paciente también sanará sus propias heridas. No tan sólo por la identificación que realiza con este, sino también por lo que implica conocer y acercarse constantemente al Sí mismo, ya que se vinculará con lo universal. De este modo podemos concluir que ambos están en una relación y una visión de la vida que implicaría la trascendencia. Igualmente, ambos al contactarse con el inconsciente colectivo se vinculan con la totalidad, es decir, con la humanidad, vivenciando así ser parte de lo colectivo, experiencia que aportaría a su mundo interno y al enriquecimiento de su relación con el mundo externo, transformándose en seres más fraternos y solidarios, como también universales, ganando con eso la sabiduría necesaria para aportar a la humanidad.

La cosmovisión mapuche como se ha visto nos muestra la importancia de la espiritualidad y transversalidad de lo sagrado en la vida del ser humano y de su entorno. Así también, podemos considerar a la figura de la machi como un símbolo que nos conecta con la totalidad, es decir, nos permitiría acercarse al inconsciente colectivo, ya que la figura de la machi sería una manera simbólica de contactarse con éste, evidenciando así, que el símbolo de la machi enriquece la figura del terapeuta. Entonces, experimentar la idea de la machi como símbolo es contactarse con la totalidad, es decir con la espiritualidad, aportando también a una mirada integral de la vida, necesaria para enfrentar una psicología de carácter analítico.

La machi constantemente nos muestra la necesidad de trabajar con el alma,

como vinculante de la psique, con el Sí mismo. Si se produjera una desconexión entre, el yo y el -alma, se perdería el sentido de la vida, causando posibles neurosis o algún tipo de psicosis. Para la machi la pérdida del alma (am) es uno de los problemas comunes y más complejos que afecta al individuo, cuando esto ocurre se quedaría a merced de espíritus malignos que se apoderarían de éste, generando algún tipo de enfermedad como depresión o estados de ira, angustia, o pesadillas, etc. Alterando el equilibrio interno de la persona o una desorganización psíquica. De este modo, la pérdida del alma para el mapuche es perder la posibilidad de estar contactado al propio centro. Por esto, “con la pérdida del alma, la machi debe realizar un “vuelo mágico” al reino de los espíritus malignos para recobrarlo, antes de que se pierda para siempre. Esto es peligroso y agotador para la *machi*, puesto que su propia alma o am está expuesta a una situación de alto riesgo” (Bacigalupo, 2001, p 63). Esta mirada, de comprender la expresión del inconsciente nos permite inferir dos aprendizajes, el primero tiene relación con la manera que la machi tiene de diagnosticar, “la pérdida del alma”, tema que no se ha profundizado en este estudio, sin embargo sería interesante que otras investigaciones pudieran hacerlo. Segundo, acerca del tratamiento que utiliza, es interesante reconocer como ella a través de su viaje mágico, va a otros planos del cosmos, como al inframundo, a “pelear” con estos espíritus secuestradores del alma. Dejando de manifiesto que para trabajar con el alma hay que sumergirse en los planos más sombríos de la psique, solamente viajando al inframundo se podrá recuperar lo esencial del hombre, su alma. Tener consciencia, de ésta dinámica, le permite a la machi abordar del modo que lo hace el trabajo de intervención. Para el analista, lograr reconocer objetivamente esta manera de proceder, le brindaría la posibilidad de realizar su propio viaje junto al paciente, con mayor seguridad y confianza para sumergirse en planos del inframundo, como también poder enfrentar los complejos autónomos del inconsciente. Esta práctica de la machi aportaría a la praxis analítica, en el sentido, de ir aprendiendo la forma en que la machi despliega la energía del inconsciente.

La práctica de la machi es sanadora y terapéutica, como la práctica del analista. Sin embargo, cada uno de ellos utiliza diferentes caminos que conducen al

mismo lugar, lo que podríamos definir en términos generales, que se acercan al inconsciente, y van a generar un cambio a nivel simbólico en la psique del paciente. Los procedimientos que utilizan son distintos, pero pueden ser complementarios. La machi por sus capacidades mágicas como la visión y la comunicación con deidades en los sueños y visiones, logra conocer rápidamente a modo simbólico los conflictos del paciente, en esta visión captura en símbolos lo que está en el cuerpo espiritual, entregando dicha información y aplicando la medicina que se requiere. En esta intervención la persona es inundada por los simbolismos, considerando adecuado realizar un proceso psicoterapéutico, de modo de ir realizando un análisis introspectivo como la posibilidad de ir incorporando los símbolos a la consciencia. Este acompañamiento requeriría de un periodo mayor al utilizado por la machi, trabajo que podría aportar un psicólogo analista.

Desde la comprensión que existen muchos elementos coincidentes con la teoría, como el valor que le da a los antecedentes mitológicos, considerándolos fuente de sabiduría para el alma. Esto nos permite pensar que el analista podría llevar adelante, los símbolos que emergieron de la vinculación que estableció la machi con el plano espiritual, de modo que pudiera integrar los símbolos que le hiciera sentido y resonará al paciente, así ampliando la experiencia simbólica de éste. Esta relación complementaria entre ambas figuras, también se puede explicar comprendiendo el proceso analítico de un paciente. La psicoterapia busca generar una comunicación entre el consciente-inconsciente a través de símbolos y arquetipos, los que irán surgiendo durante el proceso, sin embargo este es una expectativa que no siempre se dará en los tiempos esperados, requiriendo de un proceso de mayor periodo. Por lo tanto, el trabajo de simbolización de la machi podría permitir acceder de un modo más rápido a los símbolos que se encuentran poblando la psique del paciente y que se han mantenido en el plano del inconsciente, y podría ser tarea del analista llevar adelante los símbolos que han emergido a la consciencia.

Para conocer los símbolos que se encuentran poblando la psique del paciente, la machi usa varios medios, el que más se destaca por su complejidad es el machitún, que realiza entrando en un estado de trance, que la visión chamanica a

denominado como “viaje mágico”, en este viaje ella entra en un estado extático, perdiendo la consciencia y es su espíritu que habla o el espíritu que ha bajado, “...el machi al entrar en trance sube por los peldaños del tronco y baila en la parte superior... remece con fuerza las ramas puestas ahí y pareciera estar en un estado de éxtasis...luego baja y dialoga con el zungumachife, respecto del asunto que da origen a su intervención”, (Entrevista realizada a Khano Llaitul, anexada) El mapuche que acompaña, de modo consciente, a la machi va traduciendo la información, que más tarde entregará a la machi, ya que ella no recordará lo señalado. Aquí estaríamos en presencia de lo que se ha denominado como participación mystique ya que la machi realiza una disociación psíquica, fundiéndose con el espíritu que ha bajado, no diferenciándose de él. Esta singular forma de vinculación, podría explicarse a partir del modo de pensar del hombre primitivo, el que considera al objeto como una representación real de la divinidad; entendiendo que el sentir y el pensar es concretizado, basándose estas funciones en la percepción y una débil diferenciación con esta. “El influjo mágico del fetiche no es experimentado como estado sentimental subjetivo, sino como efecto mágico. He aquí el concretismo del sentimiento. El primitivo no experimenta el pensamiento de la Divinidad como contenido subjetivo, sino que para él es el árbol sagrado,... “(Jung, 2000, p. 212)

Dejar en el plano de lo inconsciente este saber, es no aceptar y respetar el conocimiento ancestral que se encuentra en nuestra tierra. Negación de los pueblos originarios que se ha realizado por siglos, dejando en evidencia como una colectividad dominante ha mantenido aspectos de esta cultura en el ámbito de lo sombrío. En este sentido, desde la individualidad del analista, es importante que pudiera ir reconociendo e integrando en sus prácticas, el conocimiento ancestral de nuestros pueblos originarios, de modo que no deje de lado una sabiduría milenaria, ni mucho menos dejar en el plano del inconsciente este conocimiento. Su integración aportaría en el trabajo terapéutico con su paciente, como en el conocimiento consigo mismo, ya que este saber permitiría acceder al conocimiento profundo y universal de nuestra existencia. Es así que una de las orientaciones a considerar para el trabajo analítico, es reconocer e incorporar en las prácticas del análisis este conocimiento ancestral que

pertenece y es parte de esta “tierra” en la cual habitamos, por otro lado, son los símbolos de estas culturas los que hoy en día, están poblando el inconsciente colectivo chileno.

Para finalizar, quisiera dejar planteadas dos preguntas que han surgido a partir de la realización de este trabajo, las que permitirían poder avanzar en el conocimiento y profundización de la práctica de sanación de la machi, desde la psicología analítica. Cabe mencionar que desde este análisis se han hallado similitudes las que están elaboradas a nivel teórico. Del mismo modo se han encontrado algunas diferencias entre estas praxis, las que no influirían mayormente en sostener la posibilidad de una relación de complementariedad entre ambas prácticas. Es necesario indicar que estos hallazgos quedan a nivel de la teoría, por lo que sería interesante lograr un conocimiento desde la empírica.

A partir de esta premisa surgen las siguientes preguntas:

¿Cómo podríamos realizar en la práctica la complementariedad del quehacer de la machi y el analista jungiano, de modo de aplicar el encuentro de estos dos saberes que actúan a nivel simbólico, en un espacio clínico?

¿Cuáles serían los resultados que se obtendrían desde una intervención que involucre una práctica de complementariedad entre la machi y el analista, para el paciente?

Sería importante que en todos los ámbitos posibles pudiera ir pensándose la relación existente entre las culturas de la modernidad y los pueblos ancestrales de modo que podamos ir reconociendo la complementariedad entre ambas. En particular se debería ir pensando en Chile, como cada pueblo ancestral, de algún modo, está presente en la vida consciente como inconsciente de la población, lo que posibilitaría ir avanzando, al encuentro de nuestras raíces, de nuestro origen, del Self.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aukanaw, (ed.). (s.f.), *La Ciencia Secreta de los Mapuches*, recuperado el 10 de septiembre del 2013, disponible en, <http://www.slideshare.net/Exmeridianuslux/aukanaw-la-ciencia-secreta-de-los-mapuche-ed-2013>

Bacigalupo, A. (2001), *La voz del Kultrun en la modernidad*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Bacigalupo, A. (Ed) (s/f.). *El Pensamiento Indígena a Través de sus relatos orales*. Ecuador: Yosuke Kuramochi. Adya-Yala.

Bussenius, J. (2012). *El sacerdote como arquetipo del sanador herido. Curar desde la propia fragilidad*. Tesis de magister, U. Adolfo Ibáñez.

Banderas, F. (2004). *El proceso de individuación en Demian y Siddhartha. Dos obras de Hermann Hesse, tesis para optar al grado de psicólogo*, Santiago de Chile: U. Diego Portales.

Díaz, A. Pérez M^a, González, C. y Simón, J. (2004), *Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental*. Revista ciencia y enfermedad, X (1), 9-16. Recuperado el 21 de nov. 2013. disponible en, [Link, scholar.google.cl](http://link.scholar.google.cl)

Edinger, E. (1996), *The Aion Lectures*, Toronto: Tuner City Book.

Gissi, J. (2004), Etnoterapia Mapuche. *Revista Praxis*, Universidad Diego Portales, año 6, 06. (109-115).

Gómez, J. (2007). *La medicina tradicional y el problema de la salud: Inicio de un recorrido en el estudio de la salud mental*, Revista científica Guillermo de ockham, 5 (1), 13-28, recuperado el 20 de noviembre del 2013, en base de datos, dialnet.unirioja.es

Gobierno de Chile, Ministerio de Salud (2007). *Segundo curso de perfeccionamiento: Hacia la construcción de un modelo integral de salud mapuche, Producción y Uso de plantas medicinales, como actividad productiva en la Región Metropolitana.*

Hall, J. (1995). *La experiencia jungiana: Análisis e individuación*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

Hubback, J. (1974), *La actitud simbólica en psicoterapia*, en Fordham, M, Gordon.R. (Ed). *Technique in Junguian Analysis*, (pp.3-17) .London.

Jung, C. (Ed.). (1949). *Psicología y Religión*. Buenos Aires: Paidos.

Jung, C.(1970), *Arquetipos e inconsciente colectivo*, España: Paidos

Jung, C. (2000). *Tipos Psicológicos*. Buenos Aires: Sudamericana

Jung, C. (Ed.). (2001). *Civilización en Transición*. (Vols. 10) Madrid: Trotta.

Jung, C. (2002). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. (Vols.9/1). Madrid: Trotta,

Jung, C. (Ed.). (2004). *La Dinámica de lo inconsciente*. (Vols. 8). Madrid: Trotta.

Jung, C. (Ed.). (2006). *La práctica de la psicoterapia* (Vols. 16) Madrid: Trotta

Jung, C. (2007). *Dos escritos sobre psicología analítica*. Madrid: Trotta

Lévi-Stauss, C. (1997). *Antropología estructural*. España: Trotta.

Marshak, M. (1998). *La naturaleza intersubjetiva del análisis*. London: Routledge. Eds. Ian Alister & Christopher Hauke.

Mircea, E. (1976), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo cultura económica..

Moffat, A. (s.a.), *Psicoterapia del oprimido*, recuperado el 18 de octubre del 2013, disponible, www.psico-system.com/2010/09/psicoterapia_existencial_alfredo_moffat.html

Mora. Z. (2005), *El arte de sanar de la medicina mapuche*, Santiago, Chile: Grupo editorial Norma.

Ñanculef Juan. (2005-2007), *la madre tierra y la familia mapuche*. En, Salud y relaciones interculturales: Curso de formación para asesores culturales y facilitadores mapuche. (pp. 64-82) Gobierno de Chile, CONADI.

Pascual, C. (Ed.). (2006), *Testimonio de un cacique mapuche*, Santiago, Chile: Pehuén.

Recuero, M. (1998). *Los modelos terapéuticos de Carl Jung y de Carl Rogers. Una comparación en la perspectiva de la integración*. Tesis de Doctorado, Universidad Pontificia de Salamanca.

Sassenfeld, A. (2007). El complejo, los orígenes relacionales de la subjetividad y lo inconsciente. En M. Abalos (Ed.), *Aportes en Psicología Clínica Analítica Jungiana* (Vol. 1) (pp. 25-40). Santiago de Chile: Escuela de Psicología, Universidad Adolfo Ibáñez.

Sharp D. (1997), *Lexicon Jungiano*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

Tolosa, S. (2010), *El Mito de Quirón, la Actitud Terapéutica y la Perspectiva Fenomenológica del Analista*, Revista Encuentros. N° 1. 2010. (pp. 18 -26).

Von Franz, Marie-Louise (1995). *El Proceso de Individuación*. En C.G. Jung y otros, *El Hombre y sus Símbolos*, (pp.158-229). España: Paidós Ibérica,

Young-Eisendrath. P & Danson Terence (1995) (Eds). *Introducción a Jung*, (pp. 211-237) Madrid: Oxford University, Press.

ANEXO

Entrevista

Khano Llaitul: Soy Mapuche... soy wentru-ñidol de la Comunidad Mapuche, del Cerro Blanco, soy esposo de Rosita Paillalef, soy padre de Matías Khano Llaitul y soy hijo de María Angélica y Luis Alberto.

Erika Cerezo: Khano, dices que eres Mapuche, ¿Por qué tu eres Mapuche y no Chileno?.

Khano Llaitul: Decía que soy Mapuche, y ¿por qué Mapuche y no chileno?..., eso requiere de una reflexión un poco más profunda, y tiene que ver con que al menos, dentro de nuestra filosofía, ser chileno es ser ciudadano, y ser mapuche es pertenecer a un lugar tener, un origen, tener una procedencia, entonces nosotros reflexionamos respecto de lo “ciudadano”, porque lo vemos, y el chileno no reflexiona respecto de lo ciudadano, porque nace en un hospital, vive en una ciudad y no reflexiona respecto de lo ciudadano, entiende que ser ciudadano es un estado normal, y es un estado normal para el chileno, pero para el mapuche la ciudad como estructura, como una forma, no es un estado natural, si me considero Mapuche soy gente de la tierra, de los espacios territoriales y veo la ciudad como un estado temporal, el orden social como un estado temporal..., entonces, ser chileno también es un estado temporal... ser chileno es ser ciudadano, es de la gente que vive en una ciudad y la ciudad es un estado temporal. Entonces, ser Mapuche es entenderse como parte de un territorio, es pertenecer a un territorio y no mirar al territorio simplemente como un paisaje, el cerro como un paisaje, los ríos como un paisaje, sino como parte de lo que conforma la vida... sino hay agua no hay vida, si no hay elementos que poder sembrar, no hay vida, entonces, es una reflexión que para nosotros es simple... Una persona tiene un origen territorial, TUWUN se dice, y tiene un linaje de padre y madre, KUPAL se dice, y de acuerdo a eso tiene sus creencias y ordenamiento.

Erika Cerezo: Khano, eso del territorio tiene que ver con el territorio donde tú naces?. A qué te refieres con el territorio?.

Khano Llaitul: El territorio es un espacio físico.... valle, bosque, ríos, montaña, mar, lago y nuestros orígenes como linaje está ligado a esos territorios, ejemplo los Paillalef provienen de Imperial; los Llaitul son de Hullinco y así según el territorio.

Erika Cerezo: Eso significa que el territorio va determinando su praxis, su quehacer?

Khano Llaitul: Eso determina todo, determina la forma de sus ceremonias y prácticas y determina también, digamos a veces, sus cualidades. Porque por ejemplo, son diferentes los pehuenches, la gente que vive en la cordillera, arriba en las cumbres, que los Lafquenches, la gente que vive para el lado del mar. Tienen diferentes formas de ritualizar... eso es lógico, porque viven en territorios diferentes y viven algunas prácticas para obtener su alimento diferentes, los pehuenche se suben a las araucarias para sacar piñones, los lafquenche se adentran en el mar, y para hacer una ceremonia se vinculan ritualmente con lo que hay en su territorio. El núcleo se mantiene, pero tienen formas de proceder que son diferentes.

Erika Cerezo: Esa forma de proceder entonces va a determinar el estilo de la comunidad, la forma de inducción, la forma también de organizarse directamente?.

Khano Llaitul: Claro, finalmente eso es así, por ejemplo, las familias Pehuenches, por lo general están más alejadas unas de otras. Entonces los vínculos, los Trawun o reunión entre familias, pueden demorar más tiempo, pueden ser cosas que requieren un período mucho más largo de organización o cuando alguien visita a otra persona puede que a una visita le signifique quedarse ahí, quedarse a alojar ahí y podría ser mal visto andar apurado o no destinar el tiempo suficiente para visitarse.

Erika Cerezo: Khano, ahora vamos al tema de la Salud, en muchos pueblos o comunidades nativas hay alguien que es como el “doctor”, ¿quién en tu pueblo cumple esa función y cómo se aborda el tema de la salud?.

Khano Llaitul: Como primera cosa, la labor de estar sano, corresponde a cada uno de nosotros, se asume que cada persona debe velar por su salud y es como autocuidarte, estar despiertos, se dice Trepelimi zuam. Entonces, cada persona tiene que respetar su ad-mapu. “admapu”, son como las leyes naturales de sus territorios, al respetarla va a ver un ordenamiento, dentro de lo que es la salud física y mental de la persona y cuando eso se desequilibra entonces ahí se recurre a un especialista, a un

Machi. Dentro de las normas del ad-mapu, está el pedir permiso a los lugares naturales en donde se obtenga algún elemento que necesitemos, también salir de noche sin ser justificado ni necesario, no entrar a lugares que tengan algún tipo de espíritu, cuevas por ejemplo, ellas pueden tener normas básicas, o hablarle mal a una persona mayor, si yo soy menor tengo que respetar a mis mayores y no hablarle mal, porque eso también puede interferir dentro de mi salud, se entiende, por qué yo estoy en una desventaja con la persona mayor, el mayor o Tremche tiene un tipo de energía, que es producto de todo lo que ha vivido, lo que esa persona mayor dice tiene, otra consistencia y eso uno lo tiene que respetar y si uno no respeta eso, también podría tener consecuencias dentro de la salud; ahora cuando de todas maneras una persona se enferma, quienes están a cargo de la salud son los “Machi” si no hay Machi, por lo general hay personas que tienen muchos conocimientos de yerbas medicinales y se les llaman la Lawentunchefe, sin embargo, dentro de nuestros territorios esto es tan amplio que pueden darse algunos sincretismos, por ejemplo las “meikas”, es decir médica, ya que el territorio Mapuche no solamente abarca lo que es Chile si no también lo que es la Patagonia Argentina, se pueden dar diferentes realidades pero lo que tenemos nosotros en claro, es que existen Machi o existieron en casi todo los territorios Mapuche, también sabemos que fueron perseguidos por la iglesia y vistos como peligrosos, como cosas del demonio, diablo.

Erika Cerezo: Khano , pero, ¿qué es en sí un Machi?.

Khano Llaitul: Machi es la persona que, en una comunidad se le reconoce como tal, es decir, la comunidad dirá de esa persona que es realmente Machi, el Machi es una persona dotada de conocimientos medicinales, sean hierbas, oraciones, masajes, pero la gran particularidad, es que tienen un “espíritu auxiliar”, es decir tienen “kuimi”, el kuimi es un estado de trance en donde ese espíritu auxiliar habla por él. Para que se entienda mejor qué es un Machi te diré que son personas capaces de diagnosticar y curar una enfermedad.

Erika Cerezo : Khano, pero cómo alguien llega a ser Machi, que se necesita?.

Khano Llaitul: Lo que yo entiendo puede no ser toda la verdad de este asunto, puedo desconocer muchas cosas, es solo mi experiencia y conversaciones de gente mayor, es lo que yo manejo, en base a esta vivencia te diré que para ser Machi, casi siempre eso

viene de familia, lo que yo he visto es que de la abuela pasa a la nieta, yo diría que hay un linaje.

Erika Cerezo: Pero cuando una abuela Machi tiene muchas nietas y nietos, qué sucede?.

Khano Llaitul : Entiendo el punto, se da de forma muy reiterada que siendo niño o niña, éstos se enferman y al hacerles el tratamiento, el mismo Machi ve y dice que será o está para ser Machi, o sea, hay un diagnóstico previo de un Machi verdadero, entonces, desde ahí se le empieza a educar. A veces, el abuelo o abuela Machi ya ha muerto y no puede hacerse cargo de su educación, entonces, ya sea el Machi que diagnosticó u otro Machi se hace cargo de la persona, a veces, se espera que sea adulta, ya sea porque los padres no quieren que sea Machi o por cualquier otra cosa.

Erika Cerezo: Khano, pero cómo algo que se podría entender como bueno, que no es aceptado?.

Khano Llaitul: Es que siempre está el temor de no ser bien mirado o acusado de ser “Kalku” algo así como brujo. El cristianismo introducido por los primeros misioneros también ayudó a satanizar esta profesión y fueron perseguidos por la iglesia, no te olvides que los Españoles llegaron en tiempos de la inquisición, ellos seguían persiguiendo brujos.

Erika Cerezo: Khano tu hablaste de espíritu auxiliar, de trance, ¿cómo es eso, quién es ese espíritu...?

Khano Llaitul: Yo entiendo que el espíritu que entra en el Machi, y lo hace, a través, de un estado de trance inducido, fue a su vez una persona que vivió en tiempos remotos, es decir, existió como persona y también fue Machi, por eso sabe de medicina. Ahora, cuando entra ese espíritu y habla, a través, de la persona poseída, por decirlo así, dice que viene del cielo.

Erika Cerezo: Cielo como la idea del Cristianismo...?.

Khano Llaitul: No, dicen que es de un estado intermedio en donde hay más espíritus, a esos espíritus se les llama Pulonko, entonces, se entiende que cuando el Machi está en trance ya no es él, sino el espíritu que bajó y al llegar saluda y pregunta también. Es bueno decir que al Machi siempre lo acompaña alguien que es el que dialoga

directamente con el espíritu llegado, a esta persona se le llama zungumachife y es quien asiste al Machi, le entrega los elementos que éste necesite y pida.

Erika Cerezo: Khano ¿Qué elementos usa el Machi y cómo se relaciona con ellos?.

Khano Llaitul: Hay muchos, y dependen de lo que el espíritu que les da la cualidad de Machi les pida, por ejemplo; el Machi en su patio tiene que tener un Rewe, que puede ser un tronco labrado como escalera, tiene peldaños rústicos, también puede tener tallado una cara y adosados alrededor de este tronco, siempre hay ramas de árboles considerados sagrados, canelo, maqui. También tienen sus banderas amarradas a coligües, estos son sus emblemas personales, el Machi al entrar en trance sube por los peldaños del tronco y baila en la parte superior, remece con fuerza las ramas puestas ahí y pareciera estar en un estado de éxtasis, luego baja y dialoga con el zungumachife respecto del asunto que da origen a su intervención, sea por un enfermo o también, a veces, se usa este mismo procedimiento en ceremonias formales de la comunidad, en ese caso la comunidad dispone de un rewe, no en todas partes se hace esto, pero las comunidades que lo hacen, ocupan al Machi como una especie de orador ceremonial y esperan que en el estado de trance diga cosas, aconseje de asuntos futuros que podrían ocurrir. También cada Machi tiene su tambor el kultrún, que es característico de los machi. Este kultrún, es un plato de madera como una esfera partida a la mitad, dicen representa a la tierra, cada Machi tiene un dibujo particular en el cuero que cubre su kultrún, con este instrumento el Machi canta, hace Purrún que es una danza y le ayuda a entrar en trance. También por lo general usan cuchillos, los usan para limpiar energéticamente un lugar, para espantar, literalmente, malos espíritus, como también para fortalecer, cargándolos sobre la persona afectada, es usual que usen agua ardiente, para limpiar y tabaco para lo mismo, se entiende que producto de las mezclas de culturas, algunos Machi reemplacen elementos que tendrían que fabricar ellos por otros que se encuentren ya en el mercado, es el caso del agua ardiente y cigarros, algunos Machi también usan los Likan, éstas son unas piedrecitas que ellos usan para ir a buscar el elemento que causó el daño al enfermo, ponen esas piedras en una bolsa amarrada sobre el Rewe y luego de una ceremonia la sacan y ven, lo que los likan trajeron, a veces, pelo, restos de ropa, fotos, muchas cosas puede traer.

Erika Cerezo: Hay algún otro elemento, no físico característico de los Machi?

Khano Llaitul: Están sus propios Pewma o sueños, los Machi se basan mucho en ellos, ya que la primera señal de que una persona va a seguir ese camino, es también, a través, de los anuncios en sueño, en ellos reciben conocimientos y les anuncian cosas o cuando alguien va a ver un Machi para tratarse, es posible que éste ya haya soñado y sepa de antemano, entonces, el sueño es entendido como un don. También pueden ver la orina y diagnosticar, eso es muy común. Otra cosa es el wután o palpito, que es un latido en alguna parte del cuerpo que les avisa cuando alguien miente o está muy mal, cada Machi sabe qué le indica su wután.

Erika Cerezo: Cuándo una persona necesita ser ayudada o intervenida por un Machi?, hay alguna forma particular de abordar esto?.

Khano Llaitul: Dentro del mundo mapuche a nosotros se nos puede mirar como incivilizados, bárbaros, pero nuestra cultura es muy protocolar, para el caso de los Machi o para cualquier asunto en que se requiera algo, uno tiene que partir con un saludo de protocolo, eso se llama Pentukun, en este saludo se indaga por la salud del visitado y toda su parentela, en esta forma es muy importante no interrumpir al hablante, sólo cuando éste termina de hablar, el aludido responde las preguntas y repite también las mismas preguntas hacia su interlocutor, de esta forma el saludo puede durar mucho rato, luego de eso se dice el motivo de estar ahí.

Nosotros podemos decir que hablamos con intención, desde el espíritu, entonces, la otra persona lo recepciona desde el espíritu, de modo que tenemos ese sentido, de fortalecerse, lo que se le hace al enfermo es entregarle consejos y se le fortalece y se le habla, nosotros decimos que la palabra también tiene medicina.

Erika Cerezo: ¿Cómo, la palabra con intención?

Khano Llaitul: La palabra tiene que tener intención, puede estar dirigida, a qué me refiero con la dirección, es que cambie el hábito, la palabra puede tener la energía, tiene la fuerza, la entonación, pero la dirección tiene que ver con apuntar a lo que no tiene que hacer directamente, eso puede ser una forma de como tomar estos elementos.

Erika Cerezo: ¿Las Machi cómo asumen su condición de sanadoras?

Khano Llaitul: Asumen siempre su condición de sanadoras, entonces un elemento puede ser, que siempre asuman su condición de, y eso puede ser un elemento, no

solamente un trabajo o una profesión, pero asumir esa condición, entonces tiene que ver, también, con una cosa que pasa por el individuo, el rito, el rito de asumir una condición, o sea que no sea mirado sólo como un trabajo más, en que cumple un horario en la oficina y eso es, si no que tiene que ser mirado como una condición, incluso como una condición de vida, por eso que los Machi siempre van con su vestimenta a cualquier parte, por eso que los Machi son los que sostienen la cultura, no es que los Machis no se puedan cambiar ropa, sino que siempre andan con su vestimenta porque ellos no dejan de ser Machi nunca, un mapuche urbano se coloca la ropa ceremonial para la ceremonia y eso sería, pero un Machi siempre es un Machi porque siempre se le requiere como un Machi, por lo tanto, el Machi siempre va andar con su medicina, con su atuendo porque eso le hace ser Machi.

Erika Cerezo: ¿Tú dices, que lo asumen para su comunidad?

Khano Llaitul: Sí, asumiendo primero esa condición de sanador o de ayudante. Nosotros de pronto decimos a veces a muchos Machi, ¿Usted es Machi? y el Machi, no dice yo soy Machi, sino que dice: Eso dicen de mí, lo mismo pasa con el sanador, cuando le preguntan ¿Usted es sanador?. Eso dicen de mí, cuando se asume que uno tiene este tipo de camino, entonces, valida también los sueños, ahí incorpora el soñar como un elemento terapéutico para el propio sanador y también como un elemento de trabajo para su propio paciente. Los sueños pueden ayudar al terapeuta a dilucidar temas complejos de sus pacientes, pueden preguntarle muchas veces por sus sueños y como estos son procesos largos, el mismo terapeuta después puede soñar respecto la solución, de los sueños del paciente, porque el paciente sueña tal cosa, tal vez no tiene la respuesta dentro de la fórmula que ya están dadas, pueden estar dentro de sus propios sueños.

Erika Cerezo: Khano, en relación al cobro que hacen las Machi, ¿cómo se entiende eso culturalmente?.

Khano Llaitul: La cultura Mapuche es esencialmente campesina y rural, ahora bien, muchos Machi atienden o viven temporalmente en la ciudad y eso va cambiando todo el sistema, también hay Machi atendiendo en la salud pública y se han creado hospitales interculturales como el de la ciudad de Imperial en la Novena Región. Se entiende que cada Machi es una “institución” en sí mismo y tiene su propio ordenamiento de acuerdo

como lo prepararon por los Machi mayores, por los sueños en que se les indica cómo proceder y lo que necesitan, también el espíritu auxiliar pulonko, de acuerdo a eso, el o la Machi establecerá su forma de pago, lo que hay que entender es que esto es una “profesión mapuche” y que él o la Machi vive por y para esto, también está dedicado cien por ciento a la medicina, por lo tanto, aquí pueden haber dos ideas fuertes; Primero, que hay que compensar el trabajo realizado y segundo tratar de seguir manteniendo esta forma que el Machi esté al servicio de la comunidad y de las personas siempre, también está la idea muy fuerte culturalmente de no estar en deuda con otra persona, a veces alguien puede reclamar que incluso le deben un saludo, si se toma algo de la naturaleza también se compensa, es una idea muy arraigada. El pago es un acto de equilibrio y cariño.

Ante la pregunta de -cuánto me cobra por sanarme...- yo escuche a un Machi decir, cuánto vale su salud?.

Erika Cerezo: Khano, cómo es esto de los rituales, porqué todo es ceremonia?.

Khano Llaitul: Dentro de lo que es mi entendimiento de las cosas, no hay una academia de “ser mapuche”, hay cosas que están sobre entendidas y nosotros lo hacemos como un ejercicio de algo que hemos adquirido, como algo de una práctica adquirida, pero tiene que ver sobre todo lo ritual, tiene que ver con los ejercicios de los respetos, nosotros tenemos mucho respeto, por ejemplo; dentro de las familias con las personas mayores, cuando nosotros instalamos una conversación, esa conversación tiene que ser con los tiempos adecuados, a qué me refiero, a que esa persona está hablando y sabe que la otra no la va a interrumpir, y eso es un rito, hasta que no dijo “esto es mi pensamiento” o “aquí dejo mi palabra”, el otro no coloca una palabra sobre lo que yo estoy diciendo, entonces yo le respeto su individualidad y estas conversaciones, protocolares se dan así, tanto a nivel familiar, tanto nivel de comunidades, cuando uno va hablar, por ejemplo con el Machi, él respeta todo los tiempos de uno y uno habla y saca completamente su asunto y luego, el Machi cuando habla uno tampoco lo interrumpe, entonces, lo ritual tiene que ver sobre todo con un entender, visualizar y un asumir tanto en lo discursivo como en la práctica misma de los hechos, de todos los elementos que están en cuestión y que con lo que nosotros nos involucramos, a que me refiero con esto, por ejemplo; si eventualmente se está

haciendo una ceremonia, un machitún, primeramente el Machi va a saludar, incluso a su kultrún, va hablar con su Kultrún, ya en forma de canto, va a saludar a toda la gente que está ahí, cuando haga su oración va a mencionar a la persona, al linaje de la persona, a esa persona seguramente se la va a presentar a los espíritus, que al mismo Machi lo están ayudando; y cuando haga una oración también le va hablar y se va a dirigir a todos los diferentes niveles espaciales que él conoce y va a presentar a esa persona, va pedir que le ayuden, hay un reconocimiento de todo lo que está alrededor de él, tanto lo que se ve físicamente como lo que se ve invisiblemente, y en eso se compone en si el ritual, un ritual es eso, colocar un ordenamiento claro y en la práctica, y no solamente en lo verbal, si no que en la práctica, el ejercicio de lo que se está haciendo, yo puedo decir a un árbol, los arboles tienen vida, los arboles son seres vivos, ya, pero cuando me comporto ritualmente yo me voy a parar delante del árbol, yo voy a conversar con el árbol y me voy a presentar con el árbol, ahí hay un ejercicio ritual y no que alguien piense que está haciendo el ejercicio ritual, de repente pasando delante de un árbol y diciéndole hola, así moviéndole la mano, no hay un detenerse, detenerse, conversar, mirar, en la rogativa mapuche está implícito el tema del diálogo como una acción verdadera y por eso que va siempre acompañada de los alimentos, porque de verdad se está haciendo una acción verdadera, desde como nosotros lo entendemos, o sea, pensamos que efectivamente estos espíritus van a comer, por eso le traemos comidas y asumimos que eso es así, porque todos comemos, y le vamos a dar comida de lo que nosotros comemos también, en la práctica de los ciudadanos la comida se compra, la comida está envasada y es otra lógica que se da, pero el comportamiento ritual tiene que ver con el respeto y con el ejercicio de esos respetos y con los tiempos de esos respetos, yo me paro, me detengo para la conversación, si yo hago una conversación también tengo que predisponerme a eso, desde incluso hasta los atuendos que llevo, por eso que las relaciones que existen entre las personas siempre se nombra a quien lo acompaña uno, con la relación que lo lleva a ello, si son hermanos, si son primos, si son madre, pero no se dice casi el nombre, pero se dice en el ejercicio ritual, si se va a decir el nombre, se dice: yo soy tal persona, él es tal y tal persona, y en eso la persona va a decir su nombre, va a decir el lugar de origen, va a decir su abuelo, yo soy tal persona, soy hijo de tal

persona, nieto de tal persona, ahí hay un ejercicio ritual, y eso como parte del ejercicio ritual de oración o de presentación de cualquier otro tipo, entonces cuando se trabaja con cualquier otro elemento, ya sea el fuego, o ya sea algún remedio, ese remedio también cobra una cierta animación, por así decirlo, hay un espíritu dueño de ese remedio, por algo ese remedio está vivo, entonces se le habla como un ser vivo y se le respeta como un ser vivo y se le pide que interceda como un ser vivo, esa es la práctica ritual mapuche.

Erika Cerezo: Ritual y ceremonia son distintos?

Khano Llaitul: Ceremonia es un término social de cuidado, es como contextualizarlo, si alguien me dice cual es la diferencia entre ritual mapuche y ceremonia mapuche, eso está en término académico occidental, yo no podría decir eso. Nosotros hablamos de protocolo, pero habría que contextualizarlo los términos. No sé.

Erika Cerezo: Como se llaman los planos espirituales?

Khano Llaitul: El anca wenu mapu, pero puede ser que otros los llamen de otra forma. El anca wenu mapu es como un plano. Es un plano intermedio por sobre las nubes, en donde hay o estarían algunos espíritus que son los que finalmente bajan y entran en el cuerpo de un Machi, así lo he entendido yo, y así me lo han contado a mí.

Nosotros estamos en nivel suelo, el suelo es nagmapu, bajo el suelo es el ninchimapu, inmediatamente arriba esta el anka wenu mapu y más arriba es el wenu mapu cuatro.