



Edited by

**European Transpersonal Association
(EUROTAS)**

Heimbachweg 1 A
D – 79299 Wittnau
GERMANY

**Centro para una psicología de la consciencia
(OXIGEME)**

Vicente Ferrer, 16
28004 Madrid
SPAIN

Etnografía de un encuentro. Chamanismo transcultural en la Ciudad de México <i>Jesús González Mariscal</i>	70
A Transpersonal View of Human Development, Psychopathology and Psychotherapy <i>John Battista</i>	85
Contribuciones de la biodanza a lo transpersonal/integral: un estudio empírico utilizando la cámara Kirlian GDV <i>José Domingo Flórez Moreno</i>	97
Consciousness and Physics: Towards a scientific proof that consciousness is in Space-Time beyond the brain <i>Jan Pilotti</i>	123
Arqueología de lo sagrado <i>Luciano Centineo Aracil y M^a Soledad Gianfrancisco</i>	135
Una aproximación al concepto de inteligencia espiritual basada en el método de análisis biográfico <i>Oscar Puigardeu Aramendia</i>	157

Etnografía de un encuentro. Chamanismo transcultural en la Ciudad de México

Ethnography of an encounter.
Transcultural shamanism in Mexico City

Jesús González Mariscal*
Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Resumen

Si no ingente, si es nutrida la literatura acerca del encuentro entre lo indígena americano y Europa en uno de sus sentidos: la de las transformaciones que la cultura del imperio ha generado en tierras indias, los procesos de aculturación occidental. Ahora bien, no son tan numerosos los casos en los que se mira el sentido inverso: cómo las culturas indígenas han producido cambios en las personas y sociedades foráneas. El contenido de este artículo muestra la etnografía de un proceso de iniciación indígena de un joven sueco en el contexto del chamanismo. Nos encontramos con un particular caso en el que un anciano “tzutujil” de Guatemala, experto en la concepción tradicional maya del tiempo, inicia en éstas labores al joven europeo. Éste caso nos sirve para reflexionar acerca de la conceptualización del chamanismo y la importancia de los procesos de iniciación, el linaje, el trance y la curación.

Palabras Clave: Etnografía, Chamán, Chamanismo, Iniciación, Transcultural.

Abstract

If not prodigious, literature about the encounter between the American and European indigenous people is a well-cultivated subject in one of its interpretations: the transformations that imperial culture engendered in Indian lands, the processes of Western acculturation. However, these cases are not so numerous when studied from the opposite perspective: how have the indigenous cultures produced a change in foreign people and societies. The content of this article shows the ethnography of a process of indigenous initiation of a young Swedish man in the context of Shamanism. We find a particular case in which a “tzutujil” elder shaman from Guatemala, expert in the traditional Mayan concept of time, initiates the young European in his practices. This case serves as a reflection on the conceptualization of Shamanism and the importance of the processes of initiation, ancestry, trance and healing.

Keywords: Ethnography, Shaman, Shamanism, Initiation, Transcultural.

Recibido: 22 de enero de 2011
Aceptado: 1 de noviembre de 2011

Introducción personal

Una beca de la Universidad Complutense de Madrid me trajo a México hace siete años. Había estudiado la Licenciatura en Psicología, con las consecuentes frustraciones y desencuentros derivados del discurso hegemónico de dicha institución, anclado en la doctrina conductista de lo psicológico. Llegué a México con la inquietud de explorar otros ámbitos del conocimiento que me permitieran desarrollar las breves nociones alternas que habíamos intentado construir en nuestra actividad crítica de los últimos años de la Licenciatura. Decidí cursar un Master en Estudios Antropológicos de México, para comenzar a trazar el puente entre estas diferentes disciplinas a través de la medicina tradicional indígena.

En ello llevo siete años trabajando. Ahora curso un Doctorado en Sociología con beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Hace unos meses, Antonella Fagetti me invitó a dar una ponencia acerca de los procesos de iniciación en el chamanismo para un Congreso de Antropología. Antonella es directora de mi tesis y del proyecto de investigación financiado por el Conacyt: *Procesos de adivinación, sanación, reparación y propiciación en el contexto del chamanismo en los pueblos indígenas*. El texto que presento es el resultado de dicha invitación y la participación en el mencionado proyecto de investigación.

En estos momentos continúo viviendo en México. Estoy llevando a cabo una investigación acerca del *ndi-xi-tjo*, los *niñitos santos*, el hongo sagrado mazateco. Estamos trabajando en el encuentro entre el conocimiento indígena y lo urbano a través de la categoría antropológica del chamanismo, tomando como eje de articulación del proceso de investigación el uso ceremonial de los hongos sagrados.

Comencé la investigación en el año 2007 en la Ciudad de México, donde conocí a Pär Oskar Simonsson. Él participaba en un grupo de *tradición mexicana* de los que serían etiquetados dentro del *Movimiento de la Nueva Mexicanidad* (De la Peña, 2002). Era arquitecto de un reconocido y prestigioso despacho de la ciudad. Los fines de semana coincidíamos en el *temazcal* que era celebrado cada domingo en el lugar de encuentro del grupo mencionado. Ahí comencé a conocer los detalles de su historia de vida, de las motivaciones que le habían traído a México y el interés en las tradiciones indígenas.

Marco Teórico

Desde el marco teórico del chamanismo, los procesos de iniciación toman un carácter sumamente relevante al ser considerados parte de los elementos necesarios que componen los criterios de definición del concepto chamán.

Aún teniendo en cuenta la suscitada controversia en torno a la conceptualización de la nutrida diversidad encontrada dentro del ámbito categorizado como chamanismo, se han podido precisar ciertas características comunes a las diferentes expresiones culturales para definir al chamán. Una de estas características principales son los procesos de iniciación (Poveda, 2001).

Para Antonella Fagetti -una de las principales investigadoras contemporáneas del chamanismo en México- entre las características que definen al chamán encontramos: “el chamán nace con el don.(...) Frecuentemente, en algún momento de su vida, el elegido experimenta una iniciación a través de un sueño o la muerte temporal, o sufre una enfermedad a raíz de la cual se le revela su destino” (Fagetti, 2010:35). También menciona ejemplos de su trabajo de campo en los que, como parte de los procesos de iniciación, las personas que poseen el don, son educadas en las artes de adivinación, sanación, propiciación o reparación a través de la guía de sus mayores. Éste suele ser un proceso de aprendizaje formal no reducido a lo racional, que pasa por la observación, la participación y la vivencia significativa.

Además, Fagetti (2010:24) también señala que el chamán “entra en comunicación con las divinidades por medio del sueño y trance, posee el don de ver y saber, y es guía espiritual de su pueblo, intermediando entre los espíritus y sus gentes para velar por el equilibrio, la salud y el bienestar”.

Ya Mircea Eliade señaló la relevancia de los *patrones iniciáticos* en diferentes contextos sociales y culturales en el devenir de la historia espiritual de la humanidad en su obra *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana* (Eliade, 2001b). Al abordar el chamanismo, Eliade señala que en las diferentes vías para convertirse en chamán, encontramos un doble proceso de aprendizaje que constituye la iniciación: la enseñanza de los espíritus y la enseñanza de los ancianos chamanes. “La primera es extática (sueños, visiones, trances); y la segunda es tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto)” (Eliade, 2001b: 58).

En su pionera y clásica obra acerca del chamanismo Eliade (2001a) expone tres formas de iniciación chamánica:

1. La transmisión hereditaria de la profesión chamánica. Se refiere a la transmisión de conocimientos por parte de un chamán-maestro al aprendiz, que posee el don, sea o no de su familia.
2. La vocación espontánea (el "llamamiento", "llamada" o la "elección"). Hace referencia a los chamanes cuya vocación es otorgada por los dioses y es descubierta a partir de los sueños o grandes crisis, tales como accidentes o enfermedades donde el futuro chamán o un ser querido de éste, estuvieran a punto de perder la vida. También puede ser consecuencia del shock producido por la muerte de una persona apreciada. El hecho de ser un chamán cuya vocación surge de manera espontánea, no lo exenta de buscar la guía de un chamán más experimentado.
3. La conversión por voluntad propia. Personas que deciden por voluntad propia aprender y practicar la profesión chamánica, con la condición de que posean el don de la sanación. De igual manera, deben buscar el apoyo de un chamán-maestro que los guíe.

Una visión contemporánea acerca de los procesos de iniciación la encontramos en el trabajo del doctor francés Jacques Mabit (2010), responsable del Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales “Takiwasi”, en Perú. Según su experiencia en la Selva Alta del Amazonas, cuatro son las sendas iniciáticas que conducen a las personas al chamanismo.

- Algunos individuos muestran desde la infancia rasgos que son reconocidos en el seno de la comunidad, como indicadores del vínculo con el mundo-otro; en estos casos, desde esta temprana edad comienzan los aprendizajes que conforman el proceso de iniciación.
- En otros casos, la iniciación se da por herencia familiar, dándose de esta manera la transmisión del conocimiento.
- La enfermedad grave es la más común de las sendas iniciáticas en esta región del Amazonas. La persona enferma acude al chamán para ser curada a través de plantas que generan estados no ordinarios de consciencia. En el proceso de curación las plantas o espíritus revelan al enfermo su destino y le invitan a aprender para poder desenvolver su tarea terapéutica.
- En último caso, nos encontramos con una contemporánea y particular forma de iniciación, la que experimentan los jóvenes occidentales que llegan a la selva en busca del conocimiento indígena del chamanismo. Este tipo de jóvenes suelen pertenecer a dos grupos diferenciados: aquellos profesionales psicólogos, antropólogos, médicos, botánicos o químicos que insatisfechos con el modelo científico positivista buscan vías alternativas desde donde ejercer su labor; y los jóvenes que llegan en un estado de insatisfacción crónica con la vida en sus ciudades, con procesos de enfermedad, adicción, evasión o búsqueda de nuevos referentes para reconstruir sus vidas. Ambos tipos de jóvenes toman la vía de la auto-experimentación con los enteógenos y el aprendizaje directo con el chamán de la comunidad indígena.

Ahora bien, la parte que nos resulta más atractiva del planteamiento de Mabit en el contexto del caso etnográfico (Sánchez, 2009) que abordaremos posteriormente, es su concepción de las adicciones. Después de casi treinta años de labor terapéutica con toxicómanos a través de un método de trabajo que integra la medicina tradicional amazónica, medicina occidental y psicoterapia, el doctor Mabit (1997) expone que el problema de la adicción es una cuestión de ausencia del sentido de la vida, una cuestión en último caso espiritual. Considera que en el mundo occidental existe una desacralización casi completa de la realidad. Las dinámicas de ocio, trabajo y consumo en muchas ocasiones no son suficientes para dar sentido a la vida y tan solo conducen a una sensación extenuante de vacío y sinsentido vital en un mundo carente de esperanzas. En este contexto, el uso de las drogas no es más que un intento de auto-iniciación a una dimensión trascendente, espiritual o simplemente más profunda de la vida. Ahora bien, según el autor, el proceso de iniciación nunca puede ser individual, siempre necesita a alguien que muestre el camino. La auto-iniciación es tan solo una contra-iniciación solitaria que lleva a la desintegración. Y ante ello, como estrategia terapéutica, Mabit (1998) propone la auténtica iniciación propia del chamanismo. De manera que la persona que busca el sentido de su vida en una deriva perdida, pueda encontrarlo a través de métodos seguros, confiables y que no entrañen riesgos mayores.

De manera que, desde esta perspectiva los procesos de iniciación del chamanismo de la Selva Alta del Amazonas ofrecen una posibilidad para conocer el sentido profundo de sus vidas. El reconocimiento de una dimensión sagrada que atraviesa estas experiencias constituye una de las claves para la eficacia en la curación de la adicción. Dice Mabit (Entrevista a Mabit por Anya Loizaga-Velder, 9 de Mayo de 2006):

“Ok, tu has querido ir a ver qué hay detrás de las apariencias, bueno, lo has hecho mal, de forma incorrecta, sin guía, sin preparación. Retomemos el camino pero esta vez, sí, guiado, controlado, acompañado. Hasta que la persona, después de este tiempo en el centro va a tener direccionalidad para poder seguir su vida interna, psicológica, emocional, espiritual a su manera, encontrando su propio camino. La estrategia terapéutica es la de la iniciación guiada para responder a la autoiniciación errada”.

Referente a este análisis teórico desde el ámbito terapéutico realizado por el Dr. Mabit, queremos mencionar también el trabajo de Manuel Almendro. Almendro es uno de los representantes más relevantes de la Psicología Transpersonal en el panorama internacional y que recientemente se ha desmarcado de esta línea para crear una *Psicología de la integración desde la Consciencia*. Propone un método de trabajo personal que, como en el caso de J. Mabit, integra el conocimiento de la medicina tradicional americana con herramientas de la psicología contemporánea, a la que también suma elementos de las *tradiciones orientales*. En el análisis que realiza acerca del chamanismo (Almendro, 2008) distingue, de forma parecida a como hemos visto anteriormente, diferentes etapas en el proceso de iniciación del chamán:

- La llamada y la crisis.
- El aprendizaje: la vía purgativa. Encuentro con el maestro-chamán que, según Almendro, implica un proceso de atravesar la oscuridad existencial, el mundo de las sombras, encarar a los espíritus y conseguir la visión.
- La llegada: la vía iluminativa. Representa la culminación, haber pasado el proceso de muerte y renacimiento. El momento del rito de paso. Encuentro con la sabiduría.
El servicio: el viaje hacia la curación, la ayuda y la expansión de límites. El chamán entrega su vida a la curación, que aparece íntimamente ligada al conocimiento. Es el cometido principal de su vida, el servicio al espíritu a través de la ayuda a su comunidad.

Si bien Almendro no realiza su tarea desde la disciplina antropológica, su análisis está basado en un extenso trabajo de campo a lo largo de 30 años con el chamanismo mazateco en México, y con el *ashaninka* y *shipibo-conibo* en Perú. Es sumamente interesante observar cómo al abordar la cuestión del chamanismo desde diferentes prismas disciplinarios, la comprensión y el conocimiento que se genera es

enriquecido en gran manera. La propuesta de Almendro derivada de su estudio del chamanismo es muy extensa y suculenta, pero dado el sentido de este texto vamos a rescatar uno de los conceptos claves de su propuesta terapéutica que aparece íntimamente relacionado con el proceso de iniciación: *la crisis emergente*.

Hemos visto cómo en los procesos de iniciación del chamanismo aparece la crisis, por algunos llamada *crisis chamánica*, como parte de las experiencias necesarias dirigidas al aprendizaje en las artes de la curación. Durante la propia crisis la persona destinada a ser chamán encuentra las respuestas personales a sus vacíos existenciales, entra en diálogo con ese otro lado, entiende el sentido de su vida, se cura, aprende los laberintos de los mundos internos y la cartografía de los territorios donde moran los espíritus... todo ello dentro de un contexto particular de contención, elaboración e integración: el de la comunidad y el de los ancianos o familiares chamanes. Por tanto, la crisis supone una oportunidad de aprendizaje, crecimiento y definición. Y es aquí donde Almendro (2008) enmarca su concepto *crisis emergente* para llevarlo al ámbito psicológico, para llevar este sentido de la crisis a los procesos normalmente categorizados como enfermedad mental en las sociedades occidentales. Se trata de que las personas en este tipo de estado, ya no son simplemente enfermos pasivos sino que paradójicamente van a ser curados por la propia enfermedad. La crisis como oportunidad reorganizativa bajo la “positivación de lo patológico”. Este giro supone abrir toda una nueva dimensión dentro del trabajo psicoterapéutico, que ya había sido vislumbrada por la Antipsiquiatría (Cooper, 1972) y la Psicología Humanista (Rogers, 1997). De nuevo, como veíamos en Mabit, el ingrediente que añade Almendro en esta receta es lo sagrado, la introducción de la dimensión sagrada dentro de la concepción de la experiencia humana. En el proceso reorganizativo que implica la generación de un nuevo orden que nace de la crisis, el sentido trascendente de ir más allá de los límites personales es fundamental. La dimensión espiritual se hace necesaria tanto para explicar ciertas experiencias en los procesos de crisis, como para la generación de los referentes que constituyan los nuevos sistemas organizativos de la persona.

Por tanto, el desarrollo que Almendro (2002) realiza de la crisis emergente vista desde el modelo disipativo de la teoría del caos, proporciona el marco teórico que permite la intervención sobre las problemáticas psicoemocionales desde un prisma que contiene la oportunidad de crecimiento, de evolución, creación y reorganización de la vida de las personas. En el proceso de modernización y desacralización (Augé, 1998) de los contextos occidentales, se han perdido los actores sociales destinados a encauzar dichas crisis, que en los contextos indígenas cumple la figura del chamán, con la tecnología de los procesos de iniciación. De esta manera, existe una gran cantidad de jóvenes que sufren crisis emergentes en los contextos urbanos sin la posibilidad de encauzar dicho proceso hacia el crecimiento personal, familiar y social. Son los jóvenes que, Mabit comenta, llegan a la selva en busca de conocimiento o sanación. Es uno de ellos (llamado Pär) a quien hemos dedicado el trabajo etnográfico (Hammersley y Atkinson, 1994) que presentamos a continuación.

Trabajo etnográfico

Pär Simonsson nació en un suburbio de Estocolmo, Suecia, en el verano de 1972. Creció en el seno de una familia de clase media, de padres dedicados al entorno académico pero sin abundantes recursos materiales. Desde temprana infancia mostró interés en las culturas indígenas americanas. Cuenta cómo siendo muy pequeño no cesaba de instigar a su tío, buen conocedor de la historia de la humanidad, para que le contase acerca de los mayas. A los seis años se interesa en formar parte de una asociación sueca por los derechos de los indígenas norteamericanos.

A los cinco años, unas fiebres muy altas le llevaron al borde de la muerte. Durante la enfermedad los sueños le transportaban a otros mundos. Ya en su adolescencia se interesa apasionadamente por el chamanismo y el uso de los enteógenos. De los 17 a los 20 años comienza a experimentar con drogas, intuyendo que hay algo más allá, hay algo más grande de la consciencia humana y del mundo, más allá de

lo que se puede explicar por los medios científicos. Las drogas le enseñaron los diferentes estados de consciencia que podía experimentar, pero aun así intuía que no llegaba al fondo de lo que podía ser. En medio de las vivencias con drogas, el mundo onírico se despertó de nuevo, teniendo sueños muy relevantes sobre cuestiones premonitorias.

El primer contacto de Pär con las tradiciones indígenas fue a lo largo de un viaje a Latinoamérica después de la muerte de su padre. En Ecuador conoció la ayahuasca y pudo comprobar la existencia de sus más ansiados anhelos: el acceso al mundo del espíritu, de lo sobrenatural. Supuso un gran cambio en su vida. Experimentó de una forma tan real la existencia de lo espiritual, que sintió fuertemente que éste era el camino que él tenía que seguir. Es interesante observar que cuando Pär llega a la selva a conocer el chamanismo por primera vez y de primera mano, es en medio de un fuerte proceso de duelo por la muerte de su padre. El padre de Pär era ateo y enfrenta la muerte con mucha angustia en el contexto de un país donde las cuestiones espirituales no forman parte importante en la vida de las personas. Este proceso genera en Pär un interés en desvelar los misterios de la muerte, de la trascendencia.

Al regresar a su país comenzó a practicar yoga, pues no encontraba en su contexto social la posibilidad de continuar profundizando en el chamanismo y poder encauzar las vivencias que había tenido. Poco tiempo después conoce a Susana, una curandera mexicana con la que se encuentra en un evento familiar en Suecia. Susana le invita a ir a México para aprender.

Sin dinero para largos viajes, intenta conseguir una beca para ir a estudiar a México. Consigue llegar a Guatemala. Al llegar, conoce a un anciano, el tata Pedro Cruz, en una ceremonia tradicional tzutujil de fuego. Esa misma noche decide ir a vivir con él para aprender lo que el anciano estuviera dispuesto a enseñarle.

Cuando Pär encuentra al Tata Pedro tiene la certeza de la presencia de lo espiritual en el fuego de la ceremonia, sin ayuda de ningún tipo de sustancia psicoactiva. Dice Pär: *“fue algo menos dramático a como yo lo había imaginado desde el lado romántico, de cómo tendría que ser el chamanismo. Sobre todo tata Pedro me cayó muy bien, sentí confianza en él. Importante porque lo estaba eligiendo para que me guiase hasta lo desconocido. Y lo desconocido siempre da miedo”* (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010).

Pasó un mes viviendo en casa del anciano. En su patio, él comenzó a hablarle del calendario maya, de las fuerzas que representaba. Caminaban hasta los lugares sagrados honrándolos con velas, con fuego, conociendo la espiritualidad tzutujil maya. La función de un anciano chamán tzutujil es intermediar entre el mundo de lo visible y el mundo de lo invisible. Es la persona a quien uno acude en su comunidad cuando tiene algún problema en la vida: físico, mental, con la siembra, etc. Es la persona que puede hacer de abogado, hablar porque has tenido un sueño y no entiendes su mensaje. En esta tradición lo normal para solucionar todas estas cuestiones es hacer una ofrenda al fuego, que se llama *xhuculem*. En esta ceremonia se abren las puertas de los cuatro rumbos, los puntos cardinales que también son los cuatro elementos. El fuego se presenta como el centro del universo entre esas cuatro esquinas, el lugar donde presentar a los veinte naguales, las veinte puertas del calendario maya, cada uno con su personalidad, conformando todas juntas las fuerzas creadoras del mundo. El fuego se construye con inciensos, con velas, regalos para el mundo de los espíritus.

El tata Pedro es un *Ajkii*, el contador de los días, el que es mediador de este intercambio entre el mundo de las formas y el mundo de los espíritus. Concibe que el desequilibrio en nuestra vida es porque hay un desequilibrio en el mundo espiritual, que para la mayoría de gente es difícil percibir y poder cambiar. Él tiene esa función, ya que sus ancianos le iniciaron para poder presentar a los espíritus, ofrendas y solicitar su ayuda. En el calendario tzutujil cada día tiene su nagual, tiene su fuerza, y de eso trata la fuerza creadora de ese día. Los ancianos chamanes tzutujiles se centran en cuál es el contenido

que el tiempo quiere manifestar, qué es lo que quiere crear el tiempo. El trabajo del *Ajkii* tiene que ver con el entender y el dialogar con estas fuerzas del tiempo.

Después del primer mes de convivencia el anciano Pedro comparte a Pär que él podía llegar a ser guía espiritual, pero no guía espiritual maya. Comenta Pär (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010): *“es claro porque tiene que ser así, yo tengo que encontrar mi propia forma para aplicar esta enseñanza en mi vida, donde yo vivo. Porque yo no hablo tzutujil, hay tantas cosas que yo no entiendo de esta cultura de donde viene esta enseñanza... Para aprenderlo no solo tendría que estar estudiando con él, también estudiar con todo el pueblo para entender no solo el nivel abstracto de los naguales, la magia del tiempo y todo eso, también toda la cultura y sus manifestaciones. Hay grandes porciones de lo que sería la capacidad de un Ajkii que yo desconozco por desconocer la cultura.*

Es importante que yo entienda, aunque no quería realmente entenderlo, que una tradición espiritual es algo tan íntimamente ligado con una cultura y también con un idioma que no se puede tomar como un producto de exportación. Yo no puedo exportar lo maya a Suecia. Yo puedo de alguna manera practicar lo que yo he entendido de la forma que yo lo he entendido, pero viviéndolo en mi cultura. Y cuando yo lo vivo en mi cultura se transforma en otra cosa. Y eso es algo que yo necesito aceptar y no hacerme ilusiones, y sobre todo no hacer creer a otros que esto es algo propiamente maya”.

Entonces, Don Pedro, después de consultar con los demás ancianos de su comunidad pregunta a Pär si va a *tomar la vara*. Esta es la expresión que se usa para llevar a cabo el proceso de iniciación que define esta tradición. El *tomar la vara* es hacerte *Ajkii*, contador del tiempo, guía espiritual. Una decisión que depende del anciano y del joven aprendiz, y por supuesto, de los espíritus. Dice Pär (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010): *“tomar la vara es un compromiso, no es una medalla que uno da a otro porque ya ha cumplido con un curso. Como por ejemplo, yo soy arquitecto y tengo mi diploma de arquitecto pero puedo elegir no ser arquitecto, trabajar en otra cosa. El Ajkii no puede elegir no ser Ajkii, por eso es un compromiso que no se puede romper, es un compromiso ante el mundo, de trabajar para el mundo, para los espíritus, para la gente, para servir a la vida. Entonces, es un compromiso ante la vida que no se puede romper. Por eso hay que esperar a que la persona esté lista y que se considere a sí misma lista para asumir la responsabilidad sabiendo lo que es”.*

El proceso iniciático para poder llegar a *tomar la vara* consiste en conducir veinte rituales, uno en cada día de los veinte naguales, en lugares sagrados. *“Para presentarte y pedir ante los naguales su ayuda, para que uno mismo después, ejerciendo esta profesión, sepa que hay apoyo por su parte. El Ajkii es un representante del otro lado, del lado de los espíritus, y si no hay un lazo entre el Ajkii y los espíritus, él no puede trabajar. Una persona que viene a solicitar la ayuda de un Ajkii no solo viene a solicitar la ayuda de él, realmente solicita la ayuda de los espíritus pero lo solicita a través del Ajkii. Primero el Ajkii tiene que ir a solicitar la ayuda de los naguales, de los espíritus”* (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010).

“El sello de este proceso es ir solicitado ayuda, la entrega del envoltorio sagrado, que es el símbolo y la encarnación de la relación que tiene el Ajkii con el mundo espiritual” (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010). El envoltorio sagrado es la bolsita de tela roja que contiene doscientas sesenta semillas más veinte piedritas o cristales que simbolizan los veinte naguales. Es la manifestación de la fuerza del espíritu, de la conexión que tiene el *Ajkii* con el mundo espiritual... Y también es una herramienta para la adivinación. El bastón es símbolo del poder. La faja roja que tapa el ombligo es el símbolo del equilibrio energético, la protección personal. El collar es el símbolo de la unidad, para tener presente que uno está unido con el resto de la creación. Y la tela de la cabeza es el símbolo de la humildad.

Después de la ceremonia de iniciación de entrega de la vara, Pär es consagrado formalmente como *Ajkii* de la tradición maya tzutujil, al amparo del anciano Don Pedro. Ahora bien, como veíamos

anteriormente, Pär entiende con claridad lo que expresa con estas palabras “yo no puedo ser guía espiritual maya, yo no tengo la posibilidad de trabajar de la misma forma que un guía espiritual maya. Aquí (en Suecia) necesito asumir otro papel que es mucho de explicar, de cómo funciona esto, de qué es esto. Pero a la hora de hacer la ceremonia es más estricto; si hago una ceremonia maya tiene que ser así. Si cambia la estructura de una ceremonia, de un ritual, ya empieza a perder su sentido. No se puede cambiar por gusto la estructura de un idioma y todavía pensar que llega a ser inteligible para otros. Si cambiamos solamente por nuestro gusto las estructuras ceremoniales, vamos a mandar mensajes muy confusos al mundo de los espíritus. Pero también tiene que ser un poco diferente porque aquí no se consiguen los mismos materiales que se consiguen en el mundo maya. También allí hay cambios, porque ahora en las comunidades tzutujiles, para el fuego se usan las candelas, el azúcar, muchas cosas que antiguamente no se usaban, debido a que se han incorporado mucho las candelas que es algo que vino con el cristianismo... Hay un sincretismo también ahí” (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010).

“Fue parte del proceso el darme cuenta cómo yo puedo trabajar, en Suecia, en ese mundo donde las necesidades espirituales son diferentes. Allí la gente no te busca para pedir lluvia para su siembra. La gente tiene otros problemas, aunque en el fondo son siempre los mismos. La condición humana tiene sus penas, pero se manifiestan de otra forma. Entonces eso es algo que yo necesito entender. Cómo se puede enseñar para aliviar las penas de la gente sueca. Porque en Suecia muchas veces la pena de la gente es que tiene mucha libertad pero no sabe qué hacer con ella, no sabe cómo realmente usar la libertad que tiene tanto cultural, económica, política... Tiene toda esa libertad pero solo le da angustia, porque no sabe qué quiere hacer con todo esto. Entonces, como yo percibo mi camino de trabajo es ayudando a la gente a encontrar su propia voluntad, a entender lo que realmente quieren en la vida y eso es bastante diferentes a las condiciones donde viven los mayas. En Mexico hay una opresión muy real a nivel cultural, a nivel político, a nivel económico, pero en Suecia la opresión que hay viene más de dentro de la persona.

Todo esto le da sentido a mi vida. La medicina indígena es un idioma para hacer un dialogo entre dos mundos” (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010).

Discusión y Conclusiones

Utilizamos la categoría del chamanismo en el sentido propuesto por Eliade (2001a), con los matices de Fagetti (2010), Almendro (2008) y Mabit (2010). El concepto “chamán” nos sirve para manejar discursivamente una realidad particular del mundo indígena, que desde hace más de 50 años se ha ido introduciendo en otras áreas (Winkelman y Robins, 2007). Parece ser que en ninguno de los grupos indígenas, excepto los descritos por Eliade en Siberia, al chamán se le llama chamán (Fericgla, 2006). Es una convención que nace del ámbito de la historia de las religiones y la antropología y que nos permite reconocer la función de las personas que se encargan de intermediar entre el mundo de los espíritus y el mundo de las personas en diferentes contextos culturales (Harner, 2006). Además, nos parece importante a la hora de caracterizar a este tipo de personas la cuestión del trance (Clottes y Lewis-Williams, 1996), los procesos de iniciación (Guenon, 2007), el linaje (Almendro, 2008) y la curación (Krippner, 2007). Estos son los criterios que consideramos necesarios para emplear este concepto sin confusiones desde un marco teórico conjunto.

Teniendo en cuenta la realidad del ámbito antropológico mexicano, al igual que (Galiniér, Lagarriga y Perrin, 1995) proponemos que el chamanismo no es una práctica y conocimiento exclusivo del mundo indígena en México, ya que encontramos manifestaciones en otros contextos a través de personas que pasan por los procesos de iniciación marcados por las diferentes tradiciones indígenas (Chacón, 2001). Si bien asumimos los conceptos chamán y chamanismo, tratamos que éstos no nos impidan ver la rica

diversidad, heterogeneidad y particularidad de cada una de estas expresiones en sus diferentes culturas (Narby y Huxley, 2005).

El caso presentado es uno de los ejemplos de este amplio escenario, que por tener complejas características hemos decidido distinguirlo acuñando el concepto *chamanismo transcultural*, propuesto por M. Harner (2005) como sinónimo del core-chamanismo, para darle un nuevo giro. Planteamos que a la hora de emplear este concepto es importante tener en cuenta los mencionados procesos de iniciación. Es decir, si bien el chamanismo no es un conocimiento que se reduce a las tradiciones indígenas, sí reconocemos que éstas son la fuente de donde han emergido las subjetividades urbanas en torno a este fenómeno. En nuestro caso etnográfico, hemos elegido mantener la designación *chamán* para este joven sueco ya que él ha transitado los procesos de iniciación marcados por la tradición indígena en la que fue aceptado, de manera que hayamos podido seguir manejando una parte del marco teórico del chamanismo articulado desde la antropología. Además, utilizamos el concepto transcultural para señalar que este tipo particular de chamanismo se sitúa “más allá” de la cultura de origen de la persona que se convierte en chamán.

Por tanto, para poder manejar teóricamente nuestro caso etnográfico opinamos que el *chamán transcultural* es la persona que se convierte en chamán a través de los procesos iniciáticos de una tradición indígena a la que no pertenece, mientras que el *chamanismo transcultural* contiene los saberes y las prácticas que este tipo de personas desarrollan tanto en la cultura indígena de referencia como en su contexto cultural de origen.

Además, como esbozábamos brevemente al comienzo de estas reflexiones, en nuestro caso nos parece de suma importancia señalar los otros aspectos comentados: el linaje, el trance y la curación. Entendida esta última en un sentido amplio, como sucede en los casos de reparación. En Pär, encontramos todos estos elementos, que nos parecen necesarios para categorizar este caso como chamanismo transcultural. En nuestra opinión, sin la reunión de estos elementos no nos parece adecuado hablar de chamanismo.

El mundo del chamanismo en México es un campo sumamente fértil, complejo, apasionante, complicado y que entraña riesgos en los que en ocasiones va la propia vida de por medio (Knab, 1995). Hemos encontrado que si bien los conocimientos y las prácticas que contiene son de sumo interés para el ámbito terapéutico y otros muchos, es común la ausencia de una ética en su manejo (Cedillo y Sanchez, 2010). Las mismas herramientas que se emplean para curar se utilizan también para dañar. Por ello, a la hora de plantear este diálogo cultural a través del chamanismo (Mabit 2001) planteamos ciertos criterios que nos permitan acercarnos a él desde un mínimo marco de seguridad, confianza, ética y honestidad:

1. Asumir una dimensión intangible es el primero de los criterios, aceptar la existencia del mundo de los espíritus, de los muertos, de lo implicado, de lo no visible, lo inconmensurable, ese mundo-otro donde reside lo sagrado (Estrada, 1989). Y entender al chamán como agente intermediario, a través del trance, entre el mundo de los espíritus y el mundo ordinario, el de lo tangible, lo visible, el mundo de los vivos, del orden explicado, de la medida y la palabra (Metraux, 1973) .
2. El segundo de los criterios es el del linaje, la importancia de la presencia del guía-maestro-chamán en el proceso de aprendizaje que, como vimos, también requiere de los maestros-espíritus. Es decir, la línea de transmisión del conocimiento es necesaria tanto en la genealogía física como en la espiritual (Erdoes y Fire, 2001). Por ello, el énfasis en los procesos de iniciación propios de cada tradición, que en nuestro caso encontramos en lo indígena.
3. Por último, la definición explícita de lo que Almendro (2008) plantea como la llegada, el servicio, la curación. El chamán regresa del viaje iniciático para poner sus enseñanzas al servicio de la comunidad, un servicio destinado a la curación y la ayuda de los suyos para el bienestar común, al trabajo de la consciencia. De esta manera, también pretendemos diferenciar al chamán de las diferentes personas que si bien contienen algunos de los elementos mencionados, no completan los criterios en su totalidad, entrando dentro de categorías como las de hechiceros (Harner, 2006),

brujos (Urióstegui y García, 2000), sacerdotes (Vitebsky, 1996), curadores (Krippner, 2006), magos (Poveda, 2001), curanderos (Ochoa, 2002), médiums (Reed, 1993), charlatanes, embaucadores (Fericgla, 2006), místicos (Clark, 1983)... que han sido trabajadas también desde la antropología. El interés en realizar esta distinción no tiene un sentido exclusivamente teórico, sino que más bien nace del vínculo entre la teoría y la práctica, de la necesidad de producir un marco basado en nuestra experiencia que permita que las personas que se acercan al chamanismo puedan disponer de una mínima guía de referencia.

Uno de los ámbitos de la ciencia contemporánea que ha permitido la aproximación y el diálogo con el chamanismo es el de lo transpersonal (Walsh y Vaughan, 2003). En particular, la corriente transpersonal en psicología ha mostrado de excelente manera este nexo entre la teoría y la praxis (Grof, 1988). De ella nacen la mayor parte de estas reflexiones, aportando tan solo ciertos matices a los trabajos previos en esta área.

El chamanismo es una de las líneas que ha alimentado la apertura de lo psicológico a la dimensión transpersonal (Yensen, 1998). Mientras que desde las diferentes corrientes en psicología se intentaba sondear, entender y definir eso de *lo inconsciente*, encontramos que para el chamanismo es un terreno transitado ancestralmente, ese mundo-otro al que nos referíamos anteriormente. Por tanto, el chamán no solo ha recorrido el territorio de *lo inconsciente* en su sentido más profundo (y por ello poder transitarlo con soltura), sino que dispone de las cartografías trazadas por su linaje. Es decir, el chamán además de conocer el territorio de *lo inconsciente* por experiencia propia, dispone del mapa elaborado por sus antepasados, al que él mismo añade los matices de sus propias exploraciones. El vehículo para acompañar a las personas en el viaje a lo desconocido, son todas esas *técnicas arcaicas del éxtasis* de Eliade (2001a), el trance del que habla Fagetti (2010).

Si entendemos de forma breve, uno de los principios del carácter terapéutico del trabajo psicoemocional, como el proceso de hacer consciente lo inconsciente, para luego codificar, elaborar, integrar y trascender lo manifiesto, el chamanismo aparece como un cuerpo de conocimiento sumamente rico para esta tarea (Roquet, 1981). Mientras que algunas expresiones de lo psicológico caminan a ciegas y tontas por *lo inconsciente*, el chamanismo provee al guía, el mapa y el vehículo para adentrarse en lo desconocido por un camino de ida y vuelta.

Por otro lado, consideramos que la psicología transpersonal ha realizado una importante aportación al chamanismo en el sentido de generar procesos que constituyen la base y el impulso para las personas foráneas que deciden penetrar los mundos de lo insondable a través de esta vía (Grof, 1988). De la misma manera que hablábamos de un marco de referencia teórico desde el cual poder encauzar la experiencia del encuentro con el chamanismo, consideramos que es necesario el marco de un proceso personal de trabajo en lo psicoemocional, para preparar a la persona en el encuentro con lo sagrado a través del chamanismo (Almendo, 2002). No podemos obviar que, aún dotado de una riqueza extraordinaria, el chamanismo es un conocimiento con una distancia cultural tan grande que el acceso a él necesita de cierta adaptación. No nos referimos a que haya que cambiar los contenidos de este conocimiento para acomodarlos a los que somos ajenos a él, ya que el ámbito ceremonial indígena está compuesto de estructuras rituales que hay que respetar con sumo cuidado y detalle. Más bien, se trata de generar esos procesos de cambio en las personas que deciden conocer de primera mano el chamanismo para que puedan acceder a la experiencia de la forma más abierta, dinámica, permeable y consciente posible.

Según hemos vivido, en la mayoría de los casos que acontecen sin esta preparación en el trabajo personal, el contraste cultural es tan fuerte que la gran parte de lo vivido no puede ser codificado ni integrado por la persona. Además, es habitual el proceso de *proyección de la sombra* (Jung, 1981) sobre la recién estrenada vivencia espiritual, que puede traer complicaciones como los típicos delirios megalómanos y mesiánicos de quienes pasan de una forma aventurada por experiencias de trascendencia. Otro riesgo es el de caer en manos de farsantes, oportunistas de lo espiritual o charlatanes, ya sean

indígenas, mestizos o paisanos, con la única intención de aprovecharse económicamente del *buscador*. Por último, no es extraño topar con aquellos que usan las herramientas del chamanismo tanto para curar como para dañar, en el común de los casos, interesados en la acumulación de poder personal. Por todo ello, consideramos que la vía adecuada para acceder al mundo del chamanismo es, tener en cuenta los criterios marcados previamente que definen al chamán y el trabajo dirigido hacia la consciencia, que suponen los procesos personales de conocimiento psicoemocional.

Desde la psicología transpersonal (Almendro, 2006) y algunas otras corrientes (Roquet, 1981), se han desarrollado los marcos de trabajo propicios para acceder a la experiencia de lo sagrado a través del chamanismo de una forma confiable, enriquecedora y segura. También, consideramos que los procesos de transformación personal propuestos desde lo transpersonal, así como los que suponen la inmersión en las prácticas del chamanismo, contienen una potencialidad micropolítica dirigida hacia la libertad y la autonomía, que constituye un campo de investigación emergente, vinculado con el ámbito de los movimientos sociales, la teoría crítica y lo sociológico (Marquís, 2009). Desde un acercamiento transdisciplinar que articule los análisis macro/micro, intuimos que el chamanismo puede hacer interesantes aportaciones a la cuestión del cambio, la transformación, la búsqueda de alternativas dirigidas a una sociedad más justa, equilibrada, basada en la convivencia, el encuentro y el diálogo.

Por último, señalar que debido a la singularidad de los elementos, sistemas, dinámicas y estructuras que constituyen esta particular expresión cultural, se hace necesario recurrir a referentes teóricos que puedan contener estas distinciones. Para nuestro entender, el chamanismo es uno de esos ámbitos del conocimiento que nos presenta grandes retos a la hora de hacer ciencia. Por ello, proponemos una investigación que se abre al surgimiento y desarrollo de nuevos paradigmas, como son el paradigma transpersonal y el paradigma de la complejidad propuesto por Edgar Morin (1994). Los estudios de interculturalidad (Dietz, 2003), del conocimiento indígena (Cavalcanti-Schiel, 2007), el diálogo de saberes (Sotolongo y Delgado, 2006), las teorías del caos (Prigogine, 2008), la neuroteología (Strassman, 2001) la física cuántica (Bohm, 1991), la historia de las religiones (Eliade y Kitagawa, 2010), las propuestas hologramáticas, multidimensionales (Pribram, 1994) y la biología del conocimiento (Maturana, 2009), están haciendo grandes aportaciones a este campo.

Según nuestro parecer, el chamanismo, para ser entendido, pide un descenso del pedestal de la ciencia neo-positivista, del método hipotético-deductivo y de la fantasía aristotélica-cartesiana en las ciencias sociales. Como menciona H. Maturana y Pörksen (2004); considerar a los otros, como *legítimos otros* con quienes producir procesos colectivos de construcción del conocimiento. La práctica de más de cincuenta años muestra que lo que se ha llamado chamanismo tiene mucho que aportar al ámbito terapéutico (Yensen, 1998), filosófico (Sheldrake, 1994) botánico (Schultes y Hofmann, 2002), psiquiátrico (Naranjo, 1973) teológico (Smith, 2001), químico (Hoffman, 2006), psicológico (Tart, 1994), físico (Capra, 1986), neurológico (Newberg, 1999), antropológico (Kehoe, 2000) y social (Castaneda, 2002). Consideramos que es necesario el replanteamiento de una ciencia, una *ciencia con consciencia* (Morin, 1984), que permita el digno diálogo entre las diferentes tradiciones del conocimiento (Halifax, 2006).

Bibliografía

- Almendro, M. (2002). *Psicología del caos*. Vitoria-Gasteiz: La Llave.
- Almendro, M. (2006). *Psicología y psicoterapia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- Almendro, M. (2008). *Chamanismo. La vía de la mente nativa*. Barcelona: Kairós.
- Augé, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

- Bohm, D. (1991). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairos.
- Capra, F. (1986). *El tao de la física*. Málaga: Sirio.
- Castaneda, C. (2002). *Las enseñanzas de Don Juan*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cavalcanti-Schiel, R. (2007). *Para abordar la interculturalidad: apuntes críticos a partir de (y sobre) la nueva educación escolar indígena en Sudamérica*. París: Cahiers ALHIM.
- Cedillo, D. & Sanches, J. (2010). Embrujar y curar: análisis de un caso de brujería. En A. Fagetti, *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- Chacón, O. (2001). Medicina indígena y psiquiatría moderna: diálogo posible. En J. Mabit, *Memoria del segundo foro interamericano sobre espiritualidad indígena*. Tarapoto: Takiwasi.
- Clark, J. (1983). *A Map of Mental States*. Londres: Routledge & Kegan.
- Clottes, J. & Lewis-Williams, D. (1996). *Les chamans de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris: Seuil.
- Cooper, D. (1972). *Psiquiatría y Antipsiquiatría*. Barcelona: Paidós.
- De la Peña, F. (2002). *Los hijos del Sexto Sol*. México, D.F.: INAH.
- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: EUG-CIESAS.
- Eliade, M. (2001a). *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (2001b). *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Barcelona: Kairós.
- Eliade, M. & Kitagawa, J. (2010). *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Erdoes, R. & Fire Lame Deer, A. (2001). *El don del poder*. Palma de Mallorca: José J. De Olañeta.
- Estrada, A. (1989). *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Fagetti, A. (2010). *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- Fericgla, J. (2006). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós.
- Galinier, J., Lagarriga, I, & Perrin, M. (1995). *Chamanismo en Latinoamérica*. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- Grof, S. (1988). *Psicología Transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Kairós.
- Guenon, R. (2007). *Apercepciones sobre la iniciación*. Madrid: Sanz y Torres.

Halifax, J. (2006). El viaje del chamán: la senda del budista. En G. Doore (Ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.

Hammersley, M. & Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

Harner, M. (2005). The History and Work of the Foundation for Shamanic Studies. *Shamanic*, 25th Anniversary Issue, Vol. 18, Nos, 1&2.

Harner, M. (2006). ¿Qué es un chamán?. En G. Doore (Ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.

Hofmann, A. (2006). *La historia del LSD. Cómo descubrí el ácido y que pasó después en el mundo*. Barcelona: Gedisa.

Jung, C. (1981). *Psicología y Religión*. Barcelona: Paidós.

Kehoe, A. (2000). *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Long Grove: Waveland Press.

Knab, T. (1995). *A War of Witches. A Journey into de Underworld of the Contemporary Aztec*. San Francisco: Haper San Francisco.

Krippner, S. (2006). Los chamanes. Primeros curadores. En G. Doore (Ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona. Kairós.

Krippner, S. (2007). Humanity's first healers: psychological and psychiatric stances on shamans and shamanism. *Revista Psiquiatría Clínica* 34, supl 1, 16-22.

Mabit, J. (1997). El saber médico tradicional y la drogadicción. *Revista de medicinas alternativas*. Especial Perú. Año 1.

Mabit, J. (1998). *Chamanismo amazónico y toxicomanía: Iniciación y contra-iniciación*. Recuperado el 7 de Diciembre de 2010 de <http://www.takiwasi.com/esp/pub13.php>.

Mabit, J. (2001). *Memoria del segundo foro interamericano sobre espiritualidad indígena*. Tarapoto: Takiwasi.

Mabit, J. (2010). *El chamanismo y el hombre contemporáneo*. Recuperado el 10 de Diciembre del 2010 de <http://www.takiwasi.com/esp/pub08.php>.

Marquís, M. (2009). *El aspecto social en la medicina chamánica: la relevancia del chamanismo como alternativa terapéutica*. Tesis de Licenciatura. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.

Maturana, H. (2009). *La realidad. ¿Objetiva o construida?. (I): Fundamentos biológicos del conocimiento*. Barcelona: Anthropos.

Maturana, H. & Pörksen, B. (2004). *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. Santiago de Chile: J. C. Sáez.

Metraux, A. (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.

- Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Morin, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Naranjo, C. (1973). *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*. New York: Random House.
- Narby, J. & Huxley, F. (2005). *Chamanes a través de los tiempos*. Barcelona: Kairós.
- Newberg, A. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ochoa, J. (2002). *Mito y chamanismo. El mito de la tierra sin mal en los Tupí-Cocama de la Amazonía Peruana*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Poveda, J. M. (2001). *Chamanismo. El arte natural de curar*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Pribram, K. (1994). *Origins: brain and self organization*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Prigogine, I. (2008). *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica.
- Reed, H. (1993). *Edgar Cayce. Canalizando su yo superior*. Madrid: Mirach.
- Rogers, C. (1997). *Psicoterapia centrada en el cliente*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Roquet, S. (1981). *Los alucinógenos, de la concepción indígena a una nueva psicoterapia*. México, D.F.: Ediciones Prisma.
- Sanchez, R. (2009). *La Etnografía y sus aplicaciones*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Schultes, R. & Hofmann, A. (2002). *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sheldrake, (1994). *El renacimiento de la naturaleza: la nueva imagen de la ciencia y Dios*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Smith, H. (2001). *La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas*. Barcelona: Kairós.
- Sotolongo, C. & Delgado, J. (2006). *La revolución contemporánea del Saber y la Complejidad social*. Buenos Aires: Clacso.
- Strassman, R. (2001). *DMT: The spirit molecule. A doctor's revolutionary research into de biology of near-death and mystical experience*. Rochester: Park Street Press.
- Tart, C. (1994). *Psicologías transpersonales: las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Urióstegui, G. & García Mauricio (2000). *Chamanismo, curanderismo y brujería en México*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Vitebsky, P. (2006). *Los chamanes. El viaje del alma. Fuerza y poderes mágicos. Éxtasis y curación*. Köln: Taschen Benedikt.

Walsh, R., & Vaughan, F. (2003). *Trascender el ego*. Barcelona: Kairós.

Winkelman, M. & Robins, T. (2007). *Psychedelic Medicine: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments: Volume 1&2*. Westport, CT: Praeger/Greenwood Publishers.

Yensen, R. (1998). *Hacia una medicina psiquedélica. Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.

***Jesús González Mariscal** es licenciado en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid, maestro en Antropología por la Universidad de las Américas (Puebla) y doctorando en sociología en la Universidad Autónoma de Puebla, dentro del programa de becas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, donde investiga acerca del uso ritual de enteógenos en la cultura mazateca. También participa en el proyecto de investigación "Procesos de adivinación/sanación/reparación/propiciación en el contexto del chamanismo de los pueblos indígenas" (Conacyt 2009/2012) dirigido por Antonella Fagetti. Además es coordinador del proyecto artístico transdisciplinario "Ixtliyolotl. El rostro y el corazón en México". Email: kinkunse@gmail.com

A Transpersonal View of Human Development, Psychopathology and Psychotherapy

Una visión transpersonal del desarrollo humano,
la psicopatología y la psicoterapia

John R. Battista*

Institute of Transpersonal Psychology
Palo Alto, USA

Abstract

The author's information theory of consciousness is utilized to present a comprehensive transpersonal view of human development, psychopathology and psychotherapy in which the different forms of psychopathology are understood in relation to different developmental tasks requiring different types of psychotherapy. This view is compared to Wilber's transpersonal view of human development, psychopathology and psychotherapy.

Keywords: Transpersonal, Development, Psychopathology, Hierarchy of ego functions, Wilber

Resumen

La teoría de la consciencia que se presenta a continuación es utilizada para presentar una visión transpersonal del desarrollo humano, la psicopatología y la psicoterapia, en la cual las diferentes formas de psicoterapia son entendidas en relación a diferentes capacidades del desarrollo, que requieren diferentes tipos de psicoterapia. Esta visión es comparada con la visión de Wilber acerca del desarrollo humano, la psicopatología y la psicoterapia.

Palabras clave: Transpersonal, Desarrollo, Psicopatología, Jerarquía de las funciones del ego, Wilber

Received: 14 October, 2011

Accepted: 4 April, 2012

[The Journal of Transpersonal Research has decided to publish this article as it has been positively peer reviewed and because of its theoretical interest and its clarifying explanations. However, it is acknowledged and it is stressed that the references are very old and have not been updated].

Introduction

Transpersonal psychiatry and psychology are often conceptualized as branches of psychiatry and psychology concerned with transpersonal states of consciousness. However, transpersonal psychiatry and psychology are not limited to the study of transpersonal states. They are encompassing approaches to psychiatry and psychology which are informed by transpersonal states and integrate them into a general psychological theory of normal, healthy and disturbed human development and experience.

The encompassing nature of a transpersonal perspective is evident in Wilber's spectrum psychology, which provides an excellent example of a transpersonal approach to human development, psychopathology and psychotherapy. In *The Spectrum of Consciousness* Wilber (1977) contends that consciousness is best understood as a spectrum of types or forms of awareness. In *The Atman Project*, Wilber (1980) shows how these forms of consciousness are ordered structures of human development that evolve through prepersonal, personal and transpersonal stages. In *Transformations of Consciousness*, Wilber (1986) he argues that the disruption of these developmental stages result in identifiable psychopathologies. Finally, Wilber (1986) contends that particular types of psychotherapy are particularly appropriate for particular developmental psychopathologies. This paper provides another example of a transpersonal approach to psychology and psychiatry by extending the author's information theory of consciousness (Battista, 1978) into a somewhat different model of development, psychopathology and psychotherapy, which is compared to Wilber's.

The Development of Human Consciousness

The first step in developing a transpersonal theory of psychopathology and psychotherapy is to extend a general theory of consciousness into a theory of the development of consciousness. A previously published theory (Battista, 1978) of human consciousness involves six forms: perception, emotion, subjective awareness, ego awareness, self-awareness, and transpersonal consciousness. This section attempts to show how these forms of consciousness are manifestations of increasingly encompassing structures that can be understood in terms of the development of the self. Six different self structures are identified, and transitions from one to the next are discussed in terms of six orders of ego functions which resolve uncertainty associated with six developmental tasks.

Table 1 shows the relationship among the six self-structures, six levels of consciousness, six developmental tasks, and six orders of ego functions (information processing functions) in comparison to Wilber's stages of development.

Table 1
Self-Structures and the Development of Consciousness

<i>Developmental Task</i>	<i>Operation (Information Processing Function)</i>	<i>Resulting Level of Consciousness</i>	<i>Resulting Self-structure</i>	<i>Wilber Equivalent Structure of Consciousness</i>
separation of consciousness from unconsciousness	nervous sytem development	perceptual	perceptual	sensori-physical
separation of external and internal	motor	emotional	emotional	phantasmic-emotional
separation of person from others	interpersonal	subjective (representational)	subjective	rep-mind
separation of identity from subjective sense of self	internalization	ego awareness	ego-identified	rule-role mind
separation of authentic self from identified self	discrimination, acceptance and integration	self-awareness	existential	vision-logic
separation of transpersonal self from authentic self	disidentification	transpersonal	transpersonal (realized)	psychic subtle causal

The first developmental step takes place in utero with the development of the nervous system. The peripheral nervous system has the capacity to transduce the physical environment into patterns of nervous system impulses transmitted to the central nervous system. The decoding of this sensory information by the central nervous system generates perceptions of the physical environment. Sensory information is the object of consciousness and perception is the subject of consciousness. This is the perceptual order of consciousness which comprises the first self-structure, the “perceptual-self.”

The newborn infant is unable to regulate her own physiology. The resulting perceptual uncertainty is associated with distress (negative affect). The infant expresses this distress through instincts such as crying, rooting, and reaching out (Bowlby, 1982). These lead caretakers to respond to the infant’s needs, ideally resulting in emotional satisfaction and secure attachment (Karen, 1994). In addition, the infant perceives changes in the external environment (Stern, 1985) and is instinctually programmed to operate on the resulting perceptual uncertainty through motor actions (Karen, 1994). These motor operations allow the infant to organize percepts into physical objects. By between two and seven months, the infant can make a distinction between her physical body in an external world of objects and the emotions of an internal world that exist in relation to attachment figures (Stern, 1985). With this distinction of internal and external, the infant has achieved a second order of consciousness, emotional consciousness, which defines a second self-structure, the “emotional self.” With this achievement

perceptions become the objects of consciousness organized into a physical world and emotion becomes the subject of consciousness, existing in relation to attachment figures.

The infant's organization of percepts into a physical world with attachment figures allows the infant to begin to interpersonally operate on her emotional attachments to form a subjective sense of self separate from emotion. This process is analogous to the preceding stage when the construction of sensations into perceptions allowed the infant to resolve perceptual uncertainty through action and attachment to form physical objects and experience emotion. Operating on emotional uncertainty with attachment figures takes place through interpersonal, dyadic games such as peek-a-boo and the modulation of interpersonal cues to elicit attention (Bowlby, 1982). These interpersonal operations, which resolve emotional uncertainty by allowing the child to influence and regulate her attachment figures, result in the emergence of a new order of consciousness, subjective awareness, which characterizes a third self-structure, the subjective-self. The child now experiences emotions objectively, as part of her intersubjectively conscious self (Bowlby, 1982). The attainment of this new self-structure is marked by the child's capacity to recognize herself in a mirror as "me," something that normally occurs about age two.

It is not until age five or so, when language and cognitive skills have developed enough for concrete operations to replace primary process operations, that the child begins a transition to a new self-structure--a transition that will normally not be completed until at least the time of puberty and early adolescence. This fourth developmental period is concerned with resolving uncertainty that develops from the child's being able to hold her subjective sense of self as an object. This objectification of the subjective sense of self is facilitated by people in the environment labeling her as a person with attributes--pretty, smart, athletic. Similarly, self descriptions also result from the internalization of emotions and feelings present in the environment, even if they are not verbalized. Rules and expectations about how one should behave and feel are also internalized. The child also internalizes strategies for coping with the world by observing the adults in her world. In all these cases, internalization is the information processing mechanism which the child utilizes to resolve uncertainty associated with objectifying her formerly subjective sense of self. Through internalization a child develops an identity; a concept of who she is that distinguishes her from others. In making this distinction between her identity and her conscious being, a fourth order of consciousness is attained, ego or conceptual consciousness. Attainment of this new order of consciousness and its associated self-structure, the ego-identified self, is marked by the child's ability to articulate her self attributes. In this self-structure one's being has become the object of consciousness while one's identity has emerged as the subject of consciousness, who one is.

The development of formal operational thinking marks the beginning of the fifth developmental stage, one that will last many years. In the preceding stage the child is capable of taking her being as an object, but only through the use of concrete operations. Her identified-self is the result of being told how she is or experiencing herself in actual situations. However, with the development of operational thinking, the adolescent develops the capacity to imagine how she would like herself to be, and imagine how she might behave and feel in a variety of circumstances. Imagining how she would like her self and the world to be results in the formation of ideal self images with values and beliefs. This new developmental capacity allows a young adult to begin to distinguish how she would like to be from how she is. Such a conceptual differentiation of her identified self also allows her to differentiate how she acts from how she feels, and how she thinks of herself from how she is.

These differentiations allow the emerging adult to begin to understand that identity is not unalterable, but something that can be chosen, developed, changed and transformed. Through these processes a personal, existential self is distinguished from a social, internalized self, and an ideal self is distinguished from a real self. Development in adulthood entails acting on the identity and beliefs we internalized and identified with in childhood. We begin to take responsibility for who we are. As a result it becomes possible for the person to speak of her own psychology; what her nature is, how she got to be the way she is, and what she would like to do about it. Possibility and uncertainty about identity are resolved through discriminating self-awareness which allows the construction of an existential self. With the acceptance of one's self and affirmation of one's values and beliefs, an authentic self can be constructed. With this construction a new level of consciousness, self-awareness, and a new self-

structure, the existential-self, have been attained. Identity is now the object of consciousness while the sense of being one's own true self, is what one is subject to.

The sixth stage of development involves operating on the existential-self and the discriminating, constructive nature of self-awareness characteristic of the preceding stage. For most people this is initiated by calling into question the purpose, meaning, or significance of the life, person, and work one has been constructing. Sometimes it is initiated by the realization that one is embodied and will die, a realization facilitated by the development of a physical illness or encounter with death. Sometimes it is initiated by the spontaneous experience of transpersonal states or a "higher power". In any case, the constructive nature of discriminating self-awareness must be transcended. Many techniques for this purpose have been delineated in the contemplative traditions. In some techniques the person deconstructs self-awareness by witnessing it. In other techniques, self-awareness is transcended by concentrating on an object, sound, or image until all distinctions fall away. Techniques, such as koan, emphasize contemplation on questions and concepts that require the person to pass beyond constructive, rational consciousness to enlightenment. Similarly, devotion, prayer and service can lead beyond self-awareness to the transcendence of subject-object distinction. In all these approaches, disidentification with the existential-self who thinks, acts, discriminates, labels, evaluates, and constructs takes place. Through disidentification a new order of consciousness, transpersonal, and a new self-structure, the realized-self, comes into being. Here there is no subject or object of consciousness, only pure awareness.

This model of development is summarized in Table 2.

Table 2
The Development of the Self

<i>Development of the Self</i>	First Task	Second Task	Third Task	Fourth Task	Fifth Task	Sixth Task
<i>Developmental Task</i>	development of perception	separation of inner and outer	development of sense of self	development of identity	development of authentic self	development of a realized self
<i>Period in which takes place</i>	in utero	first year	second Year	2-12 years	adolescence and adulthood	maturity
<i>Operations utilized</i>	CNS development	motor operations on perception	interpersonal communication	internalization	discrimination, acceptance and integration	disidentification
<i>Objects of conscious experience</i>	sensory input	perceptual world	emotional attachments, emotions	personal self, impulses	identity, beliefs, roles,	personality, constructive consciousness
<i>Context of consciousness</i>	womb	physical world and caretakers	emotional attachments	family, school and community	relations with society and significant others	universe and self
<i>Consciousness subject to</i>	mother's physiology	empathy of parents	responsiveness of parents	reinforcers and values of society	own capacities	grace
<i>Uncertainty resolved</i>	physical	perceptual	emotional	personal	personality	existential

<i>Distinction made</i>	consciousness, unconsciousness	inner and outer	self & other, person and thing	person and identity	identity and self	self and no-self (realized self)
<i>Conscious capacity that emerges</i>	perception	recognizing objects, emotion	sense of self	reflective self-awareness	self-expression, self-acceptance	compassion, service and selflessness
<i>Self-structure that emerges</i>	perceptual	emotional	subjective	identified	existential	transpersonal
<i>Marker of attainment</i>	responsive to input	attachment (separation anxiety)	recognize self in mirror	can describe self attributes	authenticity	enlightenment
<i>What is integrated</i>		perceptions into physical world	emotions into person	qualities into identity	needs, values and beliefs into dasein	self into universal
<i>Period in which self-structure operates</i>	later in utero through 2 years	7 months through 2 years	2 years through 11 years	adolescence through at least early adulthood	mid-late adulthood	rest of life
<i>Result</i>	existence formed	objects formed	persons formed	identity formed	personality realized	self realized

The Psychopathology of the Self

This section addresses the signs and symptoms of difficulties in the developmental process discussed in the previous section. Levels of psychopathology are delineated that relate to the six developmental tasks. Ego functions which indicate these levels of psychopathology are identified and empirical studies in support of this approach are referred to.

The first developmental task involves the construction of consciousness through in utero nervous system development. Difficulties with central nervous system development underlie many of the symptom pathologies of DSM-IV. However, this psychopathology frequently does not become manifest until later developmental periods. For this reason, psychopathology is understood in terms of later developmental tasks rather than in utero CNS development. Thus, the model of psychopathology utilized here is developmentally biopsychosocial rather than biological.

The second developmental task involves the separation of inner and outer through motor operations on percepts and the regulation of emotion by attachment. Success with this task results in the establishment of a stable and coherent outer world that entails intact reality testing. Difficulty with this level of development is indicated by an inability to differentiate inner from outer. Ego functions which describe an inability to differentiate inner and outer, such as hallucinations, delusions, projection, and ideas of reference are markers of a problem with this level of the development of the self. This is the "very severe or psychotic level" of psychopathology.

The third developmental task involves the separation of conscious being from emotion, and subjective self from other, through interpersonal operations on the emotional attachments formed in the preceding developmental stage. These interpersonal operations result in the ability to regulate emotion in relation to others. Failure to accomplish this developmental task is indicated by the failure to develop a coherent personal self, the inability to separate self and other, the inability to utilize another to regulate affect, the regulation of affect through pathological means (non-intrapsychic, non-interpersonal), or the continued reliance on immature attachments. The failure to develop a coherent personal self is indicated by dissociation, fragmentation, and splitting. The inability to utilize another to regulate affects is

indicated by rage attacks, grandiosity, devaluation, or schizoid withdrawal. The inability to differentiate one's self from another is indicated by projective identification and projection. The control of emotion through pathological means is indicated by substance abuse, sexual perversions, sexual or physical abuse, rocking, head-banging, and self mutilation. The continued existence of immature attachments is indicated by idealization, abandonment depression and extreme dependency. All of these behaviors and ego functions are indicative of a "severe or borderline" level of psychopathology.

The fourth developmental task involves the separation of identity from being through the internalization of attitudes and functions. These internalizations ideally result in the establishment of a positive, accurate, socially adaptive identity and the capacity to intrapsychically control emotions and impulses. Failure to successfully complete this developmental task results in a negative self image, or socially maladaptive means of relating to society. Socially maladaptive means of relating to society are manifest as a failure to modulate one's needs or impulses in relation to others, a tendency to blame others for conflicts, and a tendency to deny one's own role in generating conflict. Ego functions and behaviors which indicate this failure of adaptation are impulsivity, acting out, denial, lying, cheating, lack of concern for others, and displacement of responsibility. These behaviors and ego functions are indicative of a "moderate or characterological" level of psychopathology.

The fifth task in the development of the self involves the differentiation of identity from self, and the reconciliation of ideal self images, real self images, and internalized beliefs into an authentic, existential self. A failure in this process is indicated by maintenance of an impersonal, non-intimate social self, or an inauthentic self-structure characterized by inaccurate self images or confusion about how to be in the world. An impersonal social self is indicated by the use of intellectualization, emotional distance, denial, or disavowal as a means of coping. Confusion is indicated by use of ambivalence, passive-aggressive behavior, reaction formation and doing-undoing as means of coping. These behaviors and ego functions refer to a "mild or neurotic" level of psychopathology. Successful resolution of this developmental stage is manifest by acceptance, humor, sublimation, and integration--ego functions characteristic of healthy adult functioning.

The sixth task in the development of the self involves stilling the constructive nature of self-awareness and allowing the emergence of a realized self. Such a realized self is characterized by transpersonal states of consciousness, resolution of polarity, compassion, and altruism. Difficulties with this transition may result from the misuse of spiritual concepts to serve the defensive functions of earlier developmental stages or may emerge from the establishment of a new "spiritual" identity as a means of avoiding the difficulty of renouncing one's attachment to an ego identity. The misuse of spiritual concepts to serve defensive functions results in pseudospiritual or inauthentic spirituality characterized by inaccurate self-attributions of spiritual development to serve narcissistic and defensive functions (Battista, 1996a). Alternately, identification with the spiritual and difficulty disidentifying with one's identity results in inflation of the ego rather than its transcendence. The difficulties and problems of earlier ego identity formation become amplified in inflation. Inflation can appear psychotic-like and needs to be distinguished from psychotic states (Lukoff and Turner, 1996). Inflation can serve the process of spiritual development by presenting developmental problems to awareness to be worked through (Lukoff, 1996; Scotton and Hiatt, 1996; Grof and Grof, 1989).

This developmental model of psychopathology defines a continuum of health and illness beginning with psychosis and progressing through borderline and characterological levels into neurotic, healthy and transpersonal psychological structures (Battista, 1981). This continuum defines a hierarchy of ego functions which is consistent with empirical findings (Battista, 1982). A factor analysis of global assessment scale ratings, as a measure of psychological health/disturbance, utilizing the levels of psychopathology defined above through an ego function inventory, was able to account for the variance in the global assessment scale ratings of a clinical population at the .001 level, providing good empirical support for this developmental continuum of ego functions (Battista, 1982 and Battista, unpublished).

Table 3 presents an overview of the psychopathology of the self.

Table 3
The Psychopathology of the Self

<i>Developmental Task</i>	<i>Level of psychopathology</i>	<i>Ego-functions that mark psychopathology</i>	<i>Ego-functions that mark success</i>
separation of inner and outer	psychotic very severe	hallucinations delusions ideas of reference projection	intact reality testing
formation of person and separation from other	borderline severe	dissociation, fragmentation, splitting, grandiosity, projective identification, emotional dyscontrol, idealization, abandonment depression	capacity to regulate emotion internally and or interpersonally
formation of identity	characterological moderate	impulsivity, acting out, denial, cheating, lying, displacement	positive self concept social adaptation
formation of authentic self	neurotic mild	ambivalence, passive-aggression, reaction formation, doing-undoing, intellectualization, disavowal, aloofness	sublimation, humor, acceptance, humor, integration
realize self	spiritual problems	psuedospirituality ego-inflation	selflessness, humility, compassion, love

The Psychotherapy of the Self

Each level of psychopathology outlined in the previous section requires a different form of psychotherapeutic intervention.

The healthiest transition is from an authentic personal self to a realized self through transcending the constructive nature of self awareness. This process is interior, but may benefit from a spiritual teacher, guide, or instructor. A therapist could serve as this guide, if properly trained and developed. Such a “therapy” would be truly transpersonal, and has been attempted in Jungian analysis and psychosynthesis in addition to the transpersonal psychotherapies which employ contemplative techniques. One essential aspect of therapy at this level is to open the person to the transpersonal. This can take place through the being of the therapist, or directing the person to practice techniques which lead to the transcendence of cognition. Once the person has moved along this path he or she is encouraged to continue to practice. I use a magic ring or mantra technique. In the magic ring technique, the client wears the magic ring (a remarkably gaudy, fake, red ruby ring) to remind themselves what they are doing and to get other people to ask them why they are wearing the ring. They then say the reason-- to be here now, to go slow, to allow. The mantra technique is similar and involves the development of a saying the

person repeats over and over again to themselves (breathe, pay attention, allow) to remind them of their practice. Assagioli developed many interesting techniques to facilitate transpersonal development (Battista, 1996b).

Most intensive psychotherapy occurs at the level below the transpersonal--the transition from a socialized, inauthentic self to an authentic, existential self. The initial step in this process is to help the client distinguish a real, embodied self from false or ideal self images. In the neurotic, embodied experience is often disavowed as needy, immature, or frightening, and replaced by strivings for perfection, or demands for higher levels of functioning. One role of the therapist is to encourage the person to claim, honor and integrate these split off dimensions of self as the foundations for authentic life. The therapist models authentic relationship in this process and offers an emotional engagement within the limits and boundaries of the therapeutic role. Particularly important in this process is the acknowledgment and reworking of yearnings to be cared for. Resistances to these yearnings must be addressed within a context of accepting, nurturing, but circumscribed, emotional availability. See the case of Alice (Battista, 1996a).

This humanistic process of life transforming psychotherapy is particularly well facilitated by a therapist who has some familiarity with spiritual, transpersonal life. This allows the therapist to approach the individual seeking to claim her own life with compassion and empathy, not only of having been there, but of seeing the entire process in context. In this way, although existential-humanistic therapy may not be directly transpersonal, the transpersonal development of the therapist facilitates the authentic development of the client. Similarly, in dealing with more severely disturbed persons, the non-judgmental and compassionate nature of the transpersonally informed therapist will help the person to perceive and accept him or herself.

The transition from an undersocialized individual to an independent, socialized individual who can exist in mutual relationship represents another type of transition that therapists are called upon to facilitate. Such characterologically disturbed individuals are commonly brought to the therapist's office by their parents, spouse, or society rather than by their own motivation. The situation often represents a mixture of unresolved early childhood problems that relate to the preceding level of development, and the need to develop a coherent, authentic self that relates to the subsequent level of development. An example would be a youth who has been neglected or neglectfully indulged, so that she never learned to renounce her impulses or desires for the sake of the other, or long-term social success. Here the therapist is called upon to intervene in a different way from the neurotic level. At the neurotic level the therapist had to identify and support the disavowed real self to help the person construct a new and authentic way of being in the world. At the characterological level, the therapist must intervene to help the person transform her attachment to the gratification of her own needs and accept a social reality bigger than she is, in order to develop a positive, identified self. This often requires educating the client as to how the world works, persuading her to change her behaviors, and establishing social reinforcers for modifying her behavior, as well as working with her parents to have clear and consistent expectations for the child which acknowledge her own wishes, wants, needs and capacities without tyrannizing her or being tyrannized by her. The therapist acts as an agent in the socialization process with character disorders, whereas the therapist acts to undo the internalization of poor socialization with the neurotic in more traditional psychotherapy.

Individuals with an undersocialized or impulsive self, have a self, but have not learned to regulate and coordinate that self in a mutual, interpersonal context. Similarly, neurotic individuals have a self, but this self, often disavowed, has been dominated and tyrannized by internalized social attitudes and constraints. When we go to the borderline level of psychopathology we enter a domain in which there is not a cohesive, differentiated self. The self exists in fusion, or intersubjective immersion in relation to another, although this may be defended against, as in individuals with a schizoid personality style. In individuals with dissociative disorders or borderline personality disorders, the self will be fragmented and disintegrated through splitting and compartmentalization.

Individuals at the borderline level of development require a different type of therapy from that outlined for the neurotic or characterologically disturbed individual. They need "outsight"-- the capacity to see themselves from the outside, in order to be a functional, separate person in relation to others. The

neurotic needs inner sight--to be aware of her true, embodied self and to have empathy for it. The borderline needs outer sight--to become aware of how she enacts her needs in an interpersonal context. She is fused in relationship, rather than having relationships. Although providing an emphatic, understanding and even gratifying relationship may be useful, necessary and important in the therapeutic process, the critical variable is the capacity of the therapist to understand and analyze the relationship and relationship demands that the patient creates, and not take them personally. These relations may be negative or positive, and not uncommonly, alternate between these poles. In the negative form, the therapist is commonly experienced as not understanding enough, not giving enough, or may be experienced as unavailable, or destructive. The client demands understanding and attention, blaming the therapist for causing them to be upset. She needs understanding, and deserves it, because she was deprived of it--mistreated. This is true, but the way she insists on this denies the existence of the therapist as an independent person, and interferes with obtaining the very thing she desires. Many times such an insistence contains a good deal of hostility and rage which is denied, projected onto, or provoked in, the therapist. This aggression must be acknowledged and dealt with before empathic understanding can take place. Alternately, the relationship may be idealistically positive. The client idealizes the therapist or is in love with the therapist, believing that the therapist's full attention and nurturance would resolve her emotional problems. The therapist must be able to maintain her own boundaries and integrity, and separate the experiences of the client from her own self. Thus, the key to treating individuals at this level is the working through of the self-other confusion in which the person is embedded. This working through process involves empathic confrontation and understanding in the context of clear, consistent boundaries. See the case of Karen (Battista, 1996a).

The final level of psychopathology is psychotic. Here the patient is unable to differentiate inner and outer. Again the therapist is called to relate to the client in a different way. The therapist must take care of the patient. On one hand she must give her medicines to help her clarify her perceptual and cognitive processes. On the other hand, the therapist must help her cope with the demands of life--must serve as a surrogate ego so she can function in society.

This section has discussed five different developmental transitions on a continuum of health and illness: from personal to transpersonal, from inauthentic to authentic, from undersocialized to interpersonal, from intersubjective to personal, from dysfunctional to functional. Each of these transitions calls upon the therapist to focus in a different way: as guide; as engaged and authentic person; as social, interpersonal agent; as empathic analyst; and as caretaking organizer. Clients often embody all these transitions, thus demanding the therapist have familiarity and facility in going back and forth between each of these transitions with confidence and clarity.

Conclusion

An information theory of consciousness was used to present a transpersonal theory of development which identified six self-structures (perceptual, emotional, subjective, identified, existential, and realized) which result from the resolution of six developmental tasks (central nervous system development, separation of inner and outer, separation of self and other, internalizing an identity, differentiating an authentic self from one's identity, transcending the constructive nature of self-awareness). This developmental theory was used to define an empirically supported continuum of health and illness (psychotic, borderline, characterological, neurotic, pseudospiritual) and discuss the different types of therapeutic interventions that therapists must make (caretaking organizer, empathic analyst, social agent, authentic other, guide) in order to facilitate the development of a particular individual at a particular point in time.

References

Battista, J. (1981). The Structure of Health and Illness: An ego functions approach. In W. Reckmeyer (Ed.) *General Systems Research and Design: Precursors and Futures*. Louisville, Kentucky: Society for General Systems Research. Revised edition reprinted in W. Gray, J. Fidler and J. Battista (Eds.) (1982). *General Systems Theory and the Psychological Sciences*. Oceanside, California: Intersystems Press.

Battista, J. (1982). Empirical test of Vaillant's hierarchy of ego functions. *American Journal of Psychiatry*, 139, 356-357.

Battista, J. The continuum model of health and illness: an empirical investigation. Unpublished manuscript. Available upon request.

Battista, J. The science of consciousness. (1978). In K. Pope & J. Singer (Eds.). *The stream of consciousness*, (pp55-87). New York: Plenum Press.

Battista, J. (1996a). Consciousness, Offensive Spirituality and Spiritual Defenses. In B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, (pp250-260). New York: Basic Books.

Battista, J. (1996b). Abraham Maslow and Roberto Assagioli: Pioneers of Transpersonal Psychology. In B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, (pp52-61). New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1982). *Attachment*. New York: Basic Books.

Grof, S. and Grof, C. (Eds) (1989). *Spiritual Emergency*. New York: Putnam.

Karen, R. (1994). *Becoming Attached*. New York: Warner Books.

Lukoff, J., Lu, F. and Turner, R. (1996). Diagnosis: A Transpersonal Clinical Approach to Religious and Spiritual Problems. In B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, (pp231-249). New York: Basic Books.

Lukoff, D. (1996). Transpersonal Psychotherapy with Psychotic Disorder and Spiritual Emergencies with Psychotic Features. In B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.) *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, (pp271-281). New York: Basic Books.

Scotton, B. and Hiatt, F. (1996). The Contribution of Hinduism and Yoga to Transpersonal Psychiatry. In B. Scotton, A. Chinen & J. Battista (Eds.). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, (pp 104-113). New York: Basic Books.

Stern, D. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.

Wilber, K. (1977). *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing.

Wilber, K. (1980). *The Atman Project*. Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing.

Wilber, K., J. Engler and D. Brown (Eds.). (1986). *Transformations of Consciousness*. Boston: Shambala.

***John R. Battista, M.D.,** has assumed the practice of M. Scott Peck, M.D. 25 years ago and continues to practice psychiatry and psychotherapy in New Milford, Connecticut. He is also consult at Wellspring, a residential treatment center for young adults. He works at Staywell, a Federally Qualified Health Clinic, which serves the poor population of Waterbury, Connecticut. He is a member of the Specialized Research Faculty of the Institute of Transpersonal Psychology in Palo Alto, California where he supervises the research of doctoral candidates. He was formerly an Assistant Professor in the Psychiatry Department of the University of California, Davis where he taught personality theory, developmental psychopathology and existential-humanistic psychotherapy in addition to being the Director of Residency Training. For a good number of years he also taught at the Temenos Institute in Westport, Connecticut a Jungian-Transpersonal- Humanistic training institute for psychotherapists. He has published twenty five articles and edited three books, including the Textbook of Transpersonal Psychology and Psychiatry.

Address: Riverbend Psychiatric Associates, 88 Cherniske Road, New Milford, Connecticut 06776

Email: riverbend2@earthlink.net

Contribuciones de la biodanza a lo transpersonal/integral: un estudio empírico utilizando la cámara Kirlian GDV

Biodance as a contribution to the transpersonal/integral:
an empirical study using Kirlian GDV camera

José Domingo Flórez Moreno*

Fundación Universitaria Los Libertadores
Bogotá, Colombia

Resumen

El objetivo de este estudio es averiguar si la práctica de la Biodanza contribuye al bienestar personal, en relación con la vivencia transpersonal. La muestra consistió en 41 estudiantes de la Fundación Universitaria Los Libertadores. La metodología utilizada fue la triangulación de las técnicas de narrativa, observación directa y grupos focales, relacionadas con el efecto GDV. Sus respuestas se asociaron con los campos bioelectromagnéticos capturados por la cámara Kirlian GDV antes y después de la práctica de Biodanza. Los resultados encontrados fueron que la Biodanza produjo un incremento en el bienestar espiritual subjetivo, lo cual se comprobó empíricamente al verse ampliado y más armonizado el campo bioelectromagnético de las personas estudiadas. Los 41 estudiantes reportaron bienestar, y 9 de ellos además experimentaron la influencia de la vivencia transpersonal.

Palabras Clave: Bienestar, Biodanza, Energía, Cámara Kirlian GDV, Experiencia transpersonal

Abstract

The objective of this study is to estimate whether the University Foundation Los Libertadores students' bioelectromagnetic fields, as captured by the GDV Kirlian camera before and after Biodanza sessions, is related to their transpersonal experiences. The methodology examined how the triangulated narrative technique, direct observation and focused groups results related to the changes in the GDV photographs. After finding increased positivity, increased harmony, and wider bioelectromagnetic fields in 41 students, we concluded that the transpersonal experience provided positive benefit for nine students.

Keywords: Welfare, Biodance, Energy, GDV Kirlian Camera, Transpersonal experience

Recibido: 13 de enero de 2011
Aceptado: 7 de marzo de 2012

INTRODUCCIÓN

“En los treinta o cincuenta mil años de historia de los seres humanos modernos, el cuerpo humano no ha cambiado mucho, pero la consciencia humana sí. ¿Cuál será su siguiente cambio? La respuesta a esta cuestión tiene un interés que va más allá de lo puramente teórico: puede decidir la supervivencia de nuestra especie.

Ervin Laszlo (2009)

Según Walsh y Vaughan (2008), la psicología transpersonal apunta a que en la investigación psicológica del ser humano, se tenga en cuenta “dimensiones de la experiencia y del comportamiento que se asocien con la salud y el bienestar llevados al extremo” (Pag 14). Es decir, que se tengan en cuenta estados de conciencia que vayan más allá de los límites de la personalidad y del ego. En un sentido similar, Rivera y Montero (2007), comentan que diferentes investigadores han aportado evidencia sobre la asociación entre la vida espiritual, la salud física y mental. Por lo tanto dentro del cuidado comprehensivo de las personas, debe llevarse a cabo una evaluación holística identificando sus necesidades espirituales, debido a que la naturaleza espiritual es personal, e incluso trasciende lo biológico, psicológico y social.

El presente proyecto se enfoca para el bienestar de las personas en el medio Universitario, con el fin de tener espacios y actividades que contribuyan a que los estudiantes puedan vivenciar y ser más conscientes de su mundo interno y externo en términos existenciales y transpersonales. Siendo así, el objetivo de este artículo es ampliar, cualificar y detallar, los resultados de una investigación que se realizó mediante la práctica de la Biodanza, en busca del bienestar de los estudiantes de la Fundación Universitaria Los Libertadores, eliminando los resultados de las prácticas de Reiki y Yoga, ya que estos no se analizan en este artículo. De ese proceso se derivaron algunos resultados en términos cuantitativos y cualitativos que se detallan en este trabajo.

Se tomo la decisión de ampliar los resultados en términos transpersonales, debido a que en el entorno de las publicaciones de artículos académicos poco se observa acerca de lo transpersonal en la psicología. Como afirman Walsh y Vaughan refiriéndose a Allison, 1967; Greely, 1975; Hood, 1974, 1976; Thomas y Cooper, 1977 (2008: 67), este enfoque influye a que “las personas que tienen estas vivencias tiendan a ser más educadas, a tener más éxito económico, a ser menos racistas y alcanzar una puntuación sustancialmente más elevada en lo que se refiere su bienestar psicológico”.

El objetivo general del proyecto fue conocer las manifestaciones de los estudiantes de la Universidad Los Libertadores de Bogotá, respecto a su bienestar integral tras la práctica de la Biodanza desde la línea corporal del modelo integral de Wilber, y así poder comparar sus experiencias con los resultados de la cámara Kirlian GDV. No se proporciona información respecto al Reiki y Yoga, aunque también fueron prácticas utilizadas en la investigación. En ese sentido, la finalidad de este estudio es mostrar los resultados respecto a la vivencia transpersonal más relevante y ver su relación con el campo bioelectromagnético del efecto Kirlian GDV.

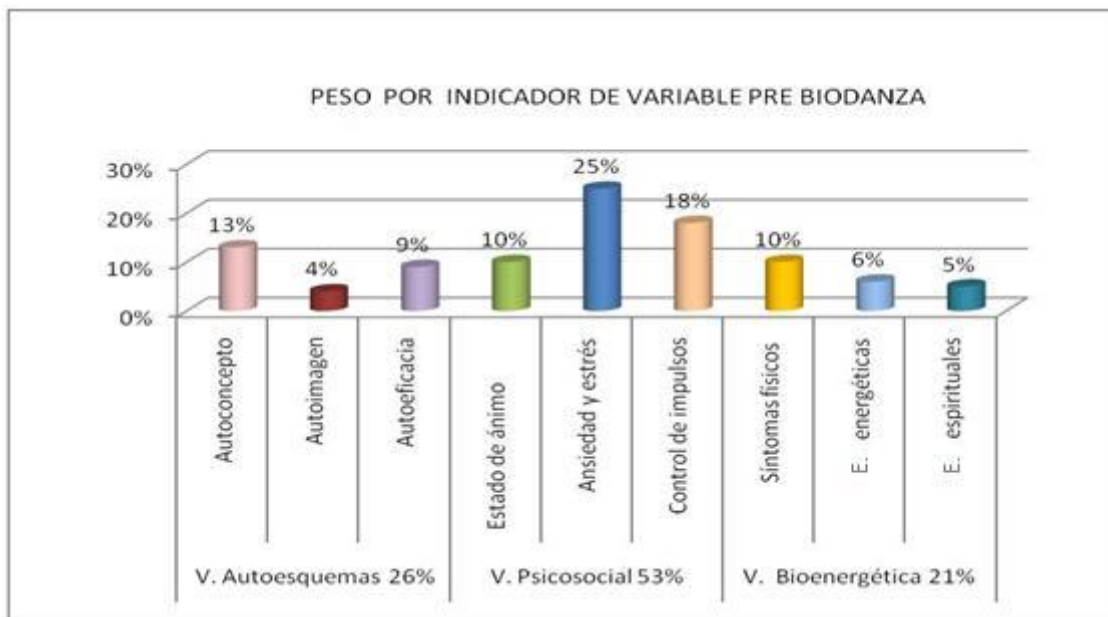
Para el análisis de las figuras que se muestran a continuación, se tuvo en cuenta el concepto y objetivos de la Biodanza al igual que el de Bienestar, términos que se aclararán más adelante. Sin describir aún la principal experiencia transpersonal experimentada por los estudiantes, se detallan a continuación los porcentajes de narrativas que se encontraron antes y después de la práctica de Biodanza respecto al bienestar, con el fin de determinar el peso de cada una de las variables e indicadores obtenidos, mediante la agrupación por contenidos de las narrativas, y así poder ver la evolución del bienestar en la muestra, mediante lo que estos narraron, resaltando que antes de iniciar dicha práctica las expresiones y manifestaciones de los estudiantes fueron negativas y poco favorables en su totalidad (Figura 1). Mientras que posteriores a la misma, las narrativas fueron favorables y positivas (Figura 2). Por tal razón, para entender las reacciones del bienestar en los participantes, en las figuras siguientes

hablaremos primero de narrativas **negativas, desfavorables o de malestar** (Figura 1); y posteriormente se explican las narrativas **positivas, favorables y positivas referentes al bienestar** (Figura 2).

Entendemos que este modo de analizar los resultados no es habitual, ya que se debería medir el mismo parámetro: “bienestar” o “malestar” únicamente, antes y después de la actividad. Pero por razones de uso personal, hemos analizado los resultados de esta forma.

Figura 1

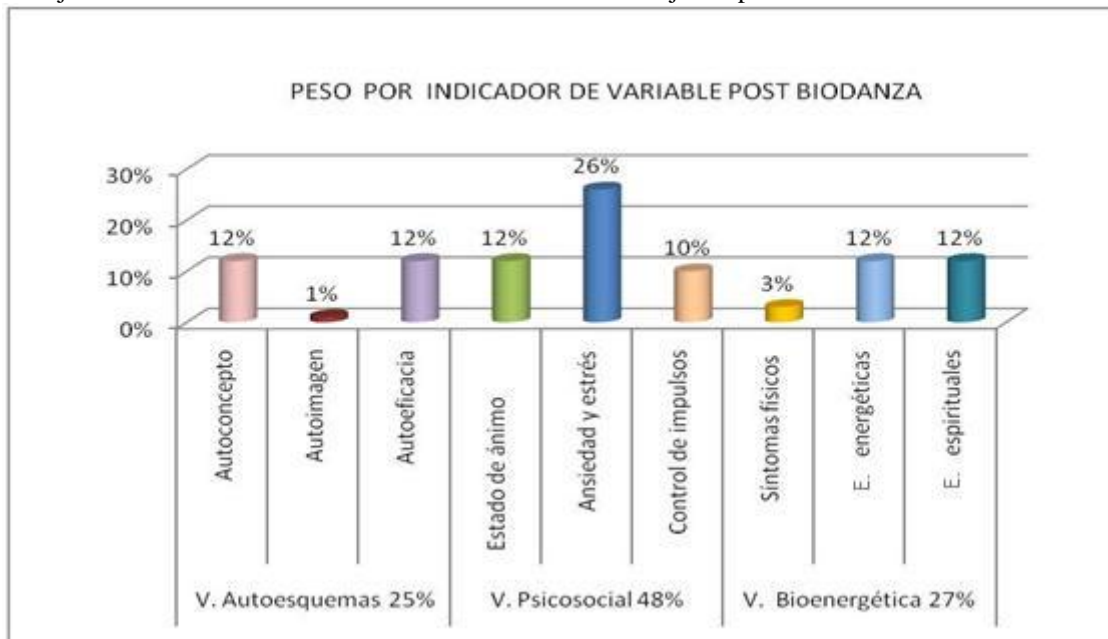
Porcentaje de narrativas **DESFAVORABLES** acerca del bienestar subjetivo por variable e indicador Pre-Biodanza.



Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

Figura 2

Porcentaje de narrativas **FAVORABLES** acerca del bienestar subjetivo por variable e indicador Post-Biodanza



Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

Antes de la práctica de Biodanza (Figura 1) los análisis de frecuencias muestran que la variable con mayores narrativas negativas, desfavorables y de deficiencia de bienestar, es la psicosocial (53%). Dentro de ésta vemos un 25% de manifestaciones de ansiedad y estrés NEGATIVAS; mientras que en la Figura 2 se observa que la ansiedad y el estrés se expresó en un 26% pero esta vez en **términos POSITIVOS**, es decir, tenemos casi el mismo porcentaje, pero antes de la Biodanza fue negativo y tras la práctica, positivo. Lo que muestra que la ansiedad y el estrés disminuyeron tras la Biodanza, y las personas expresaron sentirse mucho mejor y con mayor bienestar.

Referente al estado de ánimo ocurre lo mismo; en la Figura 1 vemos un 10% de manifestaciones negativas que reflejan un estado de ánimo tenso y cansado (es decir ausencia de bienestar), mientras que en la Figura 2 se observan narrativas favorables al bienestar (12%), en cuanto a tener un buen estado de ánimo.

Considerándose el estado de ánimo según Thayer (2001) como una relación entre las variables energía y tensión, siendo el mejor estado el “calmado-energético” y un estado “tenso-cansado” como mal o peor estado de ánimo, y comparándolo con la teoría de Thayer, para quien las alteraciones del estado de ánimo forman trastornos en el mismo (y al estar menos alterado, aumentaría el ánimo en las personas y disminuirían los trastornos), comprobamos que el estado de ánimo tras la Biodanza no solo eliminó el 10% de tensión expresado por los participantes, sino que se obtuvo ese mismo 10% en forma positiva más un 2% más de expresiones favorables.

Sucedió lo mismo con el control de impulsos; antes de la práctica de Biodanza éste era desfavorable en cuanto a tener bienestar (Figura 1), registrándose un 18% de narrativas que indicaban falta de control de impulsos; mientras que después de las prácticas de biodanza, el control positivo de impulsos fue manifestado en un 10% de de narrativas que registraron tenerlo (Figura 2), o de tener más elementos a favor del control de impulsos, contribuyéndose así al bienestar de la muestra.

En cuanto al 4% de la Figura 1 manifestado en términos desfavorables o negativos en lo referente a la autoimagen antes de la biodanza, vemos que posterior a ésta no se expresaron términos desfavorables o negativos, sino que se narraron en un 1% términos favorables respecto a la autoimagen (Figura 2). Lo cual da a entender que el concepto de sus propias imágenes mejoró, reduciendo el 4% desfavorable que existía en la Figura 1, pasando a un 1% de manifestaciones favorables, es decir que mejoró y aumentó el bienestar con respecto al indicador de la autoimagen. En el mismo sentido, el 13% de autoconcepto y el 9% de autoeficacia de la Figura 1, se refieren a porcentajes de narrativas que no favorecen el bienestar; lo contrario a lo expresado en la Figura 2, donde se muestran expresiones favorables de bienestar que porcentualmente son de 12% en autoconcepto y en autoeficacia.

Vemos la misma dinámica en los indicadores de los síntomas físicos, experiencias energéticas y espirituales (Figura 1), en la que los síntomas físicos de carencia de bienestar estaban en un 10%, y después de las prácticas de biodanza se disminuyeron, manifestándose en un 3% de narrativas favorables al bienestar (Figura 2). Igual sucede con lo energético y espiritual, en la que los estudiantes narraron un 6% y un 5% de carencia de experiencias espirituales que contribuyeran a su bienestar (Figura 1), mientras que después de finalizado el proceso manifestaron un 12% de experiencias energético-espirituales a favor de su bienestar (Figura 2).

Es así como los resultados de los indicadores de la Figura 2, identifican el proceso como un aumento y reconocimiento del bienestar, viéndose un mejor autoconcepto (12%), aumento de la autoimagen (1%) y autoeficacia (12%), mejores condiciones energéticas (12%), mejor estado de ánimo (12%), aumento y mejor control de impulsos (10%) y experiencias espirituales como paz y conocimiento interior (12%).

En síntesis, los porcentajes pertenecientes a la Figura 1 en las variables de autoesquemas 26%, psicosocial 53% y bioenergética 21%, indican porcentajes de lo que les estaba molestando. De lo negativo y desfavorable en cuanto al bienestar de los estudiantes antes de iniciar las prácticas de biodanza. Mientras que en la Figura 2 los porcentajes señalan lo que sintieron y mejoraron en cuanto a su bienestar, mostrando un aumento del mismo, logrando mayores niveles de bienestar psicológico, físico, energético y espiritual gracias a la práctica de la Biodanza. También informaron que la practica repercutió directamente en su aprendizaje de habilidades de afrontamiento del estrés, mayor autoconfianza en sus habilidades para el logro de sus objetivos, liberación de tensión, mayor vitalidad, entusiasmo por la vida, paz y conocimiento interior.

En la problemática planteada se tuvo en cuenta los antecedentes de los estudiantes, ya que muchos jóvenes presentaban diferentes malestares como miedo, desmotivación, tristeza y estrés entre otros, lo cual evidencia la importancia de investigar si la práctica de la Biodanza contribuye a disminuir estos malestares y repercutir así en el bienestar personal.

Algunos estudiantes manifestaron tener algo de miedo (Ver Figura 3). En relación a esto tenemos siete emociones: miedo, ira, ansiedad, melancolía, preocupación, aflicción, y alegría desmedida. Hammer se refiere a ellas en términos de “funciones energéticas naturales de índole positiva. Estas funciones naturales incluyen todas aquellas cualidades mentales, emocionales y espirituales, con las que nos definimos a nosotros mismos como humanos” (Hammer, 2007: 16). Dando así a entender la relación de estas emociones con lo energético.

El miedo es “la emoción más difusa, de la que todos somos o hemos sido víctimas en un grado u otro. No tiene medidas ni límites. Es una variable que adopta innumerables formas y que a la vez es signo de malestar” (Assagioli, 1996: 187).

Los miedos y sentimientos compulsivos de desconfianza producen una reacción física concreta en el cuerpo, al acumularse la energía de estas tensiones negativas, estallan respuestas emocionales cargadas en forma de frustración, rabia, ira y por supuesto miedo. El individuo siente la dificultad de permanecer al mando mientras estas corrientes de alto voltaje de energía eléctrica recorren todo el cuerpo. (Shealy, 1993: 181)

Figura 3
Narrativas anteriores a las prácticas de Biodanza

Matriz descriptiva de Bienestar Integral Pre-Biodanza								
Categorías		Autoesquemas		Psicológica		Bioenergética-Espiritual:		
subcategorías	Frecuencia	1. Autoconcepto	10	1. Estado de ánimo	8	1. Síntomas Físicos	8	
		2. Autoimagen	3	2. Ansiedad y Estrés	20	2. Necesidades Energéticas	5	
		3. Autoeficacia	7	3. Control de Impulsos	14	3. Necesidades Espirituales	4	
Frecuencia categorías		Se encontraron 20 expresiones relacionados con pobre o negativa percepción en las 3 subcategorías.		Se encontraron 42 expresiones relacionados con malestar y deterioro en las subcategorías.		Se encontraron 17 expresiones relacionados con síntomas y necesidades en las subcategorías.		
		Narrativas		Narrativas		Narrativas		
1. Autoconcepto	La timidez siempre se hacía presente		1. Estado de ánimo	dolor y tristeza opacan la alegría que mi ser en cierra.		1. Síntomas Físicos	Me sentía cansada y agotada	
	soy una persona muy tímida.			En momentos mi única salida es llorar.			tengo un nudo en la garganta	
	Me siento con mucha timidez			Me siento triste			Dolor de espalda	
	En ocasiones me siento inferior a los demás.			Tristeza			Dolor de cuello	
	soy muy psicorigido y tengo la autoestima baja.			Con depresión			Con mucho dolor de cabeza	
	Me siento insegura.			Mantengo con mucho Sueño y aburrimiento.			Dolor de espalda	
	Era un poco negativo e inseguro.			No me dan ganas de hacer nada sino de dormir hasta tarde.			No sabía cómo activar mi cuerpo	
	Era un poco desconfiado			En los parciales me da mucho miedo y angustia.			Dolor de cabeza	
	Insegura de sí misma			Me daba ansiedad expresarme			Dolor de espalda	
Hace unos meses era una persona insegura e indecisa		Me da miedo hablar en público		2. Necesidades Energéticas		No sé cómo activar mi energía		
2. Autoimagen	Me siento gorda.		2. Ansiedad y Estrés	Muchas preocupaciones de cómo relacionarme con mis compañeras y los docentes.		2. Necesidades Energéticas	No sé cómo manejar mi energía por eso me siento desincronizado en cuanto a lo que siento pienso y hago.	
	No soy atractiva.			Vivo preocupada y más cuando sabía que tenía una exposición.			Debía canalizar más mi energía interna	
	A veces me siento fea.			Estrés con el estudio y el trabajo y pensamientos negativos			Me siento sin energía para el resto del día	
3. Autoeficacia	No sé cómo hablarle a alguna persona que me interesa		2. Ansiedad y Estrés	Me considero una persona estresada y nerviosa		3. Necesidades Espirituales	Siento la mala energía de recuerdos pasados, que no me dejan desarrollar emocional y espiritualmente	
	No me permitía expresar con total libertad lo que sentía.			Andaba muy estresada			armonizar más con mis sentidos y mi espíritu	
	las personas no confían en mis conocimientos			Manejo niveles de estrés muy altos por las cargas que tengo			No sabía cómo activar mi espíritu	
	me sentía impotente ante las personas			Me siento bastante estresada por todas las cosas que hago en mi diario vivir			me faltan espacios de tranquilidad, espiritualidad, meditación y paz.	
	No hacía sentir mi voz			El estrés que manejaba era altísimo				
	Me aislaba en el momento de participar en grupo			siento mucho estrés por casi todo				
		3. Control de Impulsos	llena del estrés del día a día.					
			me estreso casi por todo.					
			Vivo con mucho estrés.					
			Me siento muy estresada.					
			estoy muy estresado.					
			Vivo estresada a todo momento.					
			El estrés normal de cada día de estudio					
			soy excesivamente explosiva me descontrolo emocionalmente en cuanto a que me pongo de mal genio con facilidad.					
			Carácter muy fuerte y agresivo					
			Rabia hacia mi papá soy de mal genio.					
			Siento Odio y Fastidio					
			Me siento tensa, de mal genio,					
			Presento mucha agresividad.					
			Soy agresivo					
			tiendo a ser muy agresiva e irónica					
		Sin control de mis emociones						
		Le doy mucha importancia a pequeños detalles						
		Ser afectada por todo y por todos						
		Me complico por cosas sin importancia						
		no estoy muy bien emocionalmente, sin control.						
		No tengo los conocimientos para manejar y controlar mis emociones.						

Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

Toda esta energía negativa acumulada en el individuo necesita ser liberada. Esto puede hacerse temporalmente, con poca profundidad y en pequeñas cantidades a través de diversos canales como estallidos emocionales; restableciendo el control mediante el consumo de alcohol u otros medios que aportan un alivio pasajero, etc. De ahí la necesidad de buscar otras alternativas para liberar dichas tensiones, nivelar y descargar la energía. Por esta razón se utiliza la Biodanza, con el ánimo de contribuir al bienestar de los estudiantes, no solo enfocada a trabajar el miedo, sino desde la visión de integralidad que propone Wilber (2008) y la postura energética e integral para la salud y el bienestar que plantea Goswami (2008), Brennan (2004) y Bohm (2005) entre otros.

Lo Transpersonal

Iker Puente, al referirse a Maslow 1969 menciona que, la psicología transpersonal es considerada como la cuarta fuerza en psicología, nació a finales de los años sesenta en EEUU gracias a un grupo de psicólogos, psiquiatras y psicoterapeutas como Abraham Maslow, Stanislav Grof y James Fadiman, entre otros, que buscaban expandir la psicología humanista más allá de la atención del yo individual, así como el estudio de lo trascendente de la naturaleza humana y de la existencia. Como su mismo nombre indica “transpersonal” hace referencia a lo que está más allá y a través de lo personal. Puente (2009: 20).

La psicología transpersonal apareció como resultado de haberse advertido lo siguiente:

Las tres fuerzas mayores de la psicología occidental (el conductismo, el psicoanálisis y la psicología humanista) se habían mostrado limitadas en su reconocimiento de unas posibilidades de desarrollo psicológico más elevadas. Un número creciente de profesionales de la salud mental sentía que tanto el conductismo como el psicoanálisis, estaban limitados por el hecho de provenir, principalmente, de estudios de psicopatología, por el intento de generalizar a partir de sistemas simples hacia los más complejos, por adoptar un enfoque reduccionista de la naturaleza humana y no hacer caso de ciertos sectores, preocupaciones y datos de importancia para un estudio cabal de aquella, como pueden ser los valores, la voluntad, la conciencia y la búsqueda de autorrealización y de autotrascendencia (Walsh y Vaughan, 2008: 18).

Según Rowan (1996) “el objetivo de la psicología transpersonal consiste en ayudar a que la persona se atreva a abrirse a sus dimensiones interiores” (pag 22). Mientras que para Martínez (2009) “lo transpersonal es un estadio de conciencia que conlleva, como cualquier otro, un modo de percibir y un modo de actuar, coherentes entre sí” (pag 36).

Adicionalmente, la psicoterapia transpersonal trabaja aspectos fenomenológico-existenciales y subjetivo- autorreferenciales, por medio de la exploración del pasado respecto a las represiones y fijaciones, así como el presente existencial y todo lo relacionado con la parte transcendental y espiritual. Desde esta perspectiva se asumen diferentes niveles de conciencia humana, de los cuales algunos están relacionados con otros enfoques terapéuticos.

Parafraseando a Rowan, las raíces de la perspectiva transpersonal involucra los postulados y trabajos de psicólogos, médicos, filósofos, psicoanalistas y antropólogos, como por ejemplo William James con el reconocimiento del self espiritual y superior, Jung con sus trabajos de los arquetipos y del inconsciente colectivo, Assagioli con el diagrama oval del psiquismo humano de orientación espiritual, Abraham Maslow quien de manera indirecta ha influido la perspectiva transpersonal desde la experiencias cumbre como una forma de entrañar lo espiritual, entre otros. De otra parte, las técnicas psicoterapéuticas más conocidas que buscan la salud mental y el bienestar desde esta perspectiva, son la imaginación activa de la escuela Jungiana, la mitología personal de Feinstein y Krippner, la visualización, la fantasía guiada, los sueños, la meditación, otras técnicas como las de desarrollo psicoespiritual, enmarcadas desde el modelo de integración Wilberiana. (Rowan, 1996).

El Bienestar

El doctor Goswami (2008) plantea que en la salud, la sanación y el bienestar hay que tener en cuenta la *consciencia*, siendo ésta el mediador que interactúa entre la mente y la materia, entre la energía sutil y el cuerpo. Para él, “el bienestar no solo precisa de la homeostasis en el funcionamiento del cuerpo físico, sino también de los movimientos del cuerpo vital¹” (Pag 53).

El mismo autor nos dice: “si durante la vida, se generan más desequilibrios en el cuerpo vital debido a que la causa radical de la enfermedad no se ha corregido, se acrecienta la falta de sincronidad entre los estados vital y físico correspondientes y las funciones que llevan a cabo” (Goswami, 2008: 55).

En un sentido similar, Hammer (2007) complementa la definición de salud en relación al bienestar:

Es una condición en la que todos los sistemas dentro del microorganismo están interrelacionados armoniosamente entre sí y en consonancia dinámica con la naturaleza. Centrarse en la salud e introducir el concepto de energía como razón básica de la salud, la enfermedad, el bienestar, la vida y la muerte significa observar estos fenómenos como parte de un solo substrato universal en el que todos los fenómenos no son sino diferentes expresiones de su infinitud y su unidad (Hammer, 2007: 63).

Los anteriores planteamientos de Goswami y Hammer tienen relación y se pueden integrar con la visión transpersonal, ya que ésta “no se propone negar otros modelos, sino que más bien incluye estados de conciencia y niveles de bienestar que no tienen cabida en los modelos psicológicos anteriores” (Walsh y Vaughan, 2008: 75).

Teniendo esto en cuenta y refiriéndonos al bienestar integral del estudiante, se resume a continuación lo que se entiende por “bienestar” en el ambiente universitario en el que trabajamos:

El bienestar integral desde las prácticas universitarias (Yoga, Reiki y Biodanza), busca cumplir con el objetivo de brindar a los estudiantes una formación integral, que junto con la calidad de vida y la construcción de la comunidad universitaria, forman el concepto de “Bienestar Universitario” (Gutiérrez, 1995). Las políticas de Bienestar de la Fundación Universitaria Los Libertadores, se enmarcan en la Misión y Visión para una formación integral. En el mismo sentido, el Bienestar está llamado a crear espacios de reflexión que permitan reinterpretar y transformar la vida universitaria y su recuperación en la sociedad, con la ayuda de la investigación, para garantizar la pertinencia y la calidad de sus programas, proyectos y acciones.

El “Bienestar Universitario” se puede dividir en;

-“Bienestar Subjetivo”, cuando se refiere a lo que las personas sienten y piensan respecto de su vida, y las conclusiones a las que llegan cuando evalúan su existencia. Esto mismo se puede evaluar mediante la percepción relativa de felicidad (Gómez, Villegas, Barrera y Cruz, 2007, pp. 312-314). De otra parte, se puede definir como “la evaluación que las personas hacen de sus vidas, desde una dimensión cognoscitiva de satisfacción con la vida y otra afectiva relacionada con la frecuencia e intensidad de emociones positivas y negativas” (Ballesteros, Medina y Caycedo, 2006).

-“Bienestar Espiritual”, cuando la persona puede y quiere experimentar e integrar el significado y propósito de su vida mediante la conexión consigo misma y los demás, el arte, la música, la literatura, la naturaleza y/o un poder superior al propio yo (Luis, 2008).

La Biodanza

Eliot nos dice (Eliot en Bolen, 2005: 32): “somos parte de una danza en la que nada de lo que acontece o nos acontece se repite con total exactitud, mientras que el principio conector subyacente al que está vinculado todo en el universo, incluyéndonos a nosotros mismos, permanece siempre idéntico a sí

mismo”.

Así pues, la finalidad de la Biodanza es activar los movimientos humanos de forma armónica e integradora. Ésta se puede definir como un sistema que integra la música, el movimiento y la vivencia, con el objetivo fundamental de desarrollar las potencialidades humanas, en sus tres dimensiones: individual, colectiva y en relación con el entorno (Castañeda y Chalarca, 2004). La Biodanza también es un reaprendizaje de nuestras funciones originarias de vida, que expande nuestra conexión con el impulso de la vida, sensibilizando la capacidad de reconocer y valorizar lo que sentimos, percibiendo nuestra fuerza interior para encontrar lo que en esencia deseamos. Igualmente propone embellecer la vida desde las condiciones orgánicas, afectivas y emocionales, para así reforzar la posibilidad de conexión con la realización plena de nuestra existencia.

El objetivo de la Biodanza es recuperar la coherencia entre emociones, cognición y acción, que por efectos culturales, hemos ido perdiendo. Para esto trabajamos con la música, que denota emociones sin que la barrera de la razón consiga frenarlas, con el movimiento o danza que transforma la emoción en acto, y con la vivencia, el acto más importante de cognición integrada.

La Biodanza en el presente proyecto fue abriendo camino a la experiencia transpersonal, y se vivenció mediante un ejercicio que el autor ha denominado “*El corazón de luz*”, el cual se explicará más adelante.

Se trabajó la psicoterapia desde lo corporal y lo energético, en relación a las descripciones que habían realizado los estudiantes (ver Figura 3), de tal manera que se fue avanzando lo suficiente para estar más dispuestos a experimentar posibles estados transpersonales, que según Bugental en Walsh y Vaughan (2008: 67): “los clientes que han alcanzado etapas avanzadas en psicoterapia pueden experimentar tales estados”. Lo mismo que experimentan quienes se autorrealizan; los individuos que Maslow identificaba como los “más sanos” (en Walsh y Vaughan, 2008: 67). Algo similar a lo que menciona Capra cuando se refiere al viaje interior: “puede que la persona pase en primer lugar por una fase “freudiana”, para pasar a continuación por una experiencia de muerte y renacimiento, a lo que podríamos referirnos como fase “rankiana”, donde las secciones avanzadas de la persona pueden tener un carácter mitológico, al que podría describirse en términos junguianos”. (Capra, 2007: 113).

Lo anterior es expresado por Wilber (2005) de la siguiente forma: “para llegar a Buda hay que pasar por Freud”.

En la Figura 4 podemos ver como se fue avanzando en la temática que llevó a los estudiantes a su “*corazón de luz*”.

Figura 4
Programa de Biodanza

Temas desarrollados	
1	. Presentación del programa . Contextualización del Bienestar integral y la Biodanza. . Narrativas y captura GDV . Práctica introductoria de Biodanza . Captura GDV y narrativas
2	. Grupo focal y efecto GDV. . Respiración y expresiones emocionales desde la Biodanza . Narrativas y GDV
3	. Expresión de la agresividad: descarga energética . Emociones y duelo . GDV

4	. El miedo . Técnicas corporales de desbloques energéticos . Enfrentándose a sí mismo: utilización de espejos. . Narrativas y GDV
5	. Grupo focal y efecto GDV. . Miedos, auto confianza, seguridad en sí mismo, parciales y evaluaciones . GDV y grupo focal
6	. Narrativas . Duelos: pataleo . El perdón . Narrativas
7	. La armadura corporal . Desarrollo de habilidades sociales en grupo y en el vivir diario. . Creatividad y bienestar
8	. Búsqueda de temores reprimidos. . Elaboración de duelos desde lo corporal . Emociones e infancia
9	. Identificando la ansiedad y el miedo . Bioenergética para el desarrollo humano . Energía y campo magnético en el bienestar: sensibilización
10	. Técnicas para el desarrollo asertivo . El guerrero interno . Sentido de vida . Narrativas y GDV
11	. Desapegos desde la vivencia corporal. . El niño interno . Las mascararas . Autoestima
12	. Medida GDV y narrativa . Autoesquemas en la biodanza. . Piñata terapéutica . Narrativa y GDV
13	. Grupo focal . El guerrero interno . Corazón de luz: Primera parte, no se utilizan velas . Grupo focal
14	. Danza y proyecto de vida. . Visualización y metas
15	. Hacia la eliminación de mascararas. . La espada de luz . El microcosmos: Prácticas de meditación activa para el vivir diario . Narrativas
16	. Biodanza de la luz . <i>El Corazón de Luz: día de la vivencia transpersonal</i>
17	. Terapia con el sonido: campanas y cuencos . Autoafirmación de la salud emocional . Narrativas y GDV
18	. Autoafirmación de la salud emocional . Bastón y emociones . Grupo focal
19	. GDV y narrativa . Retroalimentación . GDV y narrativa
20	. Cierre

Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

La Figura 4 nos muestra como la experiencia transpersonal no se dio en primera instancia, sino después de que se avanzó en el proceso y después de haber elaborado los eventos del pasado. Es decir, cuando el estudiante ya había superado la etapa inicial e intermedia en la revisión de su mundo interno.

Las prácticas de bienestar llevaron al estudiante a sentir y percibir lo energético en un sentido más sutil, y aunque no utilizó el término transpersonal para referirse a él, sí lo expresó en términos espirituales y energéticos, resultando así la categoría *Bienestar Bioenergético y Espiritual*.

Bienestar Bioenergético y Espiritual

En el estudio de un nuevo paradigma para la integralidad de la medicina, la salud y la sanación, Goswami (2008) nos plantea la integración de este paradigma, con la física, la psicología y la espiritualidad. También nos dice que el nuevo paradigma trata sujetos y objetos, y espíritu y materia, en igualdad. En un sentido similar Wilber (2010) nos argumenta la necesidad de tener en cuenta las tres esferas del conocimiento: el reino racional de la mente, el reino empírico de los sentidos y el reino contemplativo del espíritu. Basándose en esto, se integran en una sola categoría lo energético y lo espiritual en la presente investigación.

El Bienestar Bioenergético Espiritual es un conjunto de condiciones físicas, de experiencias y necesidades energéticas y espirituales, interdependientes en el individuo, que contribuyen al logro de una salud integral. Este Bienestar se basa en la premisa de que “lo que sucede en el cuerpo, sucede en la mente y viceversa” (Lowen, 2004: 34).

Se consideró importante lo espiritual, porque a nivel cultural el individuo desarrolla una serie de prácticas de bienestar (de índole transpersonal o espiritual), en donde se pueden trabajar aspectos corporales y energéticos, para satisfacer necesidades de este tipo.

El objetivo de la investigación fue, ver la relación de las manifestaciones de los estudiantes con lo energético (también denominado campo bioelectromagnético), en cuanto al bienestar integral. Se trata de ver la relación de la experiencia transpersonal con lo energético, y con lo que expresaron después de ésta. Por tal razón revisemos el instrumento que captura el campo bioelectromagnético de las personas.

Cámara Kirlian GDV

En términos informáticos es un periférico, es decir, un dispositivo que se conecta a un computador para ejercer una función determinada, como por ejemplo escanear o imprimir. Pero la cámara Kirlian conectada al ordenador envía una fotografía de un campo de energía para ser procesada. Antiguamente teníamos la cámara Kirlian análoga, en la que era necesario tomar las fotografías de los dedos del campo energético por medio de rollos fotográficos normales, y después hacer el revelado de los mismos. Hoy en día con la ayuda de la ingeniería de sistemas, la física y la electrónica, tenemos la cámara Kirlian GDV, que captura de forma inmediata el campo bioelectromagnético de los dedos de las manos, representándose en el monitor gracias a un software específico que permite hacer el análisis de forma inmediata.

La cámara GDV captura el campo bioelectromagnético, y se analiza en píxeles, o sea en puntos de luz o intensidad de energía (Korotkov, 1999). Ésta no muestra el aura humana (como mucha gente erróneamente cree), para eso se necesitaría un instrumento más sensible o un profesional que sepa interpretarla; pero sí analiza el nivel energético de los meridianos que la acupuntura trabaja. En palabras de Sánchez: “este aparato es el primero de una nueva generación de aparatos que estudian el efecto Kirlian, empleando los últimos logros de la tecnología. Su sistema de fibra óptica, microchips, y telematrices, unidos a la potencia de procesamiento de imágenes de los ordenadores de última generación, se puede observar en tiempo real en el monitor del ordenador los cambios en la energía humana” (en Flórez, 2009: 44).

El efecto Kirlian

Científicamente definido como “la observación visual o mediante aparatos, de la descarga de gas (halo luminoso) que surge cerca de la superficie del objeto estudiado, al colocarlo en un campo eléctrico de alta tensión” (Sánchez, 2000: 22). Es necesario decir que la persona a quien se le realice una captura de su campo bioeléctrico o energético por medio de la cámara Kirlian, no soportará ningún alto voltaje, ya que el circuito electrónico está diseñado para captar unas frecuencias invisibles al ojo humano mediante la emisión de luz, volviéndose dichas frecuencias visibles.

Desde el misticismo oriental se conoce que el hombre no solo tiene un cuerpo físico sino también otros cuerpos sutiles o invisibles alrededor de su cuerpo físico. Para este ensayo se utiliza un término técnico: “cuerpo bioelectromagnético”, el cual es más denso que el aura, emite luz y se puede analizar con la tecnología GDV.

Sintetizando el análisis de la captura del campo bioeléctrico humano y su aporte, mencionemos entonces:

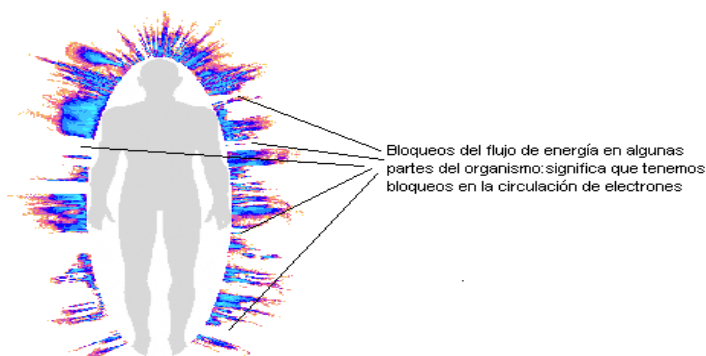
Las enfermedades se evidencian antes en el cuerpo energético que en el físico. En ese sentido, las fotografías Kirlian han demostrado hasta ahora ser un medio eficaz para el diagnóstico precoz de las alteraciones de la salud, las cuales se manifiestan en las imágenes, con modelos de emanación de energía distintos de los corrientes (Linares, 2000: 93).

En términos de Hammer (2007: 62): “la enfermedad es una progresión que va de energía a materia”. Esto es algo que se trabaja desde la medicina bioenergética, la psicología transpersonal y algunos terapeutas corporales que movilizan y tienen en cuenta lo energético en el tratamiento y prevención de enfermedades.

El modelo GDV fue creado por el físico ruso Konstantin Korotkov, Presidente de la Unión Internacional de Bioelectrografía Médica y Aplicada y Presidente de Kirlionics Technology International. Gracias a las capturas de las yemas de los dedos, se obtiene información del campo electromagnético del organismo, analizando el área y la simetría de la energía, los déficits o excesos energéticos en órganos, glándulas y sistema orgánico, como por ejemplo el endocrino, cardiovascular y urogenital entre otros. Esto se debe, a que cada dedo de la mano esta relacionado con los diferentes meridianos que se trabajan en acupuntura, los cuales estan conectados con los órganos del cuerpo humano, proyectándose así con la ayuda del software la totalidad de la energía del cuerpo a la pantalla del computador

En sí, la tecnología GDV analiza electrones, no células ni tejidos, y se interpreta con la lectura de los biogramas. Un biograma es la imagen del campo de energía de un dedo, que permite la información, necesiéndose capturar los diez dedos de las manos para tener una imagen completa (ver Figura 5).

Figura 5
Bloqueos del flujo de energía



La Figura 5 es explicada por el profesor Korotkov desde la física:

Cuando hablamos de energía, estamos hablando de electrones excitados a nivel cuántico. Analizando ésta con el efecto Kirlian, lógicamente no vamos a ver los electrones ni vamos a poder hacer un diagnóstico, pero sí un análisis de los biogramas mediante el estado de energía de los electrones, y basándonos en esos análisis llegar a unas conclusiones que manifiestan la salud física y psicoemocional de la persona (Korotkov, 2000 y 2010).

Korotkov entiende el concepto de bienestar, como la armonía y proporción correcta del área y simetría del campo bioelectromagnético, por lo tanto aclaremos estos dos conceptos.

-Área: Es la amplitud o el terreno que ocupa el campo Bioelectromagnético, también conocido como cuerpo etérico, indicando el estado energético de la persona. El área desde el efecto Kirlian GDV es medida en pixeles, es decir en puntos de luz o intensidad de energía.

-Simetría: Es la proporción y armonía que vemos en el campo bioelectromagnético humano, la cual nos muestra si existe equilibrio energético entre el lado derecho e izquierdo de la persona.

Valga recordar que las computadoras nos ofrecen ayuda técnica en cuanto al análisis y evaluación, pero en esta temática la intuición y la misma sensibilidad del terapeuta o médico es la herramienta más valiosa a la hora de interpretar los resultados, la cual contribuye a la valoración de las experiencias transpersonales.

METODOLOGÍA

Con el fin de aclarar la intención metodológica, recordemos algunas palabras de Wilber:

Cada vez que intentamos representar dimensiones superiores utilizando un modelo inferior, perdemos algo en la transcripción. Veamos un sencillo ejemplo: si reducimos una esfera tridimensional a una superficie bidimensional, la transformamos en un círculo. Es como si, para adaptarla al papel, debiéramos cortar la esfera en dos. Y, aunque cortemos la esfera en dos direcciones completamente diferentes seguirá apareciendo el mismo círculo. Podríamos decir, pues, que cada vez que un círculo intenta pensar sobre una esfera, genera dos afirmaciones totalmente contradictorias igualmente probables porque, para el círculo, ambas son en realidad correctas. Lo mismo sucede con la razón y el espíritu (Wilber, 2010: 40).

Wilber continúa diciendo: “pero los positivistas piensan que ésta es una demostración contundente de la esfera, cuando lo único que significa es que los círculos no pueden comprender las esferas” (Wilber, 2010: 40). En ese sentido, la propuesta metodológica no pretende quedarse en un simple dato, ya que éste no mide la vivencia transpersonal ni ésta se puede entender desde un simple dato, sino que con la ayuda del efecto Kirlian se entiende mejor la experiencia que la persona vivió, teniendo en cuenta también su lenguaje corporal y verbal, además del energético.

Entonces ¿cómo concibe el empirismo la unidad de medida?:

El empirismo científico sólo concibe la forma más sencilla y objetiva de medida (sensibilia). La medición de lo subjetivo (intelligibilia) es mucho más difícil de realizar y no digamos ya de lo espiritual (transcendelia). Por esto es que los científicos desestiman aquellos datos que no se someten a la medición física cometiendo, de ese modo, el crimen que ha terminado conduciéndonos a un universo sin cualidades (Wilber, 2010: 106).

De esta forma, la presente exposición de resultados pretende ir de lo cualitativo a lo transcendental disminuyendo el error categorial.

En la totalidad del proyecto se tuvieron en cuenta las cuatro fases propuestas por Daniels, para investigar en psicología transpersonal:

- a) La recopilación de todos los datos mediante métodos empíricos como la observación directa
- b) Entendimiento de los fenómenos transpersonales desde las teorías psicológicas
- c) Verificación crítica
- d) Comunicación de los resultados

(Daniels, en Puente, 2009: 26).

En ese sentido, la metodología utilizada fue de tipo cualitativo, ya que ésta facilita explicar cómo las personas asistentes a las prácticas de bienestar, comprenden, narran, expresan, actúan y viven los talleres enfocados al bienestar integral. “En esta metodología la mayor parte de los análisis se realizan con palabras” (Rodríguez, 1996: 34) y éstas, tras ser organizadas permiten al investigador comparar, contrastar y analizar, traduciéndose a datos numéricos sin que supriman la explicación cualitativa.

Desde este método se comprenden mejor las complejas interrelaciones que se dan en la realidad, gracias a que su objetivo es la comprensión por medio de la indagación de los hechos.

Este diseño de investigación se ideó con el fin de tener mayor fiabilidad de respuesta, utilizando la triangulación de varias técnicas para observar un mismo fenómeno, lo cual se constituye como un proceso básico para la validación de los datos.

MATERIALES

Las técnicas e instrumentos utilizados fueron:

- . Los grupos focales
- . La narrativa escrita
- . La observación participante
- . La cámara Kirlian GDV
- . La comprobación de los participantes

La manera en que se utilizaron las técnicas e instrumentos antes y después (Pre y Post) de cada taller, fue la siguiente:

1. La narrativa:
Pre: Por escrito cada estudiante narra cómo es o ha sido su bienestar integral hasta el momento.
Post: El estudiante escribe su sentir respecto a su bienestar después de la práctica.
2. La observación participante:
Se realiza a cada momento por los investigadores y los estudiantes, antes, durante y después de la práctica de biodanza.
3. Los grupos focales:
Pre: cada cuatro prácticas los participantes comparten verbalmente lo referente a su bienestar antes del inicio del taller, lo cual sirve para corroborarlo con lo escrito (narrativa).
Post: los asistentes comentan sus sentimientos respecto a su bienestar, en grupo
4. Cámara Kirlian GDV:
Pre: se toma la captura del campo bioelectromagnético de cada estudiante antes de dar inicio a la práctica de Biodanza.

Post: se realiza la toma del efecto Kirlian GDV después de cada práctica y al finalizarlas en su totalidad.

5. Comprobación de los participantes:

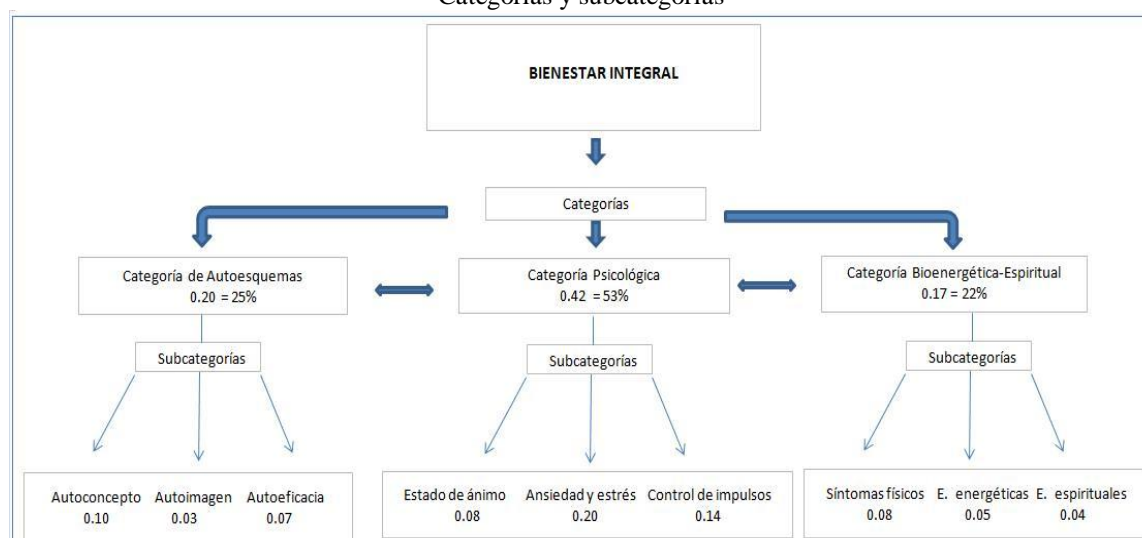
De acuerdo a los datos obtenidos, interpretados y analizados por medio de las diferentes técnicas e instrumentos, el investigador y co-investigador entrega lo interpretado a los participantes para que lo comparen con sus propias narrativas y experiencias. Esto sirve como comprobación de los resultados, favoreciendo la veracidad de los descubrimientos.

Se mantiene el procedimiento cualitativo de investigación al exponer los resultados, pretendiendo “trascender el empirismo pero incluyéndolo”. (Wilber, 2010: 88).

POBLACIÓN Y MUESTRA

La población fue de nacionalidad colombiana y estudiantes de la Fundación Universitaria Los Libertadores. Hubo un total de 41 estudiantes (9 hombres y 32 mujeres) que participaron de la Biodanza. Con todos ellos se formaron tres grupos, dos de 15 y uno de 11. De acuerdo a lo que la totalidad de la muestra escribió y, con base al análisis de frecuencias de las narrativas, se establecieron los porcentajes de las categorías y subcategorías (ver Figura 6).

Figura 6
Categorías y subcategorías



Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

En el presente estudio se considera importante la parte espiritual (reflejada en la categoría Bioenergética-Espiritual), teniendo en cuenta que a nivel cultural, el individuo desarrolla una serie de prácticas dirigidas a satisfacer necesidades y experiencias de este tipo, como Laukhuf y Werner en Rivera, A. y Montero, M. (2007), que afirman que los humanos, tanto en la salud como en la enfermedad tenemos cuatro grupos de experiencias y necesidades espirituales:

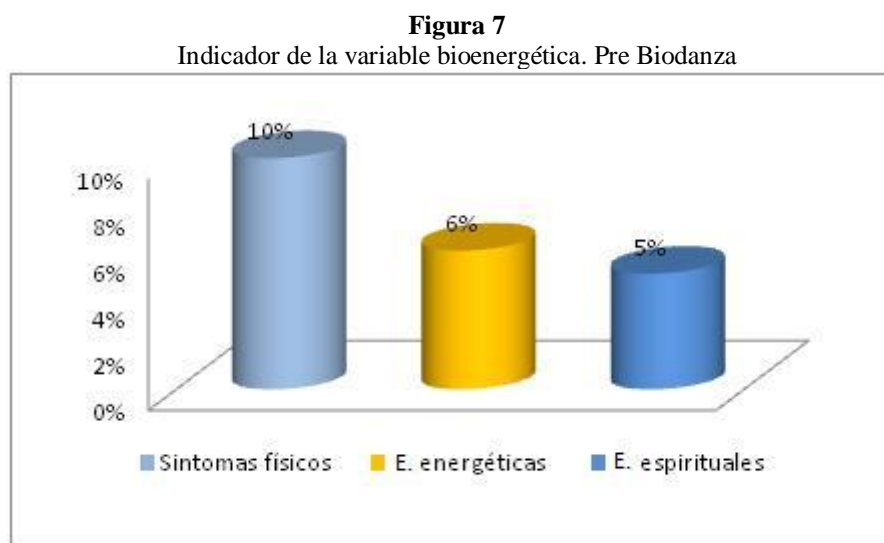
1. Significado y propósito de vida
2. Dar y recibir amor
3. Esperanza y creatividad
4. Perdón

Esta categorización se tuvo presente en los talleres de Biodanza.

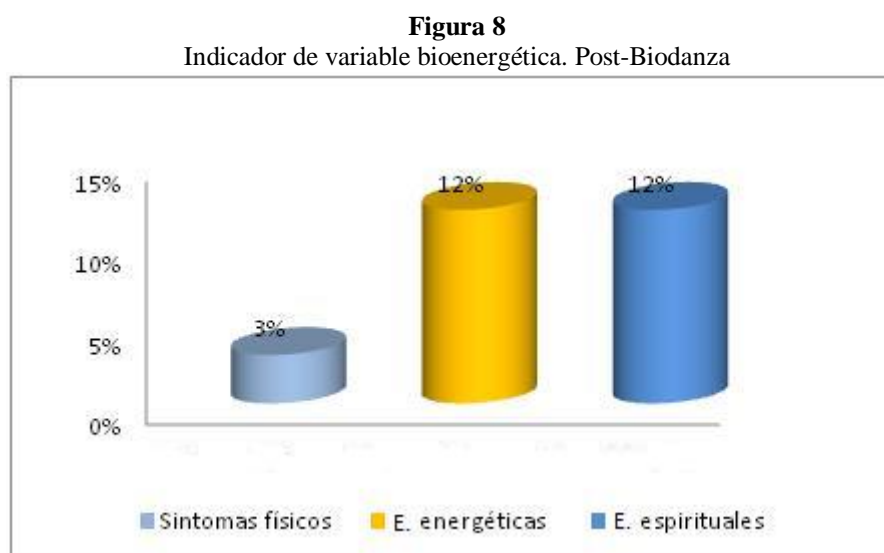
RESULTADOS

Puesto que lo que nos interesa en este estudio fundamentalmente es comprobar si con la Biodanza la experiencia transpersonal/integral se incrementa o no, nos centraremos en el análisis de los resultados de la categoría Bioenergética-Espiritual, obviando la Psicológica y de Autoesquemas.

Como se puede ver en la Figura 6, la experiencia transpersonal se incluyó en la categoría Bioenergética Espiritual, la cual cuenta con tres subcategorías: síntomas físicos, experiencias energéticas y experiencias espirituales. En ella encontramos los siguientes porcentajes de las narrativas de los estudiantes (ver Figura 7 y 8).



Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano



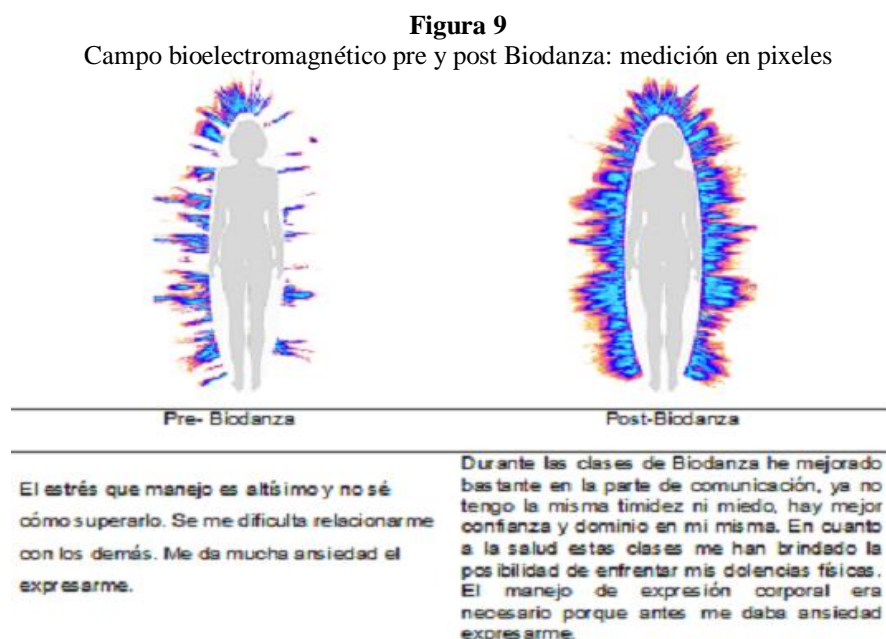
Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

Vemos que en las Figuras 7 y 8 los síntomas físicos negativos (malestares) antes de iniciar las prácticas de biodanza eran de un 10%, y posteriormente de un 3%. Esto indica una disminución significativa del malestar, habiendo sido los síntomas físicos el dolor de espalda, de cuello, y de cabeza

entre otros (ver figura 3). La subcategoría energética tuvo menos reportes negativos ya que se registró un 12% posterior a la práctica, igualmente la espiritual, ya que de un 5% paso a 12%, es decir, un 7% más de manifestaciones espirituales o transpersonales, siendo esto un dato significativo en cuanto a que se obtuvieron más reportes positivos en lo espiritual o transpersonal después de finalizar las practicas de Biodanza.

Mediante los resultados que ofrecieron los estudiantes se encontró que, la codificación abierta y axial de las narrativas escritas y los grupos focales se logró articular la siguiente definición de bienestar integral, sus categorías y subcategorías: refleja una percepción favorable de sí mismo en cuanto a la personalidad, las capacidades y la apariencia física, (auto-esquemas), con exitosas habilidades de afrontamiento y control del estrés (variable psicosocial), y equilibrio entre los sistemas corporales, fortaleza, vitalidad y paz interior (variable bioenergética - espiritual).

Ahora, teniendo en cuenta el concepto de bienestar integral y su relación con lo energético, observemos qué pasó con lo energético (o campo bioelectromagnético) de los estudiantes (ver Figura 9), ejemplificado en una persona:



Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

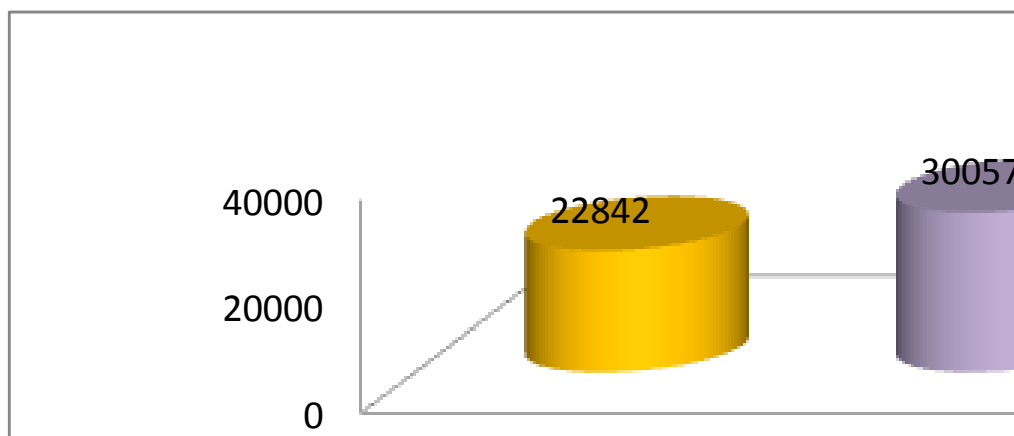
En síntesis, lo que se ve en la Figura 9 es cómo el campo Bioelectromagnético de una estudiante mejoró en su armonía y proporción, lo cual también se vio en todos los 41 participantes, indicando esto cómo disminuyeron las oquedades o vacíos energéticos. También observamos que su simetría se proporcionó, indicando más equilibrio entre su lado izquierdo y derecho.

El área del campo energético aumentó, ya que se ve más llena de energía (traducida en pixeles, puntos de luz o intensidad de energía).

La Figura 9 también nos muestra que antes de las prácticas de biodanza, la estudiante expresó algunos malestares como, ansiedad, miedo, altísimo estrés, dificultad para relacionarse con los demás, y posterior a ellas no manifestó malestar, existiendo una relación positiva de lo empíricamente energético con el bienestar subjetivo que expresa la persona, coincidiendo esto con las posturas teóricas mencionadas; como es el caso Hammer 2007: 63, Goswami 2008: 53 y Linares 2000: 93.

Respecto a los datos del área del campo bioelectromagnético de los 41 estudiantes que participaron en Biodanza, tenemos lo siguiente:

Figura 10
Área energética pre y post Biodanza: medición en píxeles

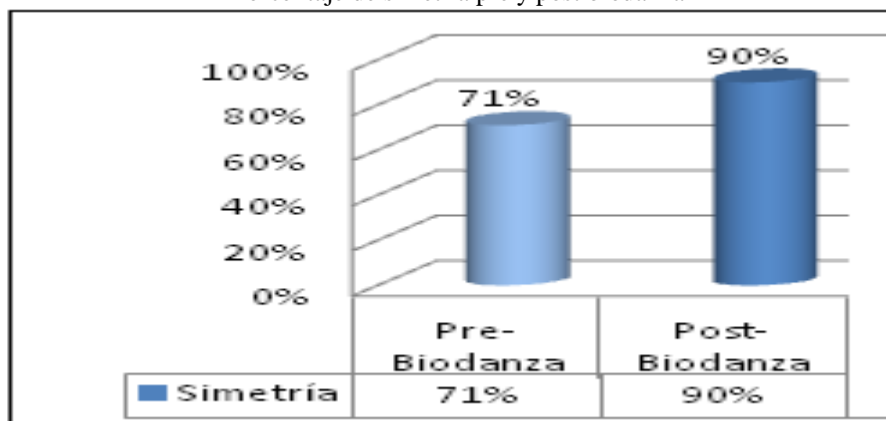


Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

La Figura 10 nos muestra que antes de la biodanza el promedio del área bioenergética de la muestra estaba en 22842, mientras que después ascendió a 30057. Es decir, las oquedades y alteraciones en la imagen pre-biodanza disminuyeron en la correspondiente a la post-biodanza. Esto significa que disminuyeron los bloqueos y deficiencias energéticas, lo cual indica que cuanto mayor y más armonioso es el área del campo bioelectromagnético de los participantes, mayor bienestar es percibido por éstos.

El promedio de la simetría de la imagen, antes y después del proceso de Biodanza lo vemos en la Figura 11:

Figura 11
Porcentaje de simetría pre y post biodanza



Fuente: Grupo de investigación de Psicología Integral y Desarrollo Humano

El promedio de simetría en la muestra antes de iniciar los talleres de Biodanza, se encontraba en 71% y después de éstos en 90%, mostrando un ascenso del 19%, así como un mayor equilibrio energético entre el lado izquierdo y derecho del cuerpo, relacionado con el aumento de bienestar que manifestaron los participantes

A nivel grupal, la biodanza contribuyó a mejorar en términos de cantidad, calidad y equilibrio, el campo bioelectromagnético, evidenciando que si antes existían oquedades, alteraciones, deficiencias y bloqueos energéticos, algunos de estos fueron cubiertos, resultando esto coherente con los relatos de la muestra.

Según Capra (2007: 117), las experiencias transpersonales se caracterizan por una expansión de la

consciencia más allá de las fronteras convencionales del organismo y, en consecuencia, por un sentido más amplio de la identidad. Puede que también incluya percepciones del medio ambiente que trasciendan las limitaciones habituales de la percepción sensorial, con frecuencia próximas a una experiencia mística directa de la realidad. Puesto que el modo transpersonal de la consciencia trasciende generalmente el razonamiento lógico y el análisis intelectual, es sumamente difícil, por no decir imposible, describirlo a través del lenguaje concreto.

Observemos lo que los estudiantes verbalizaron, para posteriormente observar el campo bioelectromagnético de una participante después de la experiencia transpersonal. Para tener vivencias transpersonales no necesariamente se deben utilizar drogas, sino que se pueden obtener “espontáneamente, mediante la práctica de diversas disciplinas, como la meditación y el yoga, o en la psicoterapia avanzada” (Walsh y Vaughan, 2008: 15).

Capra también menciona lo innecesario de utilizar drogas:

A pesar de que Grof elaboró su cartografía del inconsciente basándose en su investigación clínica con LSD, desde entonces lo ha corroborado con muchos años de estudios meticulosos sobre estados no ordinarios de la consciencia, que pueden tener lugar de un modo espontáneo o pueden ser inducidos con técnicas especiales, sin la utilización de droga alguna. (Capra, 2007: 115)

De acuerdo con la no utilización de drogas, la muestra interiorizó la vivencia transpersonal con la ayuda del ejercicio denominado “*Corazón de luz*”.

Habíamos dicho que la experiencia transpersonal más significativa estaba dentro de la variable (o categoría) “Bioenergética”, y que la subcategoría “espiritual” incrementó hasta un 12%. Sin embargo, el dato numérico no es suficiente para explicar la experiencia transpersonal, por tal razón expresamos los resultados a continuación de forma cualitativa;

Después de haber danzado un poco se comenzaron a utilizar velas. Primero los estudiantes se sentaron en círculo en el centro del salón, para seguidamente encender las velas que tenían en sus manos. Una persona encendía la vela y le daba fuego a la siguiente, para que ésta se la encendiera a la siguiente y así sucesivamente. Posteriormente los estudiantes observaban detenidamente la flama, algunos de ellos jugaron con sus dedos al acercarlos suavemente a la flama de la vela, luego comenzaron a pasarlas de uno a otro, de tal manera que rotaron por todos hasta que a cada uno le regresó su vela inicial.

Continuaron mirando la flama detenidamente, con mucha más tranquilidad e identificación. Posteriormente proyectaron la flama a su corazón. Lentamente se pusieron de pie y caminaron detenidamente por todo el salón, en diferentes direcciones sin dejar de mirar el fuego para luego volver al círculo. Continuaron visualizando en su corazón la misma flama, la cual iban aumentando de tamaño, hasta que cada estudiante envolvió simbólicamente todo su cuerpo en fuego. Continuaron todos danzando en un círculo donde individualmente movían sus cuerpos, ya sin la vela en la mano, visualizando su corazón y su cuerpo en luz por dentro y por fuera. Hasta visualizaron sus ropas y su movimiento del color del fuego. Sus ojos se fueron cerrando y armoniosamente se conectaron fácilmente el uno con el otro.

Danzaban muy unificados como si fueran uno solo, sus movimientos eran tranquilos mientras que sus ojos permanecían cerrados, emanaban mucha energía y cada vez se interiorizaban más. Sus rostros expresaban tranquilidad y mucha seguridad, los movimientos de uno jalaban o conectaban suavemente con los cuerpos de los otros, de tal manera que no se veían como seres aislados y fragmentados. Danzaban unificadamente como si hubiera algo que sutilmente los impulsara a estar conectados. Pasaban los minutos y permanecían en un estado que es difícil describir pero que denotaba que se sentían muy bien. Extremadamente bien.

Continuaban moviéndose sutilmente en el círculo y lentamente fueron saliendo del estado de interiorización. Cuando terminaron la danza el silencio era total.

Después de la pausa uno de los participantes manifestó en éxtasis que se “había ido”... pero que a la vez sintió a sus compañeros cerca y muy compenetrados. Otra participante expresó sentirse muy elevada y muy segura de todo, tranquila y en armonía; alguien más dijo: “fue genial”. Los ojos de todos se veían más brillantes y expresivos, afirmando con la cabeza estar de acuerdo con lo que escuchaban de sus compañeros mientras sus cuerpos expresaban descanso y paz.

Al finalizar la clase los participantes no se querían ir, lentamente fueron saliendo del salón y permanecieron juntos, tranquilos y con un deseo de vivir, de vivir cada instante de sus vidas... Eso fue lo que expresaron después.

Durante la vivencia fueron observados por uno de los investigadores, y por un estudiante que no pudo participar en la actividad por una lesión en su columna vertebral. Éstos, durante la experiencia, se hacían señas como cerciorándose de lo que veían, se miraban para verificar si el otro también estaba observando la magnitud de la vivencia.

Hoy en día, el grupo que tuvo la experiencia se ve y se reúnen de una manera diferente, son más unidos, e incluso algunos de ellos se hicieron parte del grupo de formación en investigación. Es como si se hubieran dado cuenta al menos por un momento, de lo que dice Martínez (2009: 38): “cuando se accede al nivel de lo transpersonal, el amor universal no sólo se hace posible, sino que es inevitable”.

Se finalizó la experiencia quedando en cada estudiante que participó de la actividad una sensación de bienestar y satisfacción al identificarse no solamente con su parte física y material, en todo caso, la experiencia sucedió en el segundo semestre del 2009 y hoy en día finalizando el primer semestre del 2011, una estudiante continua saludando a uno de los investigadores en los pasillos de la universidad diciéndole: *corazón de luz*, saludo que es correspondido de la misma manera. Esto da a entender que la experiencia en ella es parte de la cualificación de su propia experiencia que aun recuerda, e igualmente que esta experiencia no es solamente un dato cuantificable, sino que esta recordando que la academia también le brindó un espacio para revisar su mundo interno, lo cual es parte de la experiencia individual de la estudiante, de su narrativa o relato subjetivo que aun días después de haber terminado la práctica de Biodanza manifiesta.

La muestra se dividió en dos grupos de 15 personas y uno de 11 para un total de 41, y a pesar de que en los tres grupos de biodanza se llevó la misma programación, solo uno de ellos tuvo una vivencia de este tipo. Esto tiene que ver con lo que ya se mencionó respecto a Bolen: “somos parte de una danza en la que nada de lo que acontece o nos acontece se repite con total exactitud, mientras que el principio conector subyacente al que está vinculado todo en el universo, incluyéndonos a nosotros mismos, permanece siempre idéntico a sí mismo” (2005: 32)

El día de la experiencia transpersonal participaron nueve (9) estudiantes del grupo de 11 y la investigación prácticamente había terminado en cuanto a la realización de los talleres, solo faltaban tres secciones y ya se había visto la relación entre las manifestaciones de bienestar con el campo bioelectromagnético, debido a que en todas las 20 secciones que se realizaron (ver figura 4) se habían hecho capturas con la cámara Kirlian GDV, e igualmente, después de estas se miraba la relación de las capturas con las manifestaciones de los estudiantes. Entonces, al ser muchas capturas GDV realizadas, estas se ven muy pequeñas en la pantalla del computador, por tal razón, para poder detallarlas mejor y verlas de mayor tamaño no se muestran todas, se muestran seis (6) capturas, las cuales representan el inicio, el intermedio y el final del proceso (Ver figura 12).

Cada sección tuvo una duración de dos (2) horas, las cuales se realizaron una vez a la semana durante el segundo semestre del 2009, y fue después de la experiencia transpersonal que se evidenció que

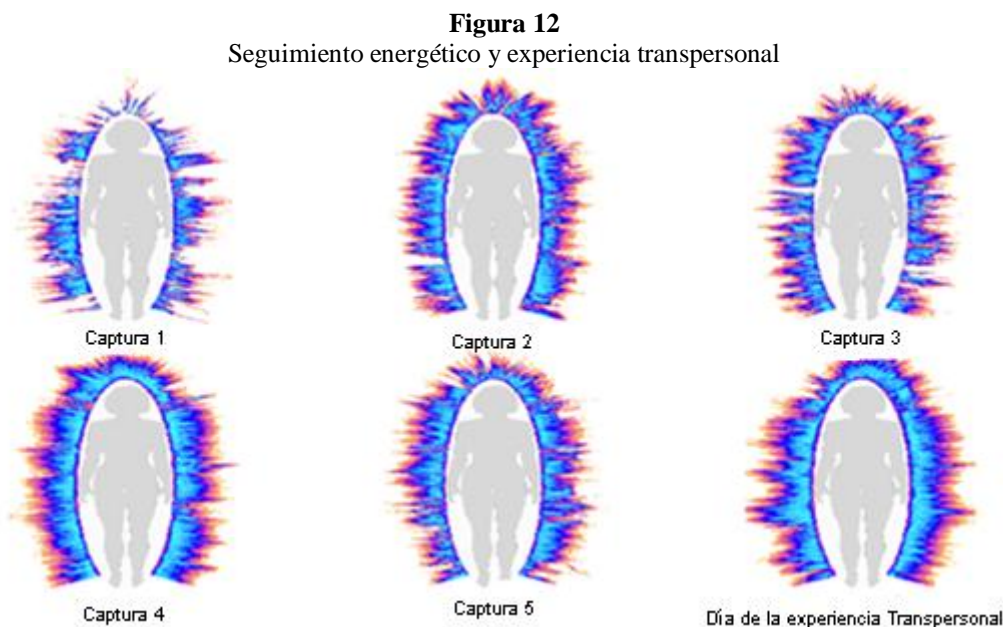
la Biodanza contribuyó en nueve (9) estudiantes a experimentarla, de los cuales a una persona se le realizó ese día la captura Kirlian.

Con este estudio, no se está asegurando que la Biodanza propicia lo transpersonal, sino que la práctica de la Biodanza, contribuyó a que en el medio académico se vivenciara la experiencia transpersonal, lo cual no es muy común en las universidades.

La investigación en primera instancia, cuando se tuvo en cuenta el Reiki, el Yoga y la Biodanza, consistía en ver la relación de las manifestaciones de los estudiantes en relación a su bienestar y lo energético, en donde a todos se les realizó análisis Kirlian GDV. Lo transpersonal sencillamente se dio, y es necesario tenerlo en cuenta, por tal razón es que se amplían estos resultados, porque de alguna manera se corrobora en nueve (9) personas lo que dice Rowan (1996), en cuanto a que las técnicas psicoterapéuticas relacionadas con lo transpersonal, contribuyen y buscan la salud mental y el bienestar desde esta perspectiva, aunque solamente se le haya realizado la captura Kirlian a una persona, en ese día de vivencia transpersonal.

Cuando terminó la vivencia transpersonal las personas estaban tan bien que se olvidaron del protocolo de medición Kirlian, igualmente el investigador prefirió dejar que se quedaran con el sentir y interiorización por más tiempo, en vez de limitar lo que aún estaban asimilando de la vivencia. Lo que habían expresado y se había observado decía mucho, así que solo se llamó a una estudiante para hacer la captura GDV. Igualmente, se vio que el malestar de los estudiantes había disminuido y que el campo bioelectromagnético mejoró notoriamente mediante las mediciones anteriores de los 41 participantes.

Quince días después se vio en la misma persona, la diferencia del campo bioelectromagnético capturado el día de la vivencia transpersonal, en comparación con las otras capturas que se realizaron a los 41 estudiantes. (Ver Figura 12).



La Figura 12 nos muestra el seguimiento de algunas capturas del campo bioelectrmagnético de una estudiante, así como la realizada el día de la experiencia transpersonal. Detallemos que en el transcurso de los talleres de biodanza el campo energético de la persona fue mejorando (captura 1, 2, 3, 4 y 5). Lo que llama la atención es que el día de la experiencia transpersonal lo energético se ve mucho más armonioso que las capturas anteriores. Antes de la experiencia transpersonal, evidentemente el campo

energético mejoró notoriamente, pero el día de la experiencia la simetría del campo bioelectromagnético registró mayor equilibrio que las anteriores, subiendo ésta de un 71% a un 90%. Esta captura 6 es similar a la número 4, pero ésta última muestra mayor área y menor simetría (88%), siendo que lo ideal es que exista mayor equilibrio simétrico (90% en la captura 6), ya que un gran área no significa mayor bienestar.

Lo que influyó a tener la vivencia transpersonal, es que ya los estudiantes habían eliminado algunos temores y malestares. Igualmente ayudó el trabajar con la luz (velas), ya que esto facilitó a que se interiorizase mucho más y visualizaran fácilmente su “*corazón en luz*”, así como todo su cuerpo.

Este resultado es significativo, porque su campo bioelectromagnético reaccionó de una manera que muestra bienestar y armonía. No tiene alteraciones ni vacíos energéticos que denoten estrés o malestar. En ese sentido la captura GDV realizada a la estudiante después de la experiencia transpersonal, nos sirve para verificar lo que algunos autores han manifestado respecto a la asociación de tener experiencias transpersonales con la salud, el bienestar, el equilibrio y la energía. (Walsh y Vaughan, 2005; Goswami, 2008; Bohm, 2005 y Brennan, 2004 entre otros).

Para comprobar y corroborar si los datos obtenidos, interpretados y analizados por medio de las diferentes técnicas e instrumentos utilizados eran correctos, el investigador entregó los resultados a nueve (9) estudiantes, los cuales se mostraron su acuerdo con los mismos. Además, durante todo el proceso y al finalizar el respectivo taller, cada estudiante observaba su campo bioelectromagnético emitido por la cámara Kirlian, a la vez que manifestaba su sentir, corroborando los análisis expulsados por la cámara.

Todo esto reveló la coherencia entre la experiencia subjetiva y objetiva. Los participantes siempre estuvieron enterados de la evolución y seguimiento de su propio proceso.

DISCUSIÓN

La ciencia ha contribuido con grandes aportes a la humanidad, como por ejemplo la avanzada tecnología, pero bien sabemos que muchas veces ha mostrado su limitación al reducirse al puro materialismo cartesiano, olvidándose de la totalidad del ser humano. La ciencia es muy útil, pero como dice el Dalai Lama:

La ciencia solo es un dedo de la mano de la humanidad, y su mayor potencial solo podrá ser realizado mientras nos cuidemos de no olvidarnos de ello. De otro modo, corremos el riesgo de perder el sentido de nuestras prioridades. Podría ser que la humanidad acabara sirviendo los intereses del progreso científico, en lugar de lo contrario. La ciencia y la tecnología son instrumentos poderosos, pero debemos decidir cuál es el mejor uso que le podemos dar. Lo que importa, por encima de todo, es la motivación que gobierna el uso de la ciencia y la tecnología, motivación en la que, idealmente, se reúnen la mente y el corazón (Dalai Lama, 2006: 21).

Se necesita que la academia brinde a los universitarios espacios que les permitan acercarse a su autoconocimiento y autodescubrimiento, entender y vivenciar su mundo interno para que así lleguen a ser académicos, investigadores y profesionales mucho más conscientes. Se necesita una ciencia que también tenga en cuenta lo transpersonal, una ciencia no tan materialista y limitada. En palabras de Daniel Goleman: “Necesitamos de un método para transformar sistemáticamente nuestro mundo interno, liberarnos de la opresión de las emociones destructivas y crear un ser humano mejor, más amable, más compasivo, más sereno y más ecuánime” (Goleman. 2003:265).

Es necesaria una mayor motivación y ayuda, para dirigir la ciencia hacia la experiencia interna de las personas, las experiencias transpersonales, lo micro y macro del universo personal y colectivo. Necesitamos restaurar la salud del ojo del corazón. “Para curar ese ojo es necesario entrenarlo hasta llegar a ser competentes para lograr el conocimiento de lo que es...” (Wilber, 2010: 52). No es suficiente

enseñar a los estudiantes a razonar, porque estamos propiciando que se olviden de una realidad superior.

En palabras de Yogananda: “La razón es impotente para comprender las verdades trascendentales. La capacidad más elevada del ser humano no es la razón sino la intuición: una aprehensión del conocimiento que no se deriva de nuestros falibles sentidos y de nuestra endeble razón, sino que brota inmediata y espontáneamente del alma” (Yogananda en Wilber, 2010: 96).

Existen muchas maneras para acercarse a la ciencia, al estudio del mundo interno de las personas sin necesidad de acudir a lo religioso, la cuestión es atrevernos a hacerlo respetuosamente y continuar con la tarea de implementar la investigación transpersonal mediante una praxis epistemológica. Es decir: “al igual que existen diferentes vías para escalar una montaña, también hay diversas “vías internas”, adaptadas a los diferentes temperamentos y tipos psicológicos, para subir por las laderas del superconsciente y entrar en contacto con el Sí Mismo espiritual” (Assagioli, 1996: 42).

CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta el error categorial que menciona Wilber en su libro “Los tres ojos del conocimiento”, en este estudio la experiencia transpersonal nunca se pretendió medir o cuantificar. La experiencia transpersonal siempre será algo interno de la persona, y la mejor forma de evaluarlo es mediante la expresión personal de los individuos, bien a través de la palabra o el cuerpo. Prueba de ello son los resultados obtenidos de las narrativas espirituales de los participantes en cuanto a su sentimiento de mayor bienestar al finalizar la práctica de Biodanza. Por narrativas espirituales entendemos la evaluación de todas las veces que los participantes relataron su experiencia en términos que podríamos clasificar como espirituales, para diferenciarlos de los meramente psicológicos.

Fueron 41 estudiantes divididos en tres grupos, los que participaron en la Biodanza. En todos ellos su campo bioelectromagnético mejoró notoriamente en área, simetría y disminución de vacíos así como en alteraciones energéticas, lo cual siempre concordó con sus expresiones de bienestar subjetivo.

Tras la Biodanza, todos los participantes concluyeron diciendo haberse sentido mejor que antes, pero un grupo de 9 personas expresaron ese bienestar describiéndolo como una vivencia espiritual (transpersonal). Algunos relatos de los participantes fueron: “sentí conocerme por dentro y por fuera, como si yo fuera solo espíritu”; “es como si fuera uno con el todo”; “no sentí límites y no quería volver, aunque estando normal me siento bien”; “sentí la unidad con mis compañeros de una manera especial que no sé describir”; “me siento más vivo y más espiritual... muchísimo mejor”; “sentí mucha energía dentro y fuera de mí de una manera armoniosa...”.

Para que la vivencia transpersonal se diese en la etapa avanzada del proceso, todos los estudiantes de todos los grupos ya habían afrontado sus procesos de duelo y superado algunos miedos que les hizo sentirse más seguros y tranquilos, a pesar de que solo un grupo tuvo la experiencia transpersonal.

Debido a estos logros fue que los participantes pudieron tener la vivencia, aunque sería conveniente realizar las experiencias con una muestra mucho más amplia. De todas maneras, en el proceso se encontró que a mayor bienestar más amplio y armonioso es el campo bioelectromagnético de los 41 estudiantes, concluyendo que la experiencia transpersonal también influyó en el bienestar de nueve (9) estudiantes, del que solamente se muestra el campo bioelectromagnético de uno.

También se ve la necesidad de implementar y aplicar en el mundo académico y universitario, prácticas, que permitan al estudiante vivenciar y acercarse a su mundo interno sin ningún fanatismo religioso, a través de métodos que aporten crecimiento personal a la vez que profesional.

En síntesis, el estudio estuvo enmarcado por las prácticas de Biodanza, en las que se tuvo en cuenta lo energético en relación con el bienestar, analizado mediante el análisis del efecto GDV y relacionando éste con las narrativas de la muestra.

Como resultado de esta práctica de Biodanza se vio una mejoría en el bienestar subjetivo personal del 100% de las personas analizadas, de las cuales un 22% dijo experimentar una vivencia transpersonal de bienestar.

El 100% de la muestra, antes de la práctica de la Biodanza tenía el promedio del área bioenergética en 22842, mientras que después de ésta ascendió a 30057. Es decir, las oquedades y alteraciones en la imagen pre-biodanza disminuyeron en lo correspondiente a la post-biodanza. Esto significa que disminuyeron los bloqueos y deficiencias energéticas, lo cual indica que cuanto mayor y más armonioso es el área del campo bioelectromagnético de los participantes, mayor bienestar es percibido por éstos, lo cual coincidió con el 100% de las narrativas.

El promedio de simetría en la muestra antes de iniciar los talleres de Biodanza, se encontraba en 71% y después de los talleres en 90%, mostrando un ascenso del 19%, así como un mayor equilibrio energético entre el lado izquierdo y derecho del cuerpo, relacionado con el aumento de bienestar que manifestaron los participantes. En cuanto a la persona que se le realizó la captura Kirlian después de la experiencia transpersonal, antes de las prácticas tenía una simetría del 71% y finalizó con un 90% de equilibrio. A pesar de que solo se hizo la medición a una persona, las narrativas muestran que la experiencia transpersonal fue vivida por 9 personas (22% de la muestra). De esto se induce que si se hubiera medido el campo bioelectromagnético a las 8 personas restantes, habríamos obtenido el mismo tipo de captura. No obstante, reconocemos que la falta del análisis GDV a la totalidad del grupo que experimentó la vivencia transpersonal, limita las conclusiones puramente empíricas de este estudio.

La energía tiene dos fuerzas: el ying, lo femenino-parasimpático, y el yang, lo masculino-simpático. Estas dos energías son diferentes entre sí pero no opuestas, y se complementan en la naturaleza y en el Ser Humano para mantener al Ser en armonía con los seres vivos y con el universo. Es por ello que la “enfermedad” se cura devolviendo al Ser la armonía energética perdida, ya sea por medio de acupuntura, la moxibustión u otras técnicas que permitan el manejo de las energías. La base científica de estas dos fuerzas se encuentra en la física cuántica, ya que ésta nos permite entender que los campos electromagnéticos y electrodinámicos forman parte de nosotros y nos integran en el cosmos. (Chinome, 2010: 14)

Del párrafo anterior se puede extraer que tanto el bienestar y equilibrio de la persona como su malestar y desequilibrio, se manifiestan no solo a través del lenguaje y los sentidos, sino también a nivel cuántico, en nuestro caso, a través del efecto GDV; una respuesta objetiva que se ha mostrado eficaz para corroborar las expresiones subjetivas de incremento de bienestar, tras la práctica de la Biodanza. Así también se han encontrado evidencias tanto objetivas como subjetivas suficientes, para concluir que la Biodanza contribuyó en buena manera, a tener una experiencia transpersonal.

Notas

1.- El redescubrimiento del cuerpo vital tuvo lugar más o menos en la misma época en la que la ciencia moderna estaba redescubriendo el cuerpo mental, en la década de los ochenta. Los biólogos habían erradicado la filosofía del vitalismo (que postula un cuerpo vital no-físico como origen de la fuerza vital). (Goswami, 2008: 51)

Referencias

- Assagioli, R. (1996). *Psicosíntesis: Ser Transpersonal. El nacimiento de nuestro ser real*. Madrid: Gaia.
- Ballesteros, B., Medina, A & Caycedo, C. (2006). El bienestar psicológico definido por asistentes a un servicio de consulta psicológica en Bogotá-Colombia. *Universitas Psychologica*. Acceso: 10 de octubre de 2009. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/647/64750204.pdf>
- Bohm, D. (2005). *La totalidad y el orden Implicado*. Barcelona: Kairós
- Bolen. J. Sh. (2005). *El Tao de la Psicología*. Barcelona. Kairós
- Brennan. B. (2004). *Manos que curan*. Rosario: Martínez Rocca.
- Capra, F. (2007) *Sabiduría insólita. Conversaciones con personajes notables. Nadando en el mismo océano*. Barcelona: Kairos.
- Castañeda G. Chalarca C. (2004). *La Biodanza como práctica corporal en relación con la promoción de la salud*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Chinome J. M. (2010). *De la mente a la respuesta inmune. El puente integrativo de la psiconeuroinmunoendocrinología*. Medellín: Fundación Génesis
- Dalai, Lama. (2006). *El Universo en un solo átomo: Cómo la unión entre la ciencia y la espiritualidad puede salvar el mundo*. Barcelona: Grijalbo.
- Flórez. J.D. (2009). Algunas relaciones del test proyectivo de la Figura humana con el efecto Kirlian digital en el análisis psicológico. *Perfiles Libertadores*, (5) 42-51.
- Flórez, J.D, (2010) Depresión y campo bioelectromagnético: caso clínico. *Perfiles Libertadores* (6) 144-153
- Goleman, D. (2003). *Emociones destructivas. Como comprenderlas y dominarlas*. Buenos Aires: Vergara
- Gómez, V., Villegas, C., Barrera, F & Cruz, J. (2007). *Factores Predictores de Bienestar Subjetivo en una Muestra Colombiana. Revista Latinoamericana de Psicología*. Acceso: 12 de diciembre de 2009. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/805/80539208.pdf>
- Goswami, A. (2008). *El médico cuántico: guía de la física cuántica para la salud y la sanación*. Barcelona: Obelisco.
- Gutiérrez, A. (1995). *Bienestar integral de la comunidad universitaria*. Bogotá: Javegraf.
- Hammer, L. (2007). *Psicología y Medicina China. La ascensión del dragón, el vuelo del pájaro*. Barcelona: Liebre de marzo.
- Korotkov. K. (1999). [*Aura and Consciousness: New Stage of Scientific Understanding*](#). San Petersburgo: Ministerio de Cultura Ruso.
- Korotkov. K. (2000). *Software GDV, Manual de Instalación*. Barcelona: K.T.I. Latina S.L

- Korotkov, K. (2010). *Travesía en espiral: viaje a lo desconocido en dos partes*.
URL: www.korotkov.org/spain/file/traves.pdf. Acceso: noviembre del 2010.
- Laszlo, E. (2009). *El cambio cuántico. Cómo el nuevo paradigma científico puede transformar la sociedad*. Barcelona: Kairós.
- Linares, H. (2000). *Nueva era nuevo milenio*. Bogotá: Intermedio.
- Lowen, A. (2004) *Bioenergética*. Barcelona: Diana
- Luis, M. (2008) *Los diagnósticos enfermeros. Revisión crítica y guía práctica*. Barcelona: Elsevier Masson.
- Martínez, E. (2009). El Hombre Sabio y Compasivo: Una Aproximación Transpersonal a Jesús de Nazaret. *Journal of Transpersonal Research*, (1), 34-56
- Maslow, A (1969). The farther reaches of human nature. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1969a, 1, 1, 1-9.
- Puente, I. (2009). Psicología Transpersonal y Ciencias de la Complejidad: Un amplio horizonte interdisciplinar a explorar. *Journal of Transpersonal Research*, (1), 19-28
- Rivera, A y Montero, M (2007). Ejercicio Clínico y Espiritualidad. *Anales de psicología*. 23(1) 125-136.
- Rodríguez, G. (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Rowan, J. (1996). *Lo Transpersonal. Psicoterapia y Counselling*. Barcelona: La liebre de marzo
- Sánchez, F. (2000). *Aura y Ciencia. Una tecnología del campo de la conciencia*. Madrid: Mándala.
- Shealy, C., Myss C. (1993). *La creación de la salud. Respuestas emocionales y psicológicas que estimulan la salud y la curación*. Barcelona. Océano.
- Thayer, Robert E. (2001). *Calm Energy*. New York: Oxford University Press.
- Walsh y Vaughan, (2008). *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*. Barcelona: Kairos
- Wilber, K. (2005). *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona: Kairos.
- Wilber, K. (2008). *La visión integral. Introducción al revolucionario enfoque sobre la vida, Dios y el Universo*. Barcelona: Kairos.
- Wilber, K. (2010). *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona: Kairos.

***José Domingo Flórez Moreno**, director e investigador del grupo Psicología Integral y Desarrollo Humano de la Fundación Universitaria Los Libertadores de Bogotá, psicólogo clínico y docente de Biodanza de la misma institución, Bogotá, Colombia. Magister en Salud Mental y Clínica Social: Universidad de León, IAEU (Instituto de Altos Estudios Universitarios de España).
E-mail: Jdflorezm@libertadores.edu.co

Consciousness and Physics: Towards a scientific proof that consciousness is in Space-Time beyond the brain

Conciencia y Física:
Una aproximación científica a la existencia de la consciencia en tiempo
y espacio más allá del cerebro físico

Jan Pilotti*
University Hospital of Örebro
Örebro, Sweden

Abstract

New discoveries in physics indicate particles with superlight velocities. These have been predicted in an extension of Einstein's theory of special relativity to six dimensions, three space and three time dimensions. It is shown that this six-dimensional space-time also can be used to describe consciousness and that this also is needed to counteract some seeming paradoxes in the purely physical interpretation. This shows a deep connection between physics and consciousness and suggests an increased study in the 'transphysical' in connection to the transpersonal. It is argued that this description of consciousness actually solves Chalmers's hard problem of consciousness by transforming it to easy problems related to space-time instead of the brain. It is also argued as a first position that the mind-body problem is undecidable (in Gödel's sense) but as a second position it is possible, by studying how many dimensions we can experience, to show that consciousness is beyond the brain.

Key words: Consciousness, Physics, Space-Time, Hard problem, Beyond brain

Resumen

Los nuevos descubrimientos en física han mostrado que las partículas tienen velocidades mayores a la velocidad de la luz. Esto ya había sido predicho en una ampliación de la teoría de Einstein sobre la relatividad especial a seis dimensiones, tres en espacio y tres en tiempo. Se ha demostrado que esta sexta dimensión espacio/tiempo también puede ser utilizada para describir la consciencia, algo necesario para refutar algunas paradojas en la interpretación puramente física de la misma. Esto muestra una profunda conexión entre la física y la consciencia, y sugiere un incremento en el estudio de lo "transfísico", en conexión con lo transpersonal. En el presente trabajo se discute si esta descripción de la consciencia realmente soluciona el gran problema que propone Chalmers sobre la consciencia, transformándola en problemas fáciles relacionados al tiempo y espacio, en lugar de relacionarlos con el cerebro físico. También se discute que el problema mente/cuerpo no se pueda clarificar más, puesto que se ha estudiado cómo diferentes dimensiones que podemos experimentar, muestran que la consciencia existe más allá del cerebro físico.

Palabras Clave: Conciencia, Física, Espacio-Tiempo, Gran problema, Más allá del cerebro

Received: 8 January, 2012

Accepted: 15 March, 2012

Introduction

There is a well-known story about when the Gods created the world. They wanted to prolong the adventure by hiding the truth. One God suggested hiding the truth in the deepest mine in Earth. But people would very soon fall into that. Another God suggested the highest mountaintop, but people are so competitive they would climb every mountain. Hiding the truth in the deepest ocean or on the back of the moon is just a little better, because people would find it by just continued expansion in space. So eventually the wisest God said: "No, we shall hide the truth where humans will look last - in themselves and to prolong the adventure even longer we will create The Grand Illusion that they can find the truth about themselves in the brain, whereas the truth lives in their hearts!"

The heart here is of course the expression of the holistic intuitive wisdom. I also think that this is not just metaphoric story but a good scientific hypothesis. There are accomplished and pending discoveries within physics which broaden our concepts of reality and I will argue that this also will be connected with a new understanding of consciousness. It seems to be time to study the 'transphysical' in the same sense as we study the transpersonal. Not to discard the established knowledge but to realize its limits and add new insights and experiences leading to wisdom. I also think there is very deep connection between the transpersonal and the transphysical.

Nobel prize, dark energy - faster than light and consciousness?

The Nobel Prize in physics 2011 was awarded to Saul Perlmutter, Brian Schmidt and Adam Riess for their discovery that our universe expands with increasing velocity. The cause for this acceleration is unknown but is called dark energy. The Swedish Royal Academy of Science states in the declamation for the Nobel Prize that dark energy is perhaps the greatest riddle in physics. They also say, however, it is known that this dark energy is three quarters of all that exists. Earlier dark matter had been suggested to explain the faster rotation of galaxies. Dark energy and dark matter is thought to make up 95% and our ordinary matter just 5% of what exists in our universe. I think it is really a great achievement of science to be able to say that most that exists is unknown. In the same way Socrates said 'I am the wisest man alive, for I know one thing, and that is that I know nothing'. "It exists" is an interesting criticism of this cosmological view, instead emphasizing the electrical plasma more than gravity (Scott, 2006). I will also study that but it doesn't change my main argument.

Yet we must try to search for the truth and speculate. It has been speculated that dark matter could be neutrinos. But dark matter can also be predicted from an extension of the special theory of relativity to six dimensions, three space and three time dimensions. However most physicists haven't accepted this theory as it allows faster than light velocities and even worse allows reversal of the order between cause and effect. This threatens a very basic dogma of science or actually a materialistic interpretation of science. But now there is data, which can be interpreted that neutrinos can have superlight velocity. Could there be any connections?

Superlight neutrinos versus Einstein?

The results of measuring neutrinos with superlight velocity have now been replicated twice by the same group connected to CERN (European Organization for Nuclear Research) in Europe and with the same method. This replication of course increases the possibility for a break through. Recently criticism say that it could be an experimental flaw and new experiments will be done at CERN and also by other groups and with other methodology during 2012 both in USA and Japan (Grossman, 2011).

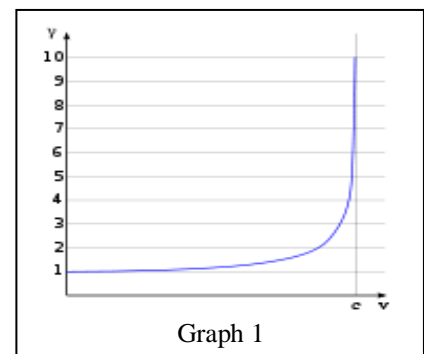
But even if these results will be corroborated and are correct it of course doesn't mean that Einstein's special theory of relativity loses its validity in the areas where it has been tested with success. That is for all velocities lower than that of light in vacuum and still with all the consequences, which earlier was thought to contradict common sense: e.g. that time goes slower and that objects are shortened when we move, that is time and space are relative, dependent on the movement of the observer. Even simultaneity is relative. But not all is relative! Einstein pondered to call his theory 'The Theory of the Absolute' as it also shows what is absolute, that is the same for all observers irrespective of their relative movement: namely the velocity of light in vacuum (which actually was one of Einstein's postulates based on the Michelson – Morley experiment) and also that the space-time interval between two events is absolute. However, what is to be discarded is the idea that there is nothing, which can move faster than light in vacuum. This is often thought to be a necessary result of Einstein's special theory of relativity and Einstein himself argued for it.

But Einstein rises again!

All know about the 'most famous formula' $E=mc^2$. A formula with much evil use (nuclear weapons), with much problematic use (nuclear power plants) but also with most beneficial use –it is the way for our Sun to transform mass to energy which is the basis of all life on earth on the physical plane. However mass is also relative - the mass or weight of our bodies actually increases when we run, as does the mass of all moving bodies. But we don't notice these effects in daily life because our velocities are almost zero compared with the velocity of light in a vacuum (ca. 300 000km/s) that is 7.5 turns around the Equator of the Earth in one second! However for higher velocities it is notable. Again, all know that the energy of moving bodies increases with velocity – we shall not have elephants in the backseat. According to the pre-relativistic physics, which still works very well in daily life, the energy of moving bodies increases with the square of the velocity, that is if the velocity is doubled the energy increases four times, with much more damage, e.g. in a car accident. But Einstein showed that the energy increases much more for higher velocities and according to the formula:

$$E = \frac{m_0 c^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

and as the Graph 1 shows an infinite amount of energy is needed to reach velocity of light and it is impossible to exceed it. This was also Einstein's original argument why we couldn't reach beyond the velocity of light in a vacuum c , However light in vacuum travels with c ! Yes, but light doesn't start from zero and accelerates but is 'born' with that velocity c , -'a flying start'.



Therefore Einstein's theory doesn't exclude particles with superlight velocity if they are born with that velocity, but alternatively they cannot slow down to velocities lower than c . This was argued already in the 1960s (Bilaniuk, Deshpande, Sudarshan, 1962; Tanaka, 1960; Feinberg, unpubl). Even if it of course was unclear what this superlight phenomena could be it was at that time thought of as particles and even given the name "tachyons" from Greek 'tachy', meaning fast (Feinberg, 1967).

Possible extensions of Einstein's theory of relativity

Parker (1969) showed a mathematical possibility to describe superlight velocities in two dimensions, one space and one time dimension, but explicitly stated it was not possible in his way for our four-dimensional space-time.

However in the beginning of the 1970s, to my knowledge, at least four/five different researchers independently discovered the possibility to describe phenomena with superlight velocity, in complete agreement with Einstein's special theory of relativity, if some extensions were made.

One group (Recami and Mignani, 1974) allowed imaginary numbers in the generalised Lorentz transformation for superlight velocities and the three others (Cole, 1977; Pavsic, unpubl.; Pilotti, unpubl.) used real transformations but in a six-dimensional space-time with three space dimensions and three time dimensions. Cole (2000) has also showed how in this six-dimensional space-time you can predict the so-called dark matter, which according to many cosmologists is needed to explain the higher rotation velocity of galaxies. So perhaps there is even more to this six-dimensional space-time than just tachyons? As matter and energy are equivalent and can be transformed into each other it is perhaps possible to describe even dark energy in this theory. Cole (1980) has also shown that in six-dimensional space-time the electrical field gets extra components and also the existence of a totally new field, and fields have energy so again perhaps a possibility for dark energy. Also matter is to some extent more extended in space, more "space-like", whereas energy is a "driving force" for processes in time, that is more "time-like". So it seems possible that three time dimensions could allow more "time" for energy. (See also one of Heisenberg's uncertainty relations $\Delta E \Delta t \geq h/4\pi$ to realize the deep connection between energy and time.)

Order of cause and effect relative?

Most physicists have, however, discarded this six-dimensional space-time theory due to consequences, which were seen as unacceptable, e.g. that it allows superlight velocities. But perhaps now these have been shown to exist. However another consequence of the existence of superlight velocities is that the order between cause and effect is different for different observers, that is, even the order of cause and effect becomes relative. This seems even more contradictory to common sense as it seems to allow paradoxes like time-travel back in time where one can prevent one's own coming to birth. So the order between cause and effect seems absolutely to be absolute? If A causes B, so must A come before B for all observers? Yes, seemingly so in physics. But there is an important phenomenon where this change of order between cause and effect can rather be an asset – namely consciousness, which, however, is not a subject for most physicists.

Mind-body problem not yet solved!

David Chalmers (1995, 2010) differentiates between "*the easy problems*", mainly different behaviours, which can be explained by the brain and "*the hard problem*", the conscious experiences, which yet defy any explanation at all. Chalmers (2010) argues against materialist views and for a view on which consciousness is irreducible and that epiphenomenalism, Russell's monistic materialism (Russell, 1927) and even dualism are equally good possible solutions to mind-body problems. Russell and Chalmers argues that perhaps the intrinsic properties of the physical world are themselves phenomenal properties. But I think also materialistic 'identists' are right at least when they say that our sensory experiences are material –but not material in the brain which they don't even look like, but matter outside the brain -out there, where we really locate what we see. A grand old man in neurophysiology Benjamin Libet (1978) also writes that this automatic subjective referral of our sensory experiences to the space around us is still mysterious. Manzotti (2011) also argues for externalist view of consciousness. (See also <http://www.consciousness.it/> for video lectures and informative cartoon on Externalism).

Space-time and consciousness

However there is a possible relation between space-time and consciousness. All that has happened, all that is happening and all that will happen, that is the past, the now and the future exist at once in space-time. But as space and time taken separately are relative while measurements in space-time are absolute, according to Einstein's special relativity, it seems evident that space-time is a more basic concept and even more ontologically real. (An elementary introduction to space-time see e.g. Pilotti, 2011. History of electro-magnetsim up to space-time at <http://www.drpilotti.info/eng/theory-of-relativity.html>).

Concerning conscious phenomena such as e.g. near-death-experiences there are many people who have seen their whole life from birth to now, and even the future as one single picture. Just one example from Geddes (1937) who reported it in Royal Medical Society:

*I was very ill...but realised that my consciousness was separating from another consciousness which also was me... consciousness, which was now me, seemed to be altogether outside my body, which it could see. Gradually I realised that I could see not only see my body and the bed in which it was, but everything in the whole house and garden and the I realised that I was seeing not only 'things' at home but in London and Scotland, in fact wherever my attention was directed it seemed to me; and the explanation which I received ...was that I was **free in a time dimension of space wherein 'now' was in some way equivalent to 'here' in the ordinary three-dimensional space of everyday life.** I next realised that my vision included not only 'things' in the ordinary three-dimensional world but also 'things' in these for or more dimensional places that I was in'.*

This bold sentence is a very good description of space-time. It is therefore possible to interpret these experiences, when people see their whole lives, as that the persons experienced time as space, that is they experienced the real four-dimensional space-time where everything which has happened, happens and will happen - exists at once. In Figure 1 every point on the one-dimensional-time axis is the whole three-dimensional world in space at that time. But then all is seemingly predetermined, which seems to contradict quantum mechanic indeterminism and even more important our direct experience of free will.

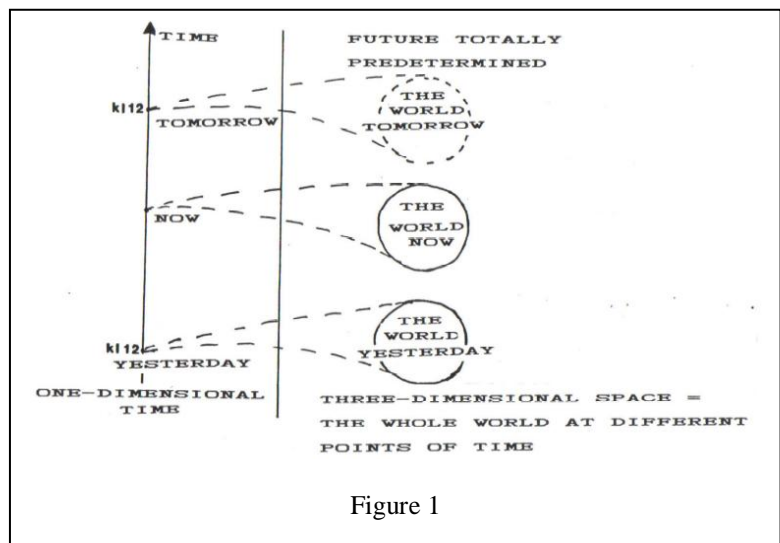


Figure 1

But in six-dimensional space-time with three time dimensions the picture changes dramatically (see Figure 2) and now we have many, perhaps infinite, possibilities for the future (not just three as in the Figure 2). Every point in the three-dimensional 'timebox' is a whole **possible** three-dimensional world in space. (Pilotti, 1986, 1987, 1989, 1990, 1999, 2011 a-c).

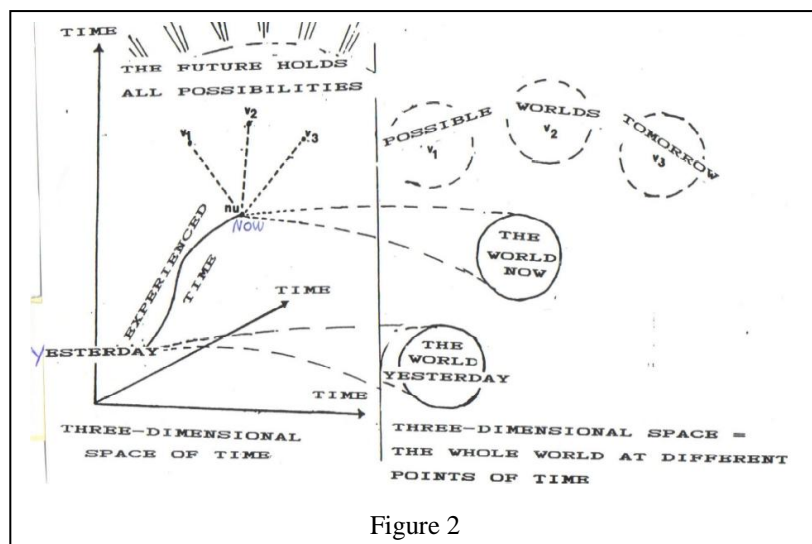


Figure 2

Possibilities, reality and free will

In this view which of the possible worlds that will become real depends on all our choices, as the simplified Figure 3 shows. Dependent on A's and B's independent choices - to be at home or to go to a concert, one of the four possible worlds will be physical real in our three-dimensional world in space, while the other possibilities will continue to exist in the mental as non-realised possibilities. These can be experienced as lost opportunities, dreams, fantasies etc. (Pilotti, 1986,

1987, 1989, 1990, 1999, 2011 a-c). There is namely a significant difference between possibility and reality. Hegel said that which is real must sometimes have been possible, but that which is possible might happen to be real but doesn't need to happen to be real. The easiest way to convince oneself of this significance is to reflect over possible versus real human relations.

Consciousness in space-time

You are now reading on a screen or a printed out paper. Where is the screen/the paper? I think you agree that they are out there in front of your head and your brain. Where is your visual experience of the screen/the paper? If you answer 'in my brain' I must ask you: 'How then do you know there is a screen/paper outside the brain?' I will also ask you to reconsider your view, forgetting all what you have heard and learnt, and be true to your direct experience.

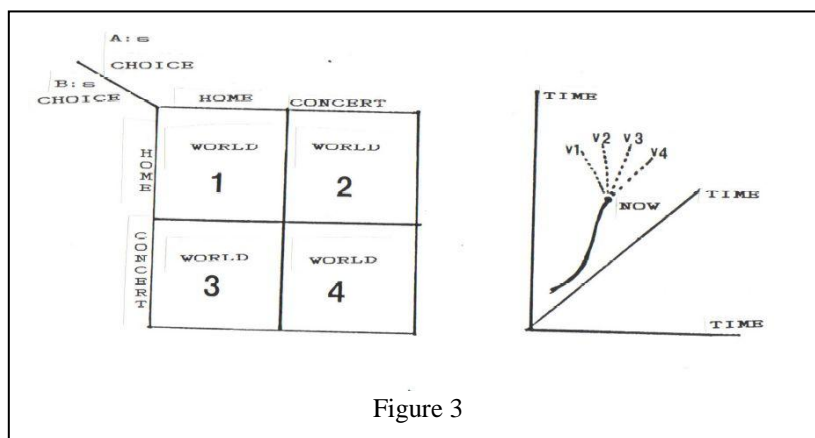


Figure 3

I have never ever experienced anything in my brain, and I doubt that any one else has, in their brains. To me it is now as self-evident as anything can be that all my sensory experiences are outside the brain, in the body or in the space around me. Touch is in the body where I feel the touch. Taste is in the mouth and smell is in the nose. Hearing and sight, exactly as Libet (1978) said we mysteriously project out there to the space around the body. But what about memory, thoughts, fantasies, dreams and all other mental experiences? To begin with memory, we know that injuries to the brain can affect memory but you can't tell if it affects storage of memory or just the possibility to retrieve it. As all that has happened still exists in spacetime there is no need for any extra storage. Entities that through evolution learn to use the 'space-time library' will of course have a great advantage over those who have to store everything in their brain, which is just a small part of the whole space-time. In short I will argue that it is a possible and relevant description to say that our sensory experiences are identical with matter, not in the brain, but out there in the now, the space or matter aspect of space-time, and all other mental experiences are in time, outside the now, the time-aspect of space-time and identical with possibilities in the six-dimensional space-time.

A thought about the future is interpreted as a future possibility, which exists in the future of space-time, because in space-time all that will happen already exists. When I write this sentence on my

computer it is an adequate description for another person, the so called third person perspective, to state that processes in my brain are the causes of the movement of my arms and fingers to touch the keyboard causing the text on the screen. But in my own perspective, the first person perspective, it is an equally adequate description to state that it is my thought which is equal to my mental picture of the text on the screen in a possible future world which causes the writing. That is, the order between cause and effect is relative and dependent on the perspective of the observer and concerning consciousness this reversal of the order between cause and effect is an asset and explains the difference between third person and first person perspectives.

Thus interpreted the phenomenon which has superlight velocity is not (ordinary) matter but consciousness and thus there is no paradox with time-travel back in time and what we then experience is only experiences in our mind and can no longer affect the common world of manifested realities. We can only affect the real world by choosing between coming possibilities. (Strömberg, 1965; Pilotti, 1986, 1987, 1989, 1990, 1999, 2011 a-c).

Brainism or space-time-ism undecidable?

Gödel (1931) proved that in formal logical systems there are interesting questions that cannot be answered within a given system which are then undecidable. As natural sciences, especially physics, use much mathematics and logic it is conceivable that there could be theoretically undecidable problems in science. Normally in empirical science questions can often be answered empirically as e.g. when observation showed that Einstein's theory of relativity gave accurate predictions, where Newton's classical physics did not.

But the mind-body problem seems not to be empirically answerable because the empirical content of existing mind-body 'theories' is inadequate. No 'theory' seemingly can predict what experiences are possible and which are not.

Non-materialistic views on the mind-body-problem, that is that mind cannot be explained by the brain, which I call 'soul-ism' or here space-time-ism, cannot be falsified by empirical data and are therefore unscientific in the meaning of Popper (1974). But the materialistic views, that all experiences can be explained by the brain, "brain-ism", are equally inadequate in this respect, as there seems not to exist any empirical phenomenon that can be observed, in this life before death, which must be accepted as a falsification of the materialistic view.

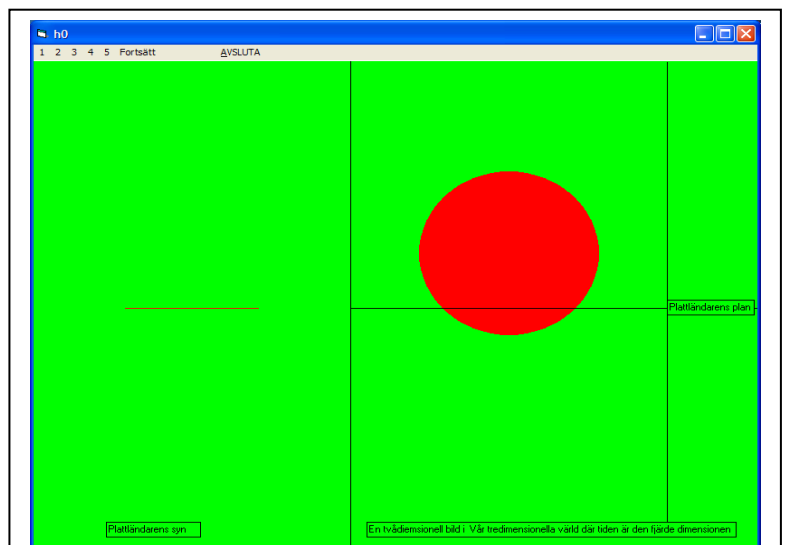


Figure 4

Picture from an animation showing how a 2D circle passes a 1D space as an analogy to a 3D projection on 2D.

A model to illustrate this is the "experiences of a flatlander" (Abbott, 2001; Pilotti, 2003. Animation in Visual Basic, see Figure 4) for whom it cannot be empirically decided within flatland science if the phenomenon they experience exists only in two dimensions or are projections of higher dimensions. Flatlanders see a point coming from nowhere and growing to a line and then contracting and vanishing even if in reality it is a disk passing Flatland and this is thus undecidable within Flatland. (In the Figure 4 we just see this from the side i.e. a 2D perspective. See also a fine animation by Dr Quantum though for the sake of drama with some minor incorrectness <http://www.youtube.com/watch?v=BWYTxCsIXE4>). Even if a

Flatlander had had a 3D vision and could have our experience of the phenomenon in three dimensions and thus know the existence of three dimensions he cannot prove it to the still flat Flatlanders. By analogy if and when we experience 'life after death' this will be a falsification of materialism but falsifiability and Popperian scientificity must be defined in the life before death.

But could not good evidence for parapsychological phenomena be a falsification? No, because every experience which is reported in this life uses the brain and will almost inevitably, and by definition, be interpreted by a materialist as 'it was strange it must be something in the brain'. But this fundamental limitation depends on that parapsychology (to my knowledge) focus on information, which must be checked in ordinary life. For example even the best cases of mediumistic information from alleged dead people can only be checked with data available in this world of life before death and therefore Super-ESP can never be excluded on empirical grounds.

So my first conclusion is that the mind-body problem cannot be resolved within existing science. So we have to choose on other grounds. Sometimes it is proposed that we according to the principle of Occam's razor should choose materialism, which is simpler. But materialism has not yet explained consciousness, and more importantly; on what grounds should we choose simplicity instead of meaning? (Pilotti, 2006, 2011 a-c).

Yet a possible proof?

But there might still exist a more empirical approach, which can, at least subjectively, falsify materialism and therefore decide the question. Instead of looking at information, which the brain, according to materialists, is so good at, we can look at the very structure of experience at its base, namely the number of dimensions we can experience. In our world we can experience three independent space directions: length, breadth and height and our physical space and all its material objects are three-dimensional. We can also experience changes in the three-dimensional objects, and thereby experience time. Thus our world is four-dimensional but we cannot point to any direction of the time dimension. I think this is as self-evident as anything can be and this is also the basis of classical physics. As a thought-experiment we can try to experience a world as a Linelander (who can move just back and forth) and a Flatlander (who can move back and forth, and right and left) compared with ourselves who can move back and forth, right and left, up and down. I think we could easily discriminate between these three different worlds.

Even if the materialistic belief is that the brain can produce all possible experiences how this can be done is not shown. Damasio (1999) writes that by the year 2050 it will be solved, but he knows that it is not yet done.

"No one has produced any plausible explanation as to how the experience of the redness of red could arise from the action of the brain" (Crick and Koch 2003).

A more limited and probably simpler problem to start with would be to show if and how a three dimensional brain could produce experiences of more than three dimensions. This problem can be approached in three ways, which together could give a reasonable answer:

TASK 1. To construct a theory which shows how a three dimensional structure can produce an experience including four independent directions of movement. Or by analysis of possible alleged materialistic theories for consciousness show that the project is impossible on logical and mathematical grounds.

TASK 2. To construct non-materialistic theories which do explain or describe how we can experience more than three dimensions. This I believe is possible in the way I have shown above.

TASK 3. To show that there exist experiences, which includes more than three dimensions. This also seems possible.

To start with TASK 3, the experiences, -they are already described at least anecdotally. As already mentioned when people in Near Death Experiences and Out of Body Experiences (NDE/OBE) experience their whole life at once and sometimes even can walk back and forward in time as if it was a space dimension, this can be interpreted as they experience four dimensions: our three dimensional space and time as a fourth dimension and even an extra time-dimension as they move in this four-dimensional space-time. So actually it can be interpreted as an experience of five dimensions. In 'Beyond the brain' Stanislov Grof (1985) also reports that mathematically and physically educated scholars in psychedelic sessions could have insights, not imaginable in ordinary states of consciousness, to many dimensional space.

To call this experiences hallucinations is no explanation. It must at least be shown how a three dimensional brain can produce a hallucination of four dimensions. That people say it clearly differs from dreams and hallucinations and is more real than reality can be seen as a support of that it is an experience of a totally new quality, which fits an experience of higher dimensions.

True that these experiences cannot be objectively measured in our ordinary three-dimensional laboratories, so we can only have people's subjective experiences as an indication. Again true that we can misinterpret our experiences. But I think it is fundamental how many dimensions we can experience so mistakes can be avoided. Again true some training is needed to have these experiences, if they can be voluntarily produced, and we also need to train to focus on dimensionality. This might seem not scientific enough but if as proposed here the mind-body problem cannot be decided by ordinary science at all it seems to be all that is left.

It is also not in opposition to good empirical science if it can be shown that training procedures exist, which can lead us to these experiences of higher dimension. All science demands training before you can do it properly. The problem here is that we probably must go beyond the dimensions we experience in ordinary life to fully understand consciousness and parapsychological phenomena. But when science goes into new fields we are not entitled to demand that the old views are enough.

Then to TASK 1. If one, as I propose, at first we accept the four-dimensional space-time as an objective reality this seems to complicate my strategy to show that a three-dimensional brain cannot create four-dimensional experiences. Because in the four-dimensional space-time the brain is also four-dimensional and can more easily be trusted to create four-dimensional experiences. True but a four-dimensional brain in space-time has an eternal existence. So this argument leads to some existence beyond or after the destruction of the old three-dimensional brain. Perhaps a life beyond death, which is just the sum of what has been experienced but yet eternal.

But again if also the six-dimensional space-time is supposed to have an objective existence, the afterlife can be believed to be more creative. The basic scientific question can better be formulated: can a four-dimensional brain create experiences with five or more dimensions? As also described above we already have experiences of at least five dimensions. So I think the proposed analysis in TASK 1-3 could possibly resolve this. (Pilotti 2006, 2011 a-c).

Future work

To further develop the description of consciousness in six-dimensional space-time. I don't say that this explains consciousness. But I will argue that consciousness doesn't need to be explained because we already know what it is by direct experiences. Actually the only 'thing' we don't have to explain. What is needed is to describe consciousness and how different experiences are related. I do think that to describe consciousness as related to space-time, and not just to the brain, which is but a tiny part of space-time, actually is a possible way to transform the hard problem of consciousness to easy problems, albeit related to space-time. Of course these problems are interesting and technically difficult but easy in Chalmers's sense.

To gather more of the anecdotal experiences, which indicate five or more dimensions, is also an important task. Even better if we could develop procedures, which can induce such experiences and/or reproduce the sessions, which Grof (1985) writes about, it will strengthen the case even more. In spontaneous cases I think most persons will be so thrilled by the experience per se so they will not be engaged in the physicist's fascination of counting dimensions. However if we more or less can induce these experiences in 'transpersonal-nauts' they can be trained in the task of dimension hunting or actually counting.

Even if these two tasks which are almost already done, will be fully successful, I reckon that many materialists still will say 'O it must be some new processes in the brain' and we are back to the undecidable. If they at least admit that and that they too are just believers, it would be a better climate for research. But I doubt that too. Actually I think they have the burden of proof for as I see it their claim is much stranger than mine.

However as I have a strong intuition, which admittedly could be wrong, that brain-ism is false and that it is possible to logically and mathematically prove that a four-dimensional brain in no sense can 'produce', 'create', 'emerge' the reported five dimensional experiences, I think the easier, scientific and moral, burden is ours. We should once and for all show that consciousness is beyond the brain with the procedure described here or in other ways. This is the very task not just scientifically, but even more important for the solution of the current global crisis as Stanislav Grof (1985) so amply expresses in *Beyond the Brain*.

References

- Abbott E. and Burger D. (2001). *Flatland, Sphereland*. New York: Collins.
- Bilaniuk, O.M.P., Deshpande, V.K. and Sudarshan, E.C.G. (1962). MetaRelativity. *American Journal of Physics*, 30, (10), pp.718.
- Chalmers, D. (1995). Facing up to the problems of consciousness. *J of Consciousness Studies*, 2 (3): 200-19.
- Chalmers, D. (2010) *The character of consciousness*. Oxford University Press.
- Cole, E.A.B. (1977). Superluminal Transformations Using Either Complex Space-Time or Real Space-Time Symmetry. *Il Nuovo Cimento 40A*, 171-180,
- Cole, E.A.B. (1980). New Electromagnetic Fields in Six-Dimensional Special Relativity. *Il Nuovo Cimento 60A*, 1-12.
- Cole, E.A.B. (2000). Prediction of dark matter using six-dimensional special relativity. *Il Nuovo Cimento 115 B*, 1149-1158.

- Crick, F., Koch, C. (2003) A Framework for Consciousness. *Nature Neuroscience* 6 (2). 119-126.
- Damasio, A. (1999) How the brain creates the mind. *Scientific American*, 281: 74–79.
- Feinberg, G. (1967). Possibility of Faster-Than-Light Particles. *The Physical Review* 159, (5), 1089-1105.
- Feinberg, G. (unpubl). See Feinberg G (1967).
- Geddes, A. (1937). A voice from the grandstand. *Edinburgh Medical Journal*, 44, 365
- Grof, S. (1985) *Beyond the brain*. New York: State University of New York Press
- Grossman, L. (2011). Smart Guide to 2012: Neutrinos may be tachyons. *New Scientist* 2844/45.
- Gödel, K. (1931). *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. In Heijenoort van, J. (1971). *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge: Harvard University Press.
- Libet, B. (1978). Cerebral correlates of conscious experiences. INSERM Symp. no 6 North-Holland Publ. Comp.
- Manzotti, R. (2011) The Spread Mind. Seven Steps to Situated Consciousness. *Journal of Cosmology*, 14: 4526-4541.
- Parker, L. (1969). Faster-Than-Light Inertial Frames and Tachyons. *Physical Review*. 188(5), 1, 2287-2292.
- Pavsic, M. (unpublished). Manuscript from 1971. From the author matej.pavsic@ijs.si. 2011. See also <http://www-fl.ijs.si/~pavsic/>.
- Pilotti, J (1986) Unpublished notes.
- Pilotti, J. (1987). *Medvetandet och hjärnan*. I Jacobson, N-O. Stockholm. Norstedts. Ed. Nytänkande.
- Pilotti, J (1989). *Near-death-experiences and theory of relativity*. The International Congress: On the meaning of near-death experience. Epistemology, consciousness and therapy. Florö, Norway.
- Pilotti, J (1990). (Article in Swedish: ‘*The theory of relativity and Consciousness*’). Stockholm. SPF-Medelanden 12, 51-59.
- Pilotti, J (1999). *On a mathematical possible extension of space-time in the special theory of relativity to six dimensions and its relation to near-death-experiences and to the mind-matter problem in general*. Paper at Nordic Conference on EXPLORING THE SPIRITUAL DIMENSION, Stockholm (Abstract on my homepage).
- Pilotti, J (2006) *What can a brain really do?*. Abstract, not accepted to an international Conference on parapsychology in Stockholm.
- Pilotti, J. (2011a) History e-m to space-time at <http://www.drpilotti.info/eng/theory-of-relativity.html>
- Pilotti, J (2011b) *What can a brain really do? Mind-body question is either undecidable or materialism is false. Solving the problem of consciousness by transforming the hard problems to easy ones*. Paper presented at Towards a Science of Consciousness, Stockholm.
- Pilotti, J (2011c) *Mind-body problem either undecidable or materialism is false. Relevance for treatment or suicidal intention*. Poster at 14th International Conference for Philosophy and Psychiatry, Gothenburg.
- Pilotti, J (2011d) *What can brain really do?: a non materialistic solution to the hard problem of consciousness*. Presentation on Eurotas 2011 in Varna.
- Pilotti, J (Unpublished) Swedish manuscript (1971). English translation (2011) *Tachyons and tachyonian systems. Generalisation of the special principle of relativity and an idea of six-dimensional space-time*. <http://drpilotti.angelfire.com/eng/sixdim-relativity.html>

- Popper, K. R. (1974) *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Recami, E. and Mignani, R. (1974). Classical theory of tachyons (Special relativity extended to superluminal frames and objects” (a preliminary review). *Rivista Nuovo Cimento*, 4, 209-290.
- Russel, B. (1927) *The Analysis of Matter*. London :Kegan Paul.
- Scott, D.E. (2006) *The Electric Sky. A Challenge to the Myths of Modern Astronomy*. Portland: Mikamar Publishing. (<http://www.thunderbolts.info/wp>).
- Strömberg, G. (1965) *The Soul of The Universe*. North Hollywood, California: Educational Research Institute.
- Tanaka, S. (1960) Theory of Matter with Super Light Velocity. *Progress of Theoretical Physics*. 24 (1) 171-200.

***Jan Pilotti, B.Sc., M.D.** started academically studies in mathematics, physics and mainly theoretical physics. He discovered a mathematically possible extension of Einstein’s theory of special relativity to six dimensions which then could describe phenomenon with velocity faster than light. At that time, 1971, the interest in extra dimensions was not in fashion after the Kaluza-Klein five-dimensional theories had been abandoned and was not revived until string theory came later. So without support for his new idea he left theoretical physics without finishing his doctoral thesis. Ironically on a summer camp with a communist group he had a sort of transpersonal or mystical experience. Starting as a materialist and arguing that it is easy to understand that the brain produces consciousness as a thunderbolt he had the insight - NO two brains or two humans communicate with words, gestures, touch and sometimes even smell and taste. A whole group of humans, the whole planet and the whole universe are more complicated. So even on a materialistic hypothesis he realised the possibility of the Soul of the Universe. He asked himself if there could be some connection to the six-dimensional extension of space-time. One of the first books he read 1971, *The Soul of the Universe* by an American – Swedish astronomer Gustaf Strömberg (1965), originally from 1940, brought the first idea that consciousness and memory is in space-time beyond the brain. He started meditation and reading transpersonal literature (Assagioli) and esoteric literature (Bailey) and then began to study medicine. There he got in contact with Moody’s work on near-death experiences and as these experiences talk about more dimensions, the work on the view of consciousness here described started. Currently, he works as a child and adolescent psychiatrist at University Hospital of Örebro (200 km from Stockholm). His research area connecting physics, consciousness and the transpersonal realm lies between the ordinary institutional divisions so he his doing this research as a free scientist.

Email: dr.pilotti@telia.com

Webpage: <http://www.drpilotti.info/eng>

ARQUEOLOGÍA DE LO SAGRADO

Contribuciones de la psicología transpersonal al análisis de la simbología religiosa de los Andes Centrales y Mesoamérica

ARCHAEOLOGY OF SACREDNESS
Contributions of transpersonal psychology to
religious symbology analysis of Central Andes and Mesoamerica

Luciano Centineo Aracil¹
Universidad de la Plata
(La Plata, Argentina)

Maria Soledad Gianfrancisco²
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
(Tucuman, Argentina)

Resumen

La arqueología ha ocupado un lugar privilegiado en el estudio de la religión. Sin embargo sus argumentos caen una y otra vez en explicaciones lineales y deterministas, propias del paradigma mecanicista. Desde este marco, la religión es interpretada como un mecanismo de dominación, de legitimación del poder estatal o como el producto de la lucha de clases, donde todo símbolo sacro es el resultado de un proceso de difusión o contacto intercultural.

Sin embargo la psicología transpersonal y los modernos estudios de la conciencia, han permitido un nuevo enfoque de la religión en las culturas arqueológicas de América, que representamos en el presente artículo, el cual se centrará en el símbolo de la vagina dentada en relación a los estados alterados de conciencia (EAC) inducidos por el consumo de enteógenos. Para ello se tomará como marco teórico el modelo de la conciencia de Grof y los aportes de la psicología profunda de Carl Jung y Von Franz.

Palabras Claves: Vagina dentada, Matrices perinatales, Arquetipo, Simbología religiosa, Psicología Transpersonal

Abstract

Although archaeology has occupied a privileged place in religious studies, its explanations have repeatedly fallen into lineal and causal explanations, which are typical of a mechanistic paradigm. Within this framework, religion is interpreted as a domination or legitimization mechanism of the state or as the product of class struggle. Transpersonal psychology and emerging studies about consciousness have shown a new approach to understanding religion in the archaeological cultures of Mesoamerica. This article will focus on the vagina dentata symbol and its connection with the troubled state of consciousness over major extensions of the Central Andean area. Grof's model of consciousness and the contributions of the depth psychology of Carl Jung and Von Franz will also be used to explain this troubled state. Using a model of consciousness as the starting point will allow us to redefine the role of spirituality in primitive cultures. This application of a valid and coherent ontological principle with a holistic outlook represents one of the characteristics of an emerging paradigm.

Key words: Vagina dentata, Perinatal matrixes, Archetype, Religious symbology, Transpersonal Psychology

Recibido: 6 de enero de 2011
Aceptado: 29 de noviembre de 2011

INTRODUCCIÓN

La arqueología ha ocupado un lugar privilegiado en el estudio de la religión de las culturas antiguas. Así lo demuestran los trabajos sobre el origen del arte y las creencias religiosas prehistóricas y los estudios de las culturas ágrafas de América, Europa y Oriente. Sin embargo, las explicaciones arqueológicas caen muchas veces en axiomas causales y materialistas, propias del paradigma newtoniano-cartesiano. Desde allí surgen los intentos por entender lo religioso como un mecanismo de dominación, como la legitimación del poder del estado, como el resultado de la lucha de clases o como una práctica que se difunde a través del contacto intercultural pero que no amerita un estudio riguroso.

Esto último forma parte de un principio teórico muy utilizado actualmente en antropología, pero sobre todo en los estudios arqueológicos de culturas primitivas: El “*difusionismo*”, que supone que toda innovación material surge de áreas nucleares específicas y luego se expande por un territorio cada vez más amplio. Sus principales autores, Ratzel y Frobenius, difieren en su planteamiento con el evolucionismo (que postula un desarrollo paralelo entre civilizaciones), ya que enfatizan que todos los inventos se habían extendido por el mundo desde centros nucleares por medio de migraciones. Este concepto ha permanecido en forma de dogma en la historia del pensamiento arqueológico y significó el principio explicativo fundamental de toda la cultura materialista.

Sin embargo, el mismo recurso se utilizó para explicar las prácticas rituales, los mitos, las creencias y la simbología tanto de orden profano como sacro.

Creemos que estos tipos de explicaciones, si bien han hecho un valioso aporte a la ciencia, quedan atrapados en el callejón sin salida del materialismo y en definitiva, terminan por caer en una suerte de determinismo mono-causalista que, entre otras cosas, niega el papel del sujeto como portador y generador del universo simbólico de lo religioso. Es por esto que consideramos necesario apostar por un cambio de paradigma, que nos permita comprender la espiritualidad como fundamento de la experiencia humana y por ende, a la religión como un aspecto central de la cultura (Centineo y Gianfrancisco 2010).

Para ello se interpreta el mito de la vagina dentada desde el modelo de la conciencia de Grof y los aportes de la psicología profunda de Carl Jung y Von Franz.

El objetivo del presente artículo es analizar el símbolo de la vagina dentada como un ejemplo iconográfico, que nos permita entender el fenómeno religioso en arqueología, desde una nueva perspectiva que integre no solo el aspecto material y social, sino también su aspecto más profundo: el espiritual. En definitiva, entender lo sagrado como inherente a la naturaleza humana.

Siguiendo el modelo holotrópico de la mente de Stanislav Grof, y los desarrollos pioneros de la psicología profunda de Carl Jung, consideramos que la amplia dispersión del símbolo de la vagina dentada no es solo el resultado de un proceso de difusión o contacto intercultural, sino que puede ser el resultado del acceso a los estratos profundos del inconsciente, durante los estados alterados de conciencia, producto de la práctica de diversas técnicas como por ejemplo el consumo de enteógenos (vulgarmente llamados *alucinógenos*).

El uso de enteógenos en ciertos rituales y ceremonias, era una práctica muy común en la mayoría de las áreas culturales de América, y sobre todo en el área andina y mesoamericana (un buen ejemplo de planta enteógena es la especie *brugmansia*). Tal vez, este fenómeno sea el resultado, como dice La Barre (1970), de la supervivencia de un estrato chamánico paleo-mesolítico relacionado con un culto a la amanita muscaria de origen siberiano.

Este enfoque nos conduce a una visión integral de la iconografía religiosa en arqueología, más coherente con el pensamiento complejo que con el determinismo mecanicista.

LA INSUFICIENCIA, EL PARADIGMA CLÁSICO Y LA NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA EPISTÉMICO

Hasta finales del siglo XVI los conceptos de creación y finitud, de un orden cósmico establecido por Dios, de sabiduría y voluntad divina, revelados en la Biblia e interpretados por sus representantes, eran los conceptos básicos de lo que se llamó el “Paradigma Teológico”. Sin embargo, hacia finales del siglo el referente lógico va pasando de la religión a la razón y de la teología a la filosofía y a la ciencia. Tanto Bacon como Galileo, con sus métodos experimentales y de observación de la naturaleza, van desplazando a Aristóteles. Las grandes revoluciones de la física, principalmente con Newton (a través de su trascendental descubrimiento de la ley de gravedad), y las consecuencias de la revolución protestante de la mano de Martín Lutero ayudaron a descartar la presencia divina en las explicaciones (Sheldrake, 1995).

De esta manera, el universo se había librado del animismo primitivo, lleno de creencias mágico-religiosas infantiles para ser entendido como un gran mecanismo de relojería. En otras palabras, para la ciencia de aquella época, bastaban no más que un puñado de leyes simples para entender el universo en su totalidad. Entre estos principios fundamentales, se consideraba que la materia estaba compuesta por pequeñas cantidades de partículas elementales: los átomos¹, que estaban gobernados por leyes fijas, inmutables y deterministas. Así, el mundo cambiante que percibimos se produce por medio de permutaciones y movimientos de los átomos, los cuales no cambian, propio de una visión materialista (Sheldrake y Fox, 1999).

Con esto arribaríamos al Paradigma Positivista o *newtoniano-cartesiano*, porque son Newton y Descartes los que le dan las bases, física y filosófica, respectivamente, aunque su origen se remonta a los griegos. Fue Descartes quien dejó planteado en su *Discurso del método* (1987) un dualismo absoluto entre la mente y la materia que condujo a la creencia según la cual el mundo material puede ser descrito objetivamente, sin referencia alguna al sujeto observador. De esta forma, ser *objetivo* es copiar bien esa realidad sin deformarla, y la verdad consistiría en la fidelidad de nuestra imagen interior a la realidad que representa.

La ciencia se dedicó a estudiar todo lo material, aquello que podía verse y medirse; y el mundo espiritual y místico quedaba relegado al conocimiento filosófico o artístico. Tal como lo expresa Smith (2000: 25) “al ocuparse exclusivamente de un único plano ontológico, la ciencia puso en cuestión la existencia misma de otros planos y, puesto que ese reto no fue adecuadamente respondido, su visión acabo imponiendo su impronta al mundo moderno (...) Y, si la existencia de Dios requiere la existencia de planos más elevados, la inexistencia de estos también implica la inexistencia de aquel, de donde se deriva “la muerte de Dios” de la que nos hablan los teólogos” (Smith, 2000: 25)

Este enfoque constituyó el paradigma conceptual de la ciencia durante casi tres siglos, no solo en las ciencias naturales sino también, posteriormente, en las ciencias sociales y humanas pero se radicalizó, sobre todo, durante la segunda parte del siglo pasado y primera de éste. El legado cartesiano ha llegado a tener mayor trascendencia negativa a lo largo de la historia que la misma visión mecanicista newtoniana del mundo.

Justamente, el paradigma mecanicista asentó las bases del pensamiento arqueológico. Dicha disciplina todavía considera la independencia entre el sujeto y el objeto de conocimiento. De alguna manera, el arqueólogo cree que los restos materiales hablan por sí mismos y que él solo debe hacer una

descripción detallada de los mismos. En definitiva, el conocimiento objetivo es copiar fielmente una realidad que esta allí afuera.

Otro vestigio del pensamiento cartesiano en arqueología, es la reducción de una entidad compleja como es la cultura, a sus partes constituyentes. Se estudian la subsistencia, la religión, la política, la arquitectura o el arte como si fueran dominios de conocimientos segmentados y con un ideal (a veces inconsciente) de que la suma de todos ellos da como resultado una visión completa de la entidad cultural.

Este principio reduccionista, heredero directo de la tesis cartesiana, también opera en el estudio de la religión. Como se mencionó anteriormente, el aspecto religioso de una cultura fue considerado por la literatura etnográfica y arqueológica como un fenómeno aislado del conjunto cultural.

Hoy se acepta sin vacilaciones, que las creencias religiosas impregnan las técnicas y motivos figurativos del arte, por ejemplo. Además se sabe que la religión establece reglas y tabúes en las técnicas de preparación y consumo de ciertos alimentos. Lo mismo sucede con las características arquitectónicas de ciertos templos o estructuras piramidales. Ya son numerosos los estudios que ponen en evidencia que estos patrones responden a los mitos cosmogónicos de la cultura².

Esta manera de conceptualizar la religión ha desembocado en un reduccionismo ingenuo ya que, por un lado tiende a confundir dos conceptos que no son en absoluto intercambiables: religión y espiritualidad. Lo que obstaculiza una interpretación compleja del fenómeno religioso.

Por ende, fundamentar la religión como un mecanismo de dominación, como la legitimación del poder del estado, como el resultado de la lucha de clases o como una práctica que se difunde a través del contacto intercultural, es considerar solo una parte del problema.

Sin embargo, actualmente estamos asistiendo al surgimiento de un nuevo paradigma. Nuestro aparato conceptual clásico –que creemos riguroso, por su objetividad, determinismo, lógica formal y verificación, resulta *corto, insuficiente e inadecuado* para simbolizar o modelar realidades que se nos han impuesto, sobre todo a lo largo de este siglo, ya sea en el mundo subatómico de la física, o en el de las ciencias de la vida, la cibernética, las ciencias humanas y los modernos estudios de la conciencia, que han propuesto otra manera de entender el mundo. Para representarlas adecuadamente necesitamos conceptos muy distintos a los actuales y mucho más interrelacionados, capaces de darnos explicaciones globales y unificadas.

En este marco, el universo ya no está constituido por elementos aislados sino que se presenta como una gran red de relaciones donde cada elemento está en íntima relación con el todo. En términos sistémicos: el todo es más que la suma de las partes. Así, la ciencia se ve obligada a comprender su objeto de estudio desde un pensamiento sistémico y no analítico. Capra (1999:28) siguiendo estos lineamientos, considera que el nuevo paradigma “podría denominarse una visión holística del mundo, ya que se ve como un todo integrado, más que como una continua colección de partes”. Este traspaso de las partes al todo, permitió trascender el dualismo cartesiano. Desde esta nueva perspectiva, la antigua distinción mente-cuerpo se fusionaría en una unidad compleja, definida desde sus propiedades emergentes y no por sus componentes.

Así, el modelo aristotélico (forma/sustancia) y el modelo cartesiano (objetos simplificables y descomponibles), subyacentes uno y otro en nuestra concepción de los objetos, no constituyen principios de inteligibilidad del sistema. Este no puede ser tomado ni como unidad pura o identidad absoluta, ni como compuestos descomponibles. “Nos hace falta un concepto sistémico que exprese a la vez unicidad, multiplicidad, totalidad, diversidad, organización y complejidad” (Morin 1993: 45).

En función de esto, el enfoque que pretendemos desarrollar con el presente artículo es el de un estudio que integre la religión con los demás aspectos de la cultura (por ejemplo al aspecto mítico y

cosmológico) y que integre al hombre como sujeto productor de simbolismo religioso, en resumen, que afronte los desafíos del nuevo paradigma.

Queremos demostrar, a partir de este análisis del símbolo de la vagina dentada, que el estudio de la religión en arqueología debe responder a un enfoque multidimensional. Es decir, que si bien existen cuestiones de poder y condicionamientos socio-históricos en las creencias religiosas de una cultura (como ha puesto en evidencia la antropología y la arqueología clásica) también es cierto que existen cuestiones más profundas que han sido desestimadas por estos mismos desarrollos.

Nuestro interés se centra en considerar el simbolismo religioso como un fenómeno de la consciencia, como lo ha evidenciado la psicología transpersonal y la psicoterapia junguiana.

Este nuevo enfoque a su vez, nos permitirá una explicación alternativa al difusionismo arqueológico ya que, al considerar que ciertos símbolos son el resultado del acceso a estratos profundos del inconsciente a partir de la alteración del estado ordinario de conciencia, ya no es condición necesaria el contacto intercultural para la aparición de los mismos en una cultura determinada.

Esto último es de singular importancia si consideramos que el consumo de enteógenos, las danzas, la meditación, la oración (prácticas productoras de estados alterados de conciencia), etc, eran actividades comunes a la gran mayoría de las culturas de América.

EL MITO DE LA VAGINA DENTADA EN LA COSMOVISIÓN AMERICANA

El simbolismo mítico de la vagina dentada (y su análogo, la vagina telúrica) es equiparable a un “fractal”, es decir a una ramificación infinita de imágenes que se manifiestan simultáneamente en diversos planos combinatorios, y que remite a diferentes tiempos y sociedades (Báez-Jorge, 2009). La vagina dentada es un mito sumamente extendido por todo el continente americano, y que se encuentra ampliamente expandido en la cosmovisión aborígen americana. Se encuentra simbolizado en litos grabados, cerámica y tejidos de sociedades preincaicas en Perú, entre los aztecas, como así también forma parte de la cosmovisión de grupos aborígenes de todo el continente americano, siendo su presencia muy fuerte en el área mesoamericana.

Este polimorfismo no anula su significación nuclear en Mesoamérica, referida a la fertilidad, la muerte y el sacrificio, del cual la castración deviene metáfora articulada al órgano sexual femenino, culturalmente sobrevalorado al extremo de convertirlo en una fantástica y amenazante representación colectiva.

Las representaciones más tempranas de la vagina dentada fueron registradas dentro de la iconografía de culturas pre-incaicas de la costa y sierra peruana, como la cultura Chavín, Paracas y Nazca.

La cultura Chavín se extendió por gran parte de los Andes Centrales, desde los valles de Lambayeque por el norte hasta el valle de Ica por el sur, entre los años 900 al 200 A.C aproximadamente, durante el Horizonte Temprano (Rowe 1967). Se constituyó alrededor del centro astronómico-religioso de Chavín de Huántar ubicado en la confluencia del río Mosna y Wacheqsa en la provincia de Huarí (Ancash) en la sierra a más de 3000 metros de altura, como una especie de puente entre la selva y la costa de Perú.

El estilo Chavín ha sido considerado desde sus inicios como un arte fino y complejo. Entre las características que se destacan están: la simetría, la repetición, el uso de líneas curvas, el reemplazo metafórico (ejemplo: el cabello de serpientes), los colmillos entrecruzados, el ojo excéntrico, las fosas nasales dilatadas, los felinos antropomorfos, las águilas, las garras, etc.

La vagina dentada es otro de los elementos importantes de la iconografía chavín y se presenta en litoesculturas, cerámica y tejidos. Se encuentra asociada a una figura antropomorfa que en su boca ostenta colmillos de felino, ojos excéntricos, ceño fruncido y en sus manos suele llevar dos cetros o báculos. En el extremo de sus piernas presenta una cara con ojos excéntricos, boca atigrada y garras falcónidas. En algunas figuras la vagina no presenta dientes sino que se representa con una cara con ojos, nariz y boca.



Figura 1.
Representación de la vagina dentada en un textil (Malpartida, 2002).



Figura 2.

Representación de la vagina dentada en un lito cilíndrico de 3.5m de altura correspondiente al ala Sur de un templo tardío. (Malpartida, 2002).



Figura 3.

Inscripción aumentada tomada de la representación anterior.

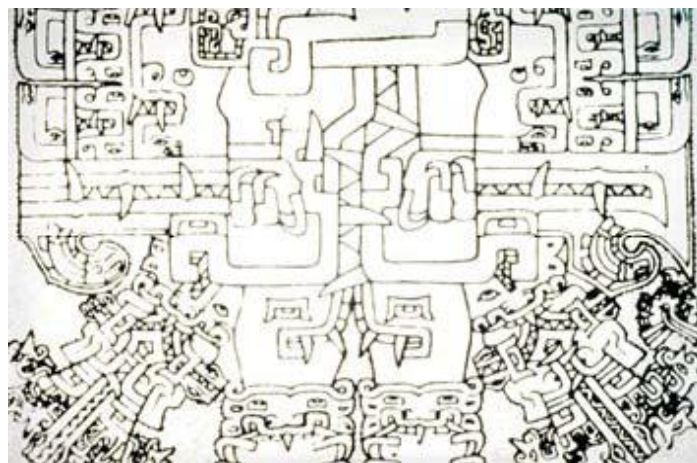
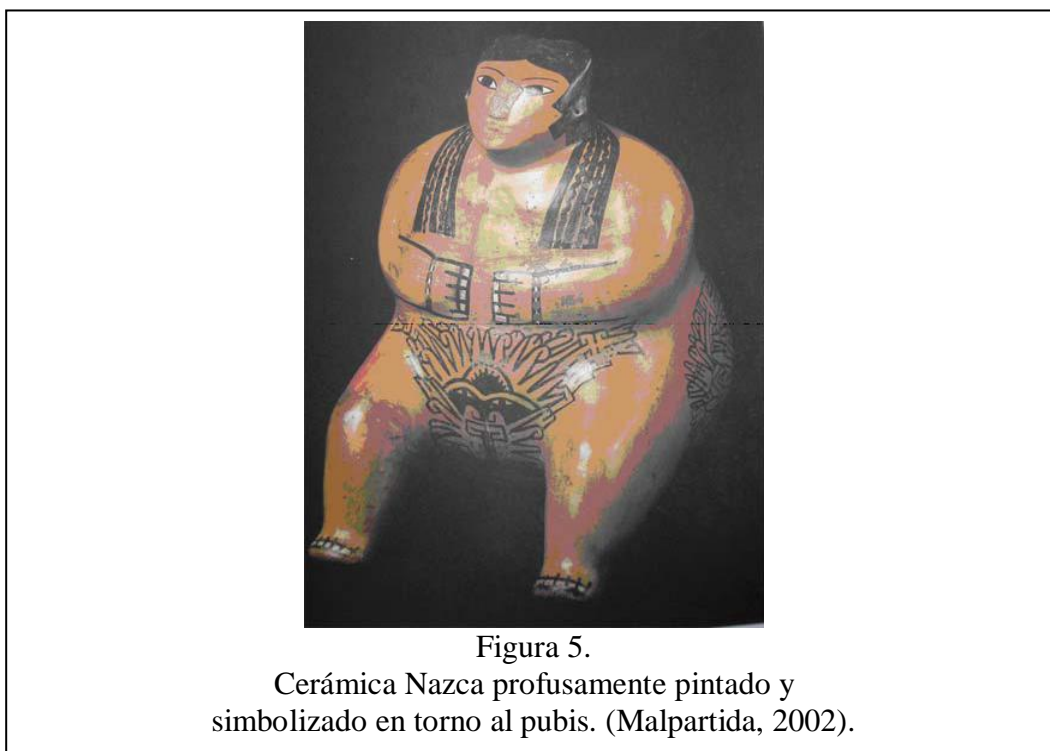


Figura 4.

Representación de la vagina dentada formada por dos caras de perfil

Durante el Horizonte Temprano también se registró la representación de la vagina dentada en la iconografía de la cultura Paracas. Esta se desarrolló en la península de Paracas situada entre los ríos Ica y Pisco en el actual departamento de Ica y tuvo una extensión mucho menor que la cultura Chavín. Se asocia a una figura femenina que se encuentra de pie, con los pechos abiertos y un báculo en cada mano; de los báculos y su cabeza surgen copos de algodón (Lyon 1978, Cordy-Collins 1979) representada en tejidos y objetos cerámicos correspondientes a la Fase cavernas (*sensu* García y Pinilla 1995). Si bien la influencia de Chavín no fue tan fuerte en la costa meridional, la decoración de algunas vasijas Paracas incorporan motivo de influencia Chavín.

Para momentos posteriores, correspondientes al Horizonte Intermedio Temprano (Rowe 1967), la cultura Nazca (100 A.C-600 d.C.) tuvo su desarrollo en la costa meridional de Perú. En ella también se ha registrado la representación de la vagina dentada en objetos de cerámica. Constituyen modelados antropomorfos que se encuentran pintados en negro sobre ante.



En culturas prehispánicas de Mesoamérica el mito de la vagina dentada también se hallaba presente. De acuerdo a lo que plantea Balutet (2009) los hombres aztecas tenían una angustia profunda: la de aparecer feminizados. Este miedo se reflejaba no sólo en las ceremonias de algunas fiestas de las veintenas sino también a través del mito de la *vagina dentada* que presenta el órgano genital femenino como una boca susceptible de devorar el pene cuyas representaciones del *tecpatl* o “cuchillo de obsidiana” así como de *Tlaltecuhli*, remiten a la diosa *Cihuacóatl* (y a su “complejo”), prototipo de la mujer fálica.

La presencia explícita del tema en la bibliografía etnográfica de México es notable y forma parte importante del *corpus* de la mitología telúrica mesoamericana. Los relatos míticos presentan paralelismos simbólicos entre las mitologías de Sudamérica, Norteamérica y México. A continuación expondremos algunos de los relatos míticos recabados por diversos autores.

Los Zoques, son un grupo étnico de los estados de Chiapas, Oaxaca y Tabasco (Sur de México). El papel de las mujeres está relacionado con la transformación de la naturaleza, pero también mantienen contacto analógico con fuerzas telúricas en forma de figuras punitivas (Lisbona Guillén 2002). Dos de

ellas, surgidas de esta construcción cosmovisional, adquieren el papel de entes singulares y polisémicos siendo intercambiables en sus papeles y fisonomía, nos referimos a Nawayomo y Piowacwe³. La primera aparece como mujer-serpiente que habita en las afueras de los pueblos o en las orillas de los lagos y ríos y llama a los hombres provocando la infidelidad. Y la segunda es una mujer vieja que puede modificar su aspecto físico y cuya analogía telúrica más conocida se expresa con el volcán Chichonal (volcán estratificado de 1060 m de altura ubicado en el noroeste del estado de Chiapas) donde suele habitar porque ella misma es el volcán (Báez-Jorge 1979).

El mito de Piowacwe explica que ésta se transformo en el volcán Chichonal al ser despreciada por *Tumšawi*, quien descubrió “dientes en su vagina”. El héroe cultural (“patrón del pueblo de Chapultenango”) espiaba a una atractiva doncella que se bañaba en la laguna. Pronto advirtió escamas en su cuerpo, así como su cotidiana transformación de joven a anciana, en el tránsito del día a la noche, momento en que “era vieja y tenía dientes en su cosa de mujer”. A pesar de su enamoramiento, el temor a la castración inhibió el apetito sexual de *Tumšawi*, motivando el enojo de “la mujer encantada” que, afectada en su vanidad, provocó temblores e inundaciones, convirtiéndose en volcán. Ambas figuras constituyen arquetipos que sancionan las relaciones sexuales ilícitas y cuyo complejo de creencias está conectado a la fertilidad (Báez-Jorge 1985).

Después de la erupción del volcán Chichonal en 1982, los zoques interpretaron que la culpable de la explosión era Piowacwe como violenta respuesta a la negativa de los hombres a acceder a sus solicitudes sexuales y festivas (Báez-Jorge 1988, Lisbona Guillén 2002). También fue interpretado por los pobladores como un castigo por las exploraciones petroleras realizadas en el norte de Chiapas al iniciarse la década de los setenta (Báez-Jorge 2009). Las diferentes versiones recopiladas en torno a las causas que desencadenaron la erupción, ubican a *Piowacwe* como defensora de las riquezas guardadas en el volcán. Imaginan que al advertir el posible saqueo de éstas, arremetió contra los intrusos, no sin antes alertar a los zoques con su presencia, traspasando así el tiempo mítico.

Esta lógica evidencia que el pensamiento mítico no es lineal, sino que se orchestra en diferentes planos, superando la antinomia de un tiempo histórico y de una estructura permanente. Su núcleo simbólico (de claro contenido telúrico) ha trascendido los efectos de la historia acumulativa en razón de que opera como eslabón comprensivo entre la naturaleza y la cultura; es decir, como invariancia estructural (Baéz-Jorge 2009). Al reformularse el sentido y los alcances del mito (cuando se produce la erupción del volcán Chichonal), la diacronía experimentó recomposiciones significativas, y a la sincronía correspondió una nueva estructura.

Los huicholes (conocidos también como Wixarricas) son una comunidad indígena que habita al Oeste central de México en la Sierra Madre Occidental principalmente en los Estados de Jalisco y Nayarit. El mito de la vagina dentada se hace presente en estrecha relación en el perfil mitológico del héroe civilizatorio de este grupo llamado *Kauymáli*. Su compleja condición simbólica, articulada a su presencia total en el tiempo mítico, determina su función referencial en la estructuración ideacional de la identidad étnica de los Huichol (Báez-Jorge 1996).

En una de las narraciones míticas, el sol ordena a *Kauymáli* que coloque dientes en las vaginas de las mujeres a fin de impedir que “la raza” se multiplique, situación aparejada a las féminas y el hacinamiento en los poblados. Sin embargo, por su carácter lascivo, *Kauymáli* olvidó lo que había hecho y al ser seducido por una mujer fue castrado. Debido a esto fue castigado por *Nakawé* (la madre primordial) (Zingg 1982). En otro relato *Nakawé* ordena al héroe cultural quitar los dientes de las vaginas de las mujeres a fin de que el chamán *Tumusáuwi* pudiera tener hijos, por lo que *Kauymáli* con la ayuda de un cuerno fue rompiendo las dentaduras de éstas (Zingg 1982).

El tema de la lucha contra las fantásticas mujeres de vaginas dentadas por parte de un héroe cultural se repite en otros mitos americanos.

La región serrana del Gran Nayar, que comprende territorios de cuatro estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas, culturalmente se caracteriza por la convivencia de cuatro grupos indígenas: coras (nayarite), huicholes (wixararitari), nahuas (mexicaneros) y tepehuanes del sur (o'dam). En la mitología nayarita el planeta Venus posee una gran importancia y se considera que posee doble personalidad, en tanto estrella de la mañana y estrella de la tarde. El Sol obedece a la misma lógica que el de Venus; así cada anochecer y cada solsticio de verano el astro diurno se transforma en una deidad oscura conocida como el « charro negro » (o « mestizo azul », Teiwari Yuawi), que se identifica con la peligrosa planta *kieri* (*Solanda brevicalyx*), con el Santo Entierro o, incluso, con Sautari (ver Coyle 2001, Aedo 2001). Según los huicholes, al iniciar las lluvias en el solsticio de verano, el Sol es seducido sexualmente por la gran serpiente del inframundo, que se le aparece en forma de una sirena o muchacha con cola de serpiente. Al cometer esta transgresión sexual, la serpiente lo devora con su *vagina dentata*. Simultáneamente, el astro diurno se transforma en su *alter ego* oscuro, el Sol nocturno, conocido como el « mestizo azul » (Teiwari Yuawi). Incluso, la gran serpiente del inframundo es el *alter ego* del Sol. Del mismo modo que la estrella de la mañana y la estrella de la tarde, el Sol y el monstruo que lo devora son dos aspectos de una misma deidad (Neurath, 2001a, 2002).

Otro personaje que aparece en un gran sector de Mesoamérica, cuya figura se perpetuó desde el siglo XVI hasta nuestros días, es la de Tlantepuzilama o más conocida como la vieja de los dientes de metal (cobre). Su presencia está asociada a una serie de anuncios de catástrofes y cambios que sufrirán los habitantes de Coahuatepec y Atlapolco, en la región de Tezcoco, por haberse convertido al cristianismo (Guilhem 2005). Esto traería aparejado la aparición de esta nueva diosa maligna que representa una deidad de la tierra, que se caracteriza por ser malvada y caníbal. Puede adoptar diferentes formas ya sean animales o humanas según el área, y posee muchos puntos en común con otras diosas del área como Tlaltecuhli (Otomíes), Itzapálotl y Piowacwe (Zoques). También se le atribuye una vagina dentada. En cuanto al equivalente huave de Tlantepuzilama, se le llama Sapcheeb, que significa “Tiburón que atrapa” (Guilhem 2005).

Entre los indios Crow de Norteamérica (Montana), Lévi-Strauss (1970) nos indica que también se hallan relatos míticos sobre la homología entre mujeres destructoras de hombres y caníbales y un hombre captador de mujeres y de alimentos. Entre los Salish (Columbia británica, Washington y Oregon) el demiurgo Luna (ordenador del universo) venció a una mujer seductora de vagina dentada (armada por cuchillos de piedra) y decretó que en adelante las mujeres no serían peligrosas, salvo las viudas, con lo cual instauran el principio de la reproducción humana.

En la cosmovisión Siux (centro Norte de los Estados Unidos) un héroe mata a dos muchachas arrebatadoras que poseen vagina dentada, utilizando un pico de grulla. Este hecho determina que las mujeres ya no serán peligrosas para sus amantes (Lévi-Strauss 1983).

En el Noreste de Argentina Lévi-Strauss (1968) registró narraciones míticas entre los indígenas del chaco. Un relato toba-pilagá sobre el origen de las mujeres cuenta que en otro tiempo los hombres acostumbraban cazar y poner su provisión de caza sobre los techos de las chozas. Un día que estaban ausentes, las mujeres bajaron del cielo y robaron toda la carne. El incidente se reprodujo al día siguiente y los hombres (que ignoraban la existencia de las mujeres) se pusieron en guardia, algunos fallaron y otros fueron descubiertos por las mujeres que comenzaron a disputárselos como marido. Uno de ellos consigue cortar las cuerdas que las mujeres usaban para bajar del cielo y volver a subir (una cuerda para las mujeres guapas, otra para las mujeres feas). Varias mujeres caen, se clavan en tierra y las distribuye entre sus compañeros.

La representación femenina en este mito, revela una imagen de subversión y poder. Por una parte, se trata de un conjunto que posee vaginas dentadas, que invierten el orden por cuanto son ellas las que se disputan un marido -a diferencia de las otras versiones en donde son varios hombres los que codician a una mujer- y, comen glotonamente -lo que los hombres han cazado- en un festín.

En el mito que explica el origen de las mujeres *pigalá* se indica que éstas comían por la boca y “entre las piernas”. El águila enseñaría a desdentarlas con una piedra para que nacieran los primeros *pigalá* (Newbery, 1973).

En otro mito, los indios Matacos (grupo aborigen del litoral Argentino) explican que el héroe Carancho, con la ayuda de una piedra, quitó la letal dentadura vaginal a estos seres haciendo posible que los hombres pudieran copular (Lévi-Strauss, 1970).

Entre los Wai Wai, habitantes del Amazonas guayanesa, Fock (1963) y Lévi-Strauss (1970: 138-139) describen a los gemelos Mawari y Washi que deciden copular con una nutria *per oculos*. El animal se enoja y les dice que no es mujer y les ordena pescar mujeres que tienen vagina dentada de las que habría que despojar para que no sean impenetrables. Washi cohabitó con una de ellas y estuvo a punto de morir. Mawari prefirió administrar a su mujer drogas mágicas para destruir sus dientes vaginales.

En general, es posible observar que en los mitos hay un tema recurrente en el que las fantásticas mujeres dentadas son semejantes a seres monstruosos, semihumanos, que pueden incorporar un *alter ego* animal (o tener atributos de animalidad) y por otro lado, la figura del héroe que vence a las mujeres de vagina dentada permitiendo el desarrollo de la descendencia humana. En todos los casos los héroes se valen de instrumentos mágicos otorgados por los dioses mayores (o que ellos convierten en poderosos dados sus atributos sobrenaturales). Los alimentos y el sexo están implicados en esta lucha de astucia o fuerza (Báez-Jorge 1988).

A su vez, el tema de la vagina dentada posee un doble sentido: por una parte recrea la idea de la mujer como fecundidad, y por el otro el de la castración (Montecinos, 1977). En el conjunto de los relatos citados se logra ver la confrontación sexual donde las mujeres se presentan como amenaza de desorden y caos que concluye con el triunfo masculino y la sujeción femenina que establece la maternidad.

Lévi-Strauss (1964, 1970) considera que los mitos no existen aislados, por un lado en Perú y por otro en Canadá, sino que surgen repetidamente en áreas intermedias. Son más mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes del continente, explicables, en última instancia, a partir de un arcaico substrato cultural compartido.

Las explicaciones que encontramos para entender el símbolo de la vagina dentada como representante del universo religioso, son las que lo interpretan como un signo de las deidades femeninas y que remite a la “supuesta existencia de mujeres que poseen dientes en la vagina, capaces de morder” (Castro, 1988).

En un intento de vincular el símbolo de la vagina dentada con la estructura social, Ana Martos (2008), en su libro *Historia medieval del sexo y el erotismo* lo interpreto como el miedo a las mujeres dominantes.

También hay referencias a que dicho simbolismo refleja la creencia de la existencia de mujeres con vagina dentada, o miedo al sexo.

El psicoanálisis también dio sus explicaciones. Para Freud la vagina dentada era la representación de la angustia de castración. Según esta concepción, los niños ven los genitales femeninos como un órgano peligroso provisto de dientes que puede matar e incluso castrar (Grof, 2000: 161). Por otro lado, Jung (1970) lo interpretó como el arquetipo de la eterna madre.

Eliade (1986) considera que este es un símbolo que representa la espiritualización (la desencarnación) que el hombre de las culturas tradicionales debe realizar, pasando por la vagina dentada o boca de un monstruo, para acceder a un modo de ser inaccesible a la experiencia inmediata.

Mas allá de las posibles interpretaciones que se puedan realizar sobre este mito, nos interesa centrarnos en explicar cómo y por qué éste se encuentra presente y forma parte de la cosmovisión de sociedades tan dispares en el tiempo y espacio.

Partiendo de un enfoque simbólico, que tiene referentes clásicos en Jung (2008) y Eliade (1986), consideramos que el elemento fundamental del mito es el símbolo, un elemento tangible pero cargado de una significación que remite a contenidos arquetípicos de la psique humana.

En este sentido, los aportes de la psicología analítica han sido muy ricos en relación al origen y función del mito. Para Von Franz (1995, 2002) (discípula de Jung), los mitos pueden partir de experiencias individuales, que se originan en la invasión de contenidos inconscientes, ya sea en un sueño, o una alucinación. En cuanto a la función, los mitos representan fenómenos psíquicos que ponen de manifiesto la esencia del inconsciente y, quizás lo más importante para el tema de este trabajo, contribuyen a encontrar las respuestas a los grandes interrogantes humanos y a ofrecer un sentido a la existencia. Poseen un valor existencial señalando una situación en la que siempre se encuentra comprometida la existencia humana y le otorgan significado. Mantienen un contacto con las fuentes profundas de la vida, contacto expresado en la especie de aura *numinosa* que poseen.

Muchos mitos se originan a partir de una invasión de contenidos arquetípicos en un individuo que cuenta su vivencia al grupo al que pertenece. Una característica común de todos ellos es que son expresiones no sólo espontáneas sino también involuntarias; es decir, estos relatos son proyecciones de lo que ocurre en los procesos psíquicos de los individuos o los pueblos, pero en el momento en que emergen, los creadores no se dan cuenta que lo están haciendo, pues los experimentan y transmiten como algo completamente diferente de lo que son. Por eso se dice que todas estas narraciones no se inventan, sino que “suceden”, aparecen, y se vivencian. Esta explicación lógicamente no descarta las demás dimensiones del mito, como son la dimensión socio-cultural, lingüística, etc.

Esta similitud en el contenido simbólico de los mitos, como es el caso de la vagina dentada en la mitología de muchos pueblos americanos, y en el hecho de que ciertos símbolos se mantienen a lo largo del tiempo, permite comprobar la aparición de lo que llamamos *motivos arquetípicos* que se repiten en la historia de la humanidad.

Si bien, es evidente que poco es lo que queda de estos aspectos en el registro material, no por ello podemos omitirlo. El psicoanálisis, nos ha demostrado que el hombre está condicionado por deseos y pulsiones absolutamente inconscientes y por lo tanto inaccesibles, que surgen de la psique y tienen que ver con el deseo en un sentido primario. Por ende, no podemos dejar de comprender la mente humana sin recurrir a la sexualidad, valores, deseos y a todo un gran arsenal de reservorio pulsional.

En función de esto, la arqueología que proponemos intenta buscar ciertos patrones y mecanismos más profundos que son significativos para la conducta humana. Esto se hace más evidente si nuestro objeto de estudio es la espiritualidad o la religión.

EL APORTE DE LA PSICOLOGÍA PROFUNDA

De Freud a Jung

Uno de los primeros investigadores que intentó entender el fenómeno religioso fue Freud. Éste consideraba que la religión no era más que una neurosis obsesiva social; es decir que, los rituales

religiosos de una cultura tenían los mismos mecanismos que los rituales obsesivos de los enfermos mentales (Freud 1907). La religión actuaba como un buen mecanismo de defensa ante las crisis existenciales del sujeto, operando como un atenuante de angustia (Freud 1929).

Así mismo el psiquiatra Vienes dio una nueva orientación al origen e interpretación de los mitos, ya que postuló la idea de que estos serían una expresión simbólica de los sentimientos inconscientes de toda la humanidad, del mismo modo que los sueños lo son en el individuo. Freud consideraba que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos, por lo tanto al Edipo de Sófocles y al Hamlet de Shakespeare corresponde la misma interpretación que al sueño" (Ricoeur 1970).

Si bien Freud aportó mucho a entender la religión, fueron sobre todo los trabajos del psiquiatra Suizo Carl Jung (1983, 1998, 2008) los que han contribuido en el entendimiento del papel del inconsciente en los rituales religiosos de las culturas ágrafas. Basándose en los estudios de la psique infantil de Freud -quien halla algunas similitudes entre ésta y la vida onírica- Jung encuentra un paralelo entre el pensamiento mitológico de la antigüedad y el pensamiento similar de los niños, de los primitivos y de los sueños. Descubrió que la simbolización de temas existenciales, como puede ser el universo o la muerte en los sueños de sus pacientes, eran iguales a las concepciones que tenían algunas culturas aún cuando el paciente no tuviera información de las mismas. La existencia de estos modelos inconscientes, llamados arquetipos, daría forma a los rituales religiosos.

Jung considera que los sueños contienen por regla general los denominados "*temas mitológicos*", es decir, asociaciones de imágenes y de representaciones comparables a las que hay en la mitología de su propio pueblo o de pueblos extranjeros. Sugiere que las bases inconscientes de los sueños y de las fantasías sólo en apariencia son reminiscencias infantiles. En realidad, se trata de formas de pensamiento basadas en instintos, primitivos o arcaicos, que como es natural, se destacan con mayor claridad en la infancia que después. Pero en sí distan de ser infantiles o siquiera patológicas.

La obra "Sobre los sueños y la muerte" de Von Franz (1995) es un buen ejemplo de este proceso. La autora estudió cientos de casos en que los sujetos elaboraban ciertos simbolismos oníricos que tenían las mismas formas que los mitos del antiguo Egipto o distintas sociedades alquímicas.

En este sentido, el mito se encuentra fundado en procesos imaginativos inconscientes, pese a crear una imagen del mundo que apenas puede compararse con nuestra concepción racional y objetiva. La base instintiva arcaica de nuestro espíritu constituye un dato objetivo, hallado, que al igual que la estructura y disposición funcional heredadas del cerebro o de cualquier otro órgano, no depende de la experiencia individual ni del arbitrio subjetivo-personal. La psique posee su propia historia genética, como la tiene el cuerpo: Jung (1977), denominó a esa psique objetiva el "Inconsciente Colectivo", considerado como "la poderosa herencia espiritual del desarrollo de la humanidad". El mito descifraría y daría expresión simbólica a esos contenidos profundos, ocultos a la memoria y a la razón lógica.

Jung (1983) considera que el inconsciente se compone de dos partes: el *inconsciente personal*, que contiene el resultado de la experiencia global de un individuo, que descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato y corresponde a lo que llama *inconsciente colectivo*, es una reserva de la experiencia humana y es de naturaleza universal, es decir que en contraste con la psique individual, tiene contenidos y modos de comportamiento que son los mismos en todas partes y en todos los individuos.

El inconsciente contiene la fuente de las fuerzas psíquicas impulsoras y de las formas o categorías que las regulan, esto es, los arquetipos. Todas las ideas y representaciones más fuertes de la humanidad se remontan a arquetipos. Esto se da especialmente en el caso de las representaciones religiosas (Jung 1976) que constituyen un reservorio de información compartida no solo por sujetos de la misma cultura, sino de

culturas que no han tenido contacto entre sí. Los arquetipos se constituyen así en unidades de conocimiento intuitivo que normalmente sólo existen en el inconsciente colectivo del individuo, y que se manifiestan en leyendas, obras artísticas, y sueños.

Un aporte interesante a esta perspectiva es la del biólogo inglés Rupert Sheldrake. Este considera que existen en el universo ciertos campos de información que trascienden el espacio y el tiempo, y que por un proceso denominado resonancia mórfica pueden influir en campos similares. Este tipo de campos se denominan campos mórficos:

“un campo mórfico existe dentro y alrededor de una unidad mórfica que organiza su estructura característica y patrón de actividad. Los campos mórficos constituyen la base de la forma y la conducta de los holones o unidades mórficas a todos los niveles de complejidad. El término campo mórfico comprende a los campos morfogenéticos, conductuales, sociales, culturales y mentales. Los campos mórficos se configuran y estabilizan por medio de la resonancia mórfica, de unidades mórficas similares anteriores, que recibieron la influencia de campos del mismo tipo. En consecuencia, contienen una especie de memoria acumulativa y tienden a ser cada vez mas habituales” (Sheldrake, 2005).

Según Sheldrake, tanto los mitos como los rituales también pueden ser explicados por resonancia mórfica.

Von Franz (2003) continuó con las ideas junguianas y describió la estructura del inconsciente:

-Por debajo de la conciencia del ego subyace un *inconsciente personal*, que es similar al concepto de inconsciente de Freud: es la esfera de recuerdos, deseos e impulsos olvidados y reprimidos.

-Bajo el inconsciente personal se encuentra el *inconsciente de grupo*, tal como se manifiesta en la terapia familiar o en las terapias de grupo y contiene las reacciones y complejos comunes de grupos enteros, clanes, tribus, etc.

-Luego se describe un estrato más profundo de esta estructura del inconsciente que se denomina *inconsciente ordinario de grandes unidades nacionales*. Siguiendo a Von Franz, podemos observar que las mitologías de Australia o de los indios sudamericanos forman esas “familias más amplias” o motivos religiosos relativamente similares, que sin embargo no comparten con toda la humanidad. (Von Franz 2003: 48). Este sería un ejemplo explicativo de cómo funciona el inconsciente ordinario de grandes unidades nacionales.

-Por último se sitúan *las estructuras psíquicas arquetípicas universales* que compartimos con el conjunto de la humanidad.

La Psicología transpersonal: El espectro de la conciencia

Según Walsh y Vaughan (1982) la psicología transpersonal es el área de la psicología que se centra en el estudio de las experiencias transpersonales y los fenómenos relacionados con ellas. Estos fenómenos incluyen las causas, efectos y los correlatos de las experiencias transpersonales y el desarrollo transpersonal, así como las disciplinas y prácticas inspiradas por ellas.

El término transpersonal significa “más allá” o “a través” de lo personal y se refiere a las experiencias, procesos y eventos que trascienden nuestra limitada sensación habitual de identidad y nos permiten experimentar una realidad mayor y más significativa (Daniels, 2008:29).

Esta disciplina nació a finales de los años sesenta en los Estados Unidos a raíz del interés de un grupo de psicólogos, psiquiatras y psicoterapeutas en expandir el marco de la psicología humanista más allá de su centro de atención sobre el yo individual, interesándose por el estudio de la dimensión espiritual y trascendente de la naturaleza humana y de la existencia (Ferrer 2003 en Puente 2009).

El norteamericano Ken Wilber (1991, 1994, 1999, 2005) propuso un modelo de la conciencia muy interesante basado en niveles, pero que no se va a comentar aquí por su complejidad.

Otro importante aporte a los estudios de la conciencia vino de la mano del psiquiatra checo, Stanislav Grof (1994, 2000, 2003, 2005) quien amplió el modelo freudiano del aparato psíquico. Sobre la base de los datos recabados durante más de 4000 sesiones psicodélicas con voluntarios sanos y enfermos administrados con sustancias alucinógenas como el LSD y técnicas vivenciales sin usos de drogas, Grof descubrió que el planteamiento freudiano era reducido y no podía explicar algunas pautas simbólicas que se evidenciaban a lo largo de las sesiones. Por esta razón estableció un modelo de la mente que debía extenderse al inconsciente freudiano y propuso una nueva perspectiva en la que plantea que la mente humana estaría compuesta por 3 niveles que integran las perspectivas de los 3 grandes exponentes del movimiento psicoanalítico (el modelo de Freud, Rank y Jung).

Según el modelo de Stanislav Grof, la experiencia psiquedélica puede ser dividida en una barrera sensorial y en 3 niveles posteriores: el inconsciente biográfico, el nivel perinatal y el nivel transpersonal.

Como se mencionó anteriormente, los sujetos que están bajo el efecto de drogas psicoactivas como el ácido lisérgico pueden experimentar primeramente la denominada barrera sensorial, que comprende diversas experiencias sensoriales más o menos abstractas sin significado simbólico, como destellos luminosos o sonidos profundos.

El primer nivel propiamente dicho del modelo de la conciencia de Grof, es el nivel autobiográfico o también llamado inconsciente freudiano. Es aquel estrato en que se sitúan las experiencias relacionadas con vivencias significativas del sujeto, los conflictos no resueltos y los recuerdos traumáticos.

Este nivel naturalmente contiene conexiones con los contenidos más profundos a través de constelaciones o sistemas COEX⁴.

Uno de los descubrimientos más importantes de Grof fue, que pudo identificar contenidos almacenados en el inconsciente que iban más allá de la primera infancia y se situaban en lo que él llamo: las matrices perinatales.

El segundo nivel comprende a las Matrices Perinatales (MPB). Está compuesto por 4 matrices que se corresponden más o menos con las diferentes etapas clínicas del parto.

En este nivel el tema principal es la muerte y se relaciona con lo que Otto Rank llamo la angustia de nacimiento.

MPB1, corresponde a la unión original simbiótica del feto con el organismo materno. Las personas que alcanzan este nivel durante las sesiones psicodélicas tienen experiencias de ausencia de fronteras (es lo que Freud llamo sentimiento oceánico) y experimentan una sensación de estar en el espacio interestelar o identificaciones con animales subacuáticos como peces, ballenas, medusas o algas.

MPB2, corresponde al inicio del parto biológico y a su primera etapa clínica. Por lo tanto se produce una perturbación del equilibrio original, provocado por señales químicas de alarma, contracciones musculares y espasmos intrauterinos. Aquí el cuello del útero permanece cerrado y sin salida.

En este nivel el sujeto experimenta grandes ataques de angustia, situaciones insoportables, pérdida de la noción de tiempo lineal, náuseas, sed... Además el sujeto que atraviesa este nivel perinatal

experimenta la sensación parecida a la de ser tragado por un monstruo gigante, sufriendo la sensación de estar atrapado y sin salida. Pueden aparecer figuras como dragones, el Leviatán, boas, cocodrilos etc.

Puede suponerse que el simbolismo de la vagina dentada es propia de la MP2, es decir cuando las contracciones y señales químicas producen el inicio del viaje del feto, pero en el que todavía el útero permanece cerrado. El sujeto puede revivir esta experiencia como el encuentro con una gran vagina dentada y amenazante. Sin embargo este símbolo no puede extraerse de la totalidad de la estructura perinatal. La misma idea de matriz nos indica la articulación de todo un universo simbólico que no puede ser reducido ni aislado del sistema total.

También este simbolismo se relaciona con la ruptura del cordón umbilical después del nacimiento biológico (Grof, *comunicación personal* 2010).

MPB3, es la que corresponde a la segunda etapa clínica del parto biológico. El cuello del útero está dilatado y permite la propulsión del feto. Existen por ende, grandes presiones mecánicas y un alto grado de anosmia y sofocación.

El sujeto de esta etapa revive la lucha en el acto del nacimiento, y ésta se simboliza como una gran lucha titánica. Aparecen escenas violentas de guerra o revoluciones (por ejemplo el estallido de la bomba atómica), cacerías de animales salvajes o mitológicos y representaciones del juicio final; elementos demoníacos como por ejemplo elementos del aquelarre, orgías satánicas o misas negras.

MPB4, corresponde a la tercera fase del proceso del nacimiento, la emergencia real al mundo.

Aquí se da típicamente el tema del fuego, los individuos tienen la sensación de que su cuerpo está siendo consumido por un fuego muy vivo y contemplan visiones de ciudades y bosques ardiendo o se identifican con víctimas inmoladas por el fuego (Grof 1994).

Pueden aparecer los arquetipos de las llamas purificadoras o de la legendaria ave fénix.

Esto nos demuestra que el acto del nacimiento no implica solo un cambio de estados, sino que tiene implicaciones decisivas en la vida del individuo. Este proceso de muerte-renacimiento tiene grandes similitudes con los rituales de iniciación y de paso de muchas de las culturas preindustriales.

Tras las matrices perinatales, los sujetos podían alcanzar estados transindividuales o transpersonales (tercer nivel), es decir, un número de experiencias que van más allá de los límites del ego, como la visión panorámica o la ya conocida visión del túnel donde pueden producirse encuentros con seres mitológicos e incluso con seres divinos o celestiales. Tal vez el punto crucial de esta experiencia sea la “vacuidad” o “conciencia cósmica”.

Muchas experiencias que pertenecen a esta categoría se interpretan por los sujetos, como regresiones en el tiempo histórico y como exploración de su pasado biológico y espiritual (Grof 2006).

A través de las sesiones psicodélicas que desarrolló Grof, se han “abierto las puertas de la percepción”, como decía Huxley (1999) a este mundo profundo e inconsciente de la mente humana, dejando así al descubierto una gran cantidad de símbolos y representaciones religiosas y místicas propias de las culturas primitivas.

En esta nueva estructura teórica, enmarcada en los estudios de la conciencia de Grof, la mente humana adquiere una nueva significación. A través de una nueva cartografía de la conciencia accedemos a conocer los niveles más profundos de la mente humana, donde radican complejos simbolismos

arquetípicos que emergen a través de las conductas rituales-religiosas y por lo tanto factibles de quedar en el registro arqueológico.

A través del ejemplo del mito de la vagina dentada, presente tanto en culturas prehispánicas separadas en el tiempo y espacio como la cultura Chavín y los Aztecas, y su existencia en la cosmovisión de grupos indígenas tan distantes como los Toba-Pigalá y los Siux, hemos intentado demostrar que este símbolo no tiene que ser concebido necesariamente como producto de la difusión entre culturas sino como el producto del acceso a este inconsciente compartido por parte de diferentes culturas, ya que su origen se hunde en lo más profundo de la conciencia humana que deviene de un complejo espacio-temporal al cual el mismo productor no tiene acceso directamente.

Esto explica la íntima relación que hay entre la consciencia, el simbolismo religioso y el registro arqueológico, lo que exige un estudio cuidadoso de estos aspectos si nuestro interés se centra en la vida espiritual de culturas pasadas.

Como ha demostrado la literatura antropológica, las técnicas psicoactivas del chamanismo, en el cual se destacan la danza, la música y el consumo de alucinógenos, han creado la vía al conocimiento de este mundo inconsciente que ellos llamaban espiritual o trascendental.

CONCLUSIONES

Como hemos visto a lo largo del presente artículo, la arqueología ha tenido el privilegio de ser la disciplina encargada del estudio de la simbología religiosa de las culturas prehispánicas. Sin embargo, hemos considerado que sus explicaciones han sido insuficientes ya que intentan explicar el fenómeno de la religión a partir de los objetos de su cultura material (exaltación del empirismo). Esto es lo que San Buenaventura llama confundir el ojo de la carne con el ojo de la contemplación (Wilber, 1994).

Es importante destacar que éste tipo de errores son muy comunes en la historia de la ciencia, debido a la sobre-estimación del dominio de lo material o de la *sensibilia*, sobre el resto de los dominios.

Para la ciencia mecanicista, el criterio de validación del conocimiento radica en responder siempre a la experiencia sensible, es decir a los datos del dominio material. Por lo tanto los fenómenos que pertenecen al dominio de lo trascendente no tienen validez científica. Este tipo de explicaciones suponen eliminar el nivel trascendente como nivel ontológico legítimo del ser humano. Sin embargo la Filosofía Perenne ha demostrado la existencia de tres niveles cognoscitivos del ser (el nivel carnal y material, el nivel mental y anímico y el nivel trascendente y contemplativo) que no pueden ser subestimados a la hora de afrontar las exigencias de la ciencia actual.

Asumir estos niveles es necesario para no caer en las posturas mecanicistas-empiristas de pretender que todo conocimiento real es experiencial, y que no existe más experiencia que la sensorial.

Como decía Wilber (1994) refiriéndose a este tipo de errores *“El intento de pretender fundamentar las verdades trascendentales en la fisiología cerebral, es tan inútil como tratar de conectar a Einstein a un EEG para descubrir si E es igual a mc”*.

Sin embargo, la psicología transpersonal y la psicoterapia jungiana constituye una herramienta conceptual fundamental para estudiar el fenómeno religioso de las culturas prehispánicas, sobre todo al demostrar los niveles más profundos de la mente humana, estratos que están íntimamente ligados a contenidos de carácter espiritual.

Además, el considerar los niveles experienciales más amplios del ser humano, permite disponer de un corpus teórico que demuestra el carácter sagrado del ser. De ésta manera se establece la diferencia fundamental entre espiritualidad y religión, conceptos que han sido erróneamente tomados como intercambiables por la ciencia y por ende la arqueología.

El estudio del símbolo de la vagina dentada desde la psicología profunda y desde los estudios actuales sobre la conciencia, nos ha sugerido que algunos símbolos considerados de carácter religioso, no son necesariamente el resultado de la difusión o de contactos interculturales, sino que pueden ser el resultado de la emergencia de contenidos inconscientes.

Además, los aportes de la investigación psiquedélica de Grof, ponen en evidencia la relación profunda entre la simbología sacra y el consumo de alucinógenos. Esto es importante si tenemos en cuenta que dicha práctica es muy común en muchas culturas de América. Por ejemplo el caso de Chavin o de Paracas en Perú (Gianfrancisco y Centineo 2010).

Por lo tanto creemos que es necesario un enfoque transdisciplinar propio de un nuevo paradigma, para el estudio de la simbología religiosa en las culturas prehispánicas de América. Necesitamos un paradigma que articule ciencia y religión, psicología y misticismo, cerebro y conciencia, evolución y trascendencia (Wilber 1994).

NOTAS

- 1.- Esta concepción es heredada directamente de la Grecia del siglo V de la mano de Leucipo y Demócrito y se denominó atomismo materialista
- 2.- Un buen ejemplo del análisis de un templo en relación a la cosmovisión hinduista lo constituye el ensayo de Mircea Eliade: *Borobudur templo sagrado* editado en el libro *El erotismo místico de la India*. (Eliade, 1986)
- 3.- La misma singularidad anatómica caracteriza tanto a las mujeres huaves como a sus dobles animales más comunes, los cocodrilos (Rita, 1979).
- 4.- Sistemas de Experiencias Condensadas. Es un concepto que utilizó Grof para entender cómo se entrelazan símbolos pertenecientes a diferentes estratos inconscientes.

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer especialmente al Dr. Stanislav Grof por sus valiosas explicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Aedo A. (2001). *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*. Tesis de licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México DF.
- Báez-Jorge, F. (1979). *Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los zoques de Chiapas*, en México Indígena, suplemento N° 11. Xalapa.
- Báez-Jorge, F. (1988). *Los oficios de las diosas*. Xalapa: Universidad Veracruzana
- Báez-Jorge, F.; Rivera, F y Arrieta, P.. (1985). *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*. Instituto Nacional Indigenista. México DF.

Báez-Jorge, F. (1996). *Kauymali y las vaginas dentadas (Una aproximación a la mitología Huichola desde la perspectiva de un héroe civilizatorio)*. La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana. Xalapa.

Báez-Jorge, F. (2009). *La vagina dentada en la mitología de Mesoamérica*. Contrapunto 10. Xalapa.

Balutet, N. (2009). *La vagina dentada o el miedo a la castración entre los aztecas*. 53º Congreso Internacional de Americanistas. México DF.

Capra, F. (1999). *La Trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Centineo, L. y Viviani, F. (2009). *Arqueología y paradigma transpersonal. El caso de la vagina dentada*. Trabajo presentado en las III jornadas de Jóvenes investigadores de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP. La Plata.

Gianfrancisco, M. S. y Centineo, L. (2010). *Arqueología de la experiencia religiosa*. XVII Congreso Nacional de Arqueología. 11 al 15 de Octubre. Mendoza.

Cordy-Collins, A. (1979). *Cotton and the staff god: analysis of an ancient Chavín textile* Conference 51-60 (A. P Rowers et al Editors). Dumbarton Oaks. Washington D.C.

Coyle Philip E. (2001). *From flowers to ash: Náyari history, politics, and violenc*. University of Arizona Press. Tucson

Daniels, M. (2008). *Sombra, Yo y Espíritu*. Ensayos de psicología transpersonal. Kairos. Barcelona.

Descartes, R. (1987). *Discurso del método*. Madrid: Ed. Alambra.

Eliade, M. (1986). *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso*. En: Eliade M y J.M. Kitagawua. Metodología de las religiones. Barcelona: Paidós.

Eliade, M. (2002). *El erotismo místico en la India*. Ed. Kairos. Barcelona.

Fock. N. (1963). *Waiwai religion and society of an Amazonian tribe*. National Museum. Copenhagen.

Freud, S. (1907). *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. En: Obras completas (2001). Editorial Biblioteca Nueva. Madrid

Freud, S. (1929). *El porvenir de una ilusión*. Obras completas. (2001). Editorial Biblioteca Nueva. Madrid

García, R. y J. Pinilla. (1995). *Aproximación a una secuencia de fases con cerámica temprana en la región de Paracas*. En: Journal of the Steward Antropological Society 1, 2 Vol. 23. EE. UU..

Grof, S. (1994). *La mente holotrópica*. Fundamentos experimentales de una nueva comprensión de la conciencia humana. Ed. Kairós. Barcelona.

Grof, S. (2000). *La psicología del futuro. Lecciones de la investigación moderna de la consciencia*. Ed. Liebre de Marzo. Barcelona

- Grof, S. (2003). *Investigación actual de la conciencia y supervivencia humana. En: La evolución de la conciencia*. Edición a cargo de Stanislav Grof. Ed. Kairos. Barcelona
- Grof, S. (2005). *Psicoterapia con LSD: el potencial curativo de la medicina psiquedelica*. Ed. Liebre de Marzo. Barcelona
- Grof, S. (2006). *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Ed. Kairos. Barcelona
- Guilhem O. (2005). *Gli Aztechi oggi. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, en Lupo Alessandro (ed.). Roma.
- Huxley, A. (1999). *Las puertas de la percepción*. Ed. Edhasa. Madrid
- Mithen, S. (1998). *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Jung C.G. (1976). *Problemas psíquicos del mundo actual*. Monte Ávila, Caracas.
- Jung C.G. (1977). *Símbolos de transformación*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Jung, C. G. (1983). *Los complejos y el inconsciente*. Ed. Alianza. Madrid
- Jung, C. G. (1998). *Psicología y Religión*. Ed. Paidos. Buenos Aires.
- Jung, C. G. (2008). *Arquetipos en el inconsciente colectivo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- La Barre, W. (1970). *Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply. Economic Botany*, vol 24, pp 338-573
- Laplache, J. y J. Pontalis. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Ed. Paidós Madrid
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México DF.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Lo crudo y lo cocido (Mitológicas I)*. Siglo XXI. México DF.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *El origen de las maneras de mesa (Mitológicas III)*. Siglo XXI, México DF.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *El hombre desnudo. (Mitológicas IV)*. Siglo XXI, México.
- Lisbona Guillén, M. (2002). XI Congreso de Antropología FAEE. Barcelona
- Lyons, P. J. (1978). *Female Supernaturals in Ancient Peru*. Ñawpa Pacha N° 16, Institute of Andean Studies, Berkeley.
- Malpartida, D. (2002). *La vagina dentada: representación visual y mitológica*. Fepal - XXIV Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis - "Permanencias y cambios en la experiencia psicoanalítica". Montevideo.
- Martínez Miguélez, M. (1997). *El Paradigma Emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. Edit. Trillas. 2ª edición. México DF.

- Martos, A. (2008). *Historia medieval del sexo y el erotismo*. Madrid: Editorial Nowtilus
- Marradi A, Archenti N, y Piovani J. (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Emece Editores. Buenos Aires.
- Montecinos, S. (1977). *Palabra Dicha. Escritos sobre género, identidades y mestizaje*. Colección de libros electrónicos, Serie: Estudios. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Chile.
- Morin, E. (1993). *El método. La Naturaleza de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Barcelona.
- Neurath, J. (2001a). *Lluvia del desierto: el culto de los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes tiapuritari*. En: in Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Neurath, J. (2001b). *La matriz cultural cora: mitología, organización social y ritual*. Tesina de maestría en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México DF.
- Neurath, J. (2002). *Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicanos*. Consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas. *Anales de Antropología*. México DF.
- Newbery, M. J. (1973). *Los pilagá: su religión y sus mitos de origen*. América Indígena. Buenos Aires.
- Puente, I. (2009). *Psicología Transpersonal y Ciencias de la complejidad: Un amplio horizonte interdisciplinar a explorar*. *Journal of Transpersonal Research*, Vol. 1, pp 19-28.
- Ricoeur P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XX, México DF.
- Rank O. (1963). *El mito del nacimiento del héroe*, Paidós, Buenos Aires.
- Rita, C.M. (1979). *Concepción y nacimiento en Los huaves*. San Mateo del Mar, Italo Signorini (coord.). México DF.
- Rowe, J. H. (1967). *An Interpretation of Radiocarbon Measurements on Archaeological Samples from Perú*, en: J. H. Rowe y D. Menzel (eds.), *Peruvian Archaeology: Selected Readings*, 16-30, Peek Publications, Palo Alto.
- Sheldrake, R. (1995). *El renacimiento de la naturaleza. Una nueva imagen de la ciencia y de Dios*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Sheldrake, R. (2005). *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y los hábitos de la naturaleza*. Barcelona: Kairós.
- Smith, H. (2000). *La verdad olvidada. El factor común de todas las religiones*. Ed. Kairos. Barcelona.
- Walsh y Vaughan (1982). *On transpersonal definitions*. *Journal of transpersonal psychology*. 25 (2), 199-207.
- Wilber, K. (1991). *Psicología perenne. El espectro de la conciencia*. En: Más allá del ego. Textos de Psicología Transpersonal. Edición a cargo de Roger Walsh y Frances Vaughan. Ed. Kairos. Barcelona.

Wilber, K. (1994). *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona: Kairos

Wilber, K. (1999). *Psicología integral*. Barcelona: Kairos.

Wilber, K. (2005). *Sexo, ecología y espiritualidad*. Madrid: Gaia

Von Franz, M.L. (1995). *Sobre los sueños y la muerte*. Barcelona: Kairos

Von Franz, M.L. (2003). *El loco transformado: La unificación de los supuestos psíquicos*. En: La evolución de la conciencia, edición a cargo de Stanislav Grof. Ed. Kairos. Barcelona.

Zingg, R. M. (1982). *Los Huicholes. Una tribu de artistas*. Instituto Nacional Indígena. Clásicos de la Antropología Mexicana. México DF.

¹**Luciano Centineo Aracil** es profesor de psicología experimental en la Facultad de Psicología, de la Universidad Nacional de la Plata (UNLP), La Plata, Argentina. Además es estudiante de antropología en la Facultad de Ciencias Naturales de la misma universidad. Desde hace 10 años se dedica a la investigación en el campo de la psicología transpersonal y los modernos estudios sobre la conciencia. Fundador y coordinador de “Antro-Trans” (Centro de Investigaciones Transpersonales y Antropología de la Consciencia) desde 2010. Actualmente se encuentra investigando sobre el consumo de alucinógenos y simbología religiosa en culturas prehispánicas de América. Mail: lcentineo@hotmail.com

²**María Soledad Gianfrancisco** es licenciada en arqueología e investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina). Trabaja en el Museo de Antropología de Córdoba y en INTERDEA (Instituto Interdisciplinario de Estudios Andinos) en Tucumán, ambos en Argentina, en temas vinculados con el Formativo Arqueológico en el noroeste argentino. Es coordinadora del Grupo de Investigaciones transpersonales y Antropología de la conciencia en Antro-Trans y actualmente se encuentra investigando sobre el consumo de alucinógenos y simbología religiosa en culturas prehispánicas de América. Mail: solegianfrancisco@hotmail.com

Una aproximación al concepto de inteligencia espiritual basada en el método de análisis biográfico

Approximation to the concept of spiritual intelligence based on the biographical analysis method

Oscar Puigardeu Aramendia*

Departamento de Educación de la Generalitat de Catalunya
Sabadell, Spain

Resumen

El concepto de inteligencia espiritual, enmarcado en la teoría de las inteligencias múltiples, resulta controvertido. Uno de los elementos claves para su estudio es la comprensión de los fenómenos místicos a través de la investigación sobre aquellas personas que cultivan de forma especial esta capacidad humana. El presente estudio se centra en el análisis de las autobiografías místicas presentadas por diecisiete personas, con una dedicación públicamente contrastada y valorada, al cultivo de la espiritualidad. Nuestro objetivo es identificar en estas autobiografías las operaciones que posiblemente componen la inteligencia espiritual propuesta por Zohar y Marshall (2000) y Emmons (2000), entre otros autores. Este análisis también nos ha permitido reflexionar sobre las diversas técnicas utilizadas por estos expertos en su crecimiento espiritual, así como la identificación de algunos aspectos contraindicados para su cultivo.

Palabras clave: Mística, Inteligencia Espiritual, Autobiografía Espiritual.

Abstract

The concept of spiritual intelligence framed in the theory of multiple intelligences is controversial. One of the main reasons for its study is the comprehension of the mystic phenomenon through an investigation of people who cultivate this human capacity. Our study centers its attention on the analysis of mystical autobiographies presented by seventeen people. Their life stories exhibit their many contrasts and much valued dedication in the cultivation of spirituality. Our aim is to use these autobiographies to identify the process that possibly compounds spiritual intelligence as proposed by Zohar y Marshall (2000), Emmons (2000) and others. This analysis offers the possibility to think about how experts in spiritual investigation use different techniques to identify contraindicated aspects.

Key words: Mysticism, Spiritual Intelligence, Spiritual Autobiography.

Recibido: 6 de octubre de 2011
Aceptado: 28 de febrero de 2012

Introducción

El estudio empírico de la experiencia religiosa siempre ha encontrado numerosas y diversas dificultades (Grom, 1994). No hay que remontarse a tiempo antiguos para citar algunas. De hecho, hoy en día la espiritualidad, la fe, las religiones, siguen siendo terrenos donde resulta difícil moverse con objetividad, evitando presiones conscientes e inconscientes, propias o ajenas. Estas dificultades no son atribuibles propiamente a nuestro objeto de estudio, sino más bien a nuestro contexto social como investigadores. Por lo tanto, investigar en este ámbito supone siempre dificultades añadidas y complejidades, que otros ámbitos pueden eludir con mayor facilidad. La juventud de nuestra disciplina y la variedad de la experiencia religiosa, nos obliga a moderar nuestros objetivos y a dar pequeños pero constantes pasos, para observar el fenómeno religioso, especialmente la espiritualidad, desde el punto de vista de la psicología como ciencia empírica y humanística.

Nuestra investigación toma como punto de partida la evidencia de la capacidad humana para desarrollar actitudes, ideas y conductas religiosas (Torralba, 2010). Son diversas las manifestaciones de la religiosidad en cada cultura, así como su concreción en todo el planeta a lo largo de los siglos. Cada cultura y época ha vivido esta experiencia de forma diferente, y lo ha cultivado y manifestado dependiendo de su entorno natural, social y cultural (Corbí, 1996). Nuestro objetivo como psicólogos es intentar dar luz a esta experiencia desde el pequeño farol del que disponemos, e intentar vislumbrar los elementos del ser humano que están implicados en la complejidad de la experiencia espiritual. Obviamente, nuestro farol es modesto comparado con la complejidad del fenómeno y no podremos más que iluminar una parte y sólo desde uno de los posibles puntos de vista.

El concepto de espiritualidad está presente en las tradiciones religiosas y, a su vez, las trasciende (Corbí, 2007). Es un término clásico pero que actualmente se ha revalorizado, e incluso se empieza a aplicar a contextos no religiosos como puede ser el arte o la filosofía (Guardans, 1997). En un principio, el término espiritualidad quedaba ligado a la esfera de las religiones tradicionales. Sin embargo, fenómenos como la “New Age” por ejemplo, hacen evidente la imposibilidad actual de limitar esta palabra a la esfera de las religiones. Actualmente, el concepto de espiritualidad se aplica en ámbitos mucho más amplios, como podemos constatar en las definiciones citadas por Vaughan (2002: 16-33):

- La espiritualidad es el más elevado grado de desarrollo personal en todos los ámbitos y de forma global, en el ser humano.
- La espiritualidad es una línea de desarrollo diferenciada.
- La espiritualidad supone la superación de la dualidad conectando a la persona con ella misma, los otros y el mundo.
- La espiritualidad es una actitud marcada por el amor.
- La espiritualidad supone un proceso de crecimiento de la vida interior, conectada con la comunidad que a su vez, engloba diferentes experiencias y estados.

Son diversos los estudios neurobiológicos que se vienen realizando desde hace varios años, como los realizados por Persinger (1983), sobre personas dedicadas a la espiritualidad. Estos conocimientos neurológicos de diferentes grupos de investigación, demuestran un funcionamiento peculiar en las personas expertas en las prácticas propias de la espiritualidad, en las cuales los místicos tienen gran destreza (Álvarez, 2000). También es corroborada por diversas investigaciones la correlación entre estas prácticas y la sensación de bienestar y calidad de vida (Sawatzky, 2005). Además, tenemos constancia de que algunas de sus prácticas han sido adaptadas con finalidades terapéuticas y destinadas a aumentar el bienestar psíquico de muchas personas que reconocen sus beneficios (Baetz, 2009).

Siguiendo la línea iniciada por Zohar y Marshall (2000) y las propuestas de Robert A. Emmons (2000), habiendo visto algunas de las aportaciones de diversas corrientes de investigación, consideramos que la espiritualidad debería ser abordada como una capacidad específicamente humana y como un tipo de inteligencia. Enmarcaremos esta hipótesis en la teoría de las inteligencias múltiples de Gardner (1994). En sus escritos Gardner (1996 y 2000) deja claro sus objeciones a la posibilidad de postular una inteligencia espiritual. A pesar de esto son diversos los autores que discrepan de su opinión: Emmons (2000), Kwilecky (2000), Seleman (2005) y Amram (2007) entre otros. Con la intención de fundamentar esta hipótesis, revisaremos las características que según Gardner (1993) permiten identificar las inteligencias básicas por él propuestas:

1.- Posibilidad de identificar operaciones o grupos de operaciones que le sean propias. Podríamos dividir las operaciones propias de la inteligencia identificando al menos siete de ellas (Emmons, 2000):

- Experiencia de diferentes estados de conciencia: Son diversas las investigaciones que identifican esta experiencia como propia de la espiritualidad, especialmente ligada a los fenómenos místicos. Podríamos resaltar las búsquedas de Foster (1992) y Shulman (1995).
- Experiencias de sacralidad y gratuidad de la experiencia: La relación con el mundo y con los demás, enmarcado dentro del espacio de lo sagrado, como aspectos que están más allá de uno mismo y que merecen todo el respeto y reverencia porque representan un regalo inmerecido.
- Experiencia de sentido: La convicción del hallazgo de un sentido último de la propia existencia y de la realidad en sí misma que acontece su finalidad y orientación.
- Trascendencia: Experiencia del hecho de que la existencia trasciende la vida particular de cada ser, habiendo algo más grande que lo dota de sentido y unidad. A veces, esta experiencia se concreta en una figura trascendente y otras, en experiencias más interiores y cercanas al sentimiento oceánico.
- Verdad: Experiencia de la existencia de una verdad última en la que la persona reside y a la que puede contemplar, a pesar de que en ocasiones ésta no se sepa ni se pueda expresar en palabras ni corresponda a una verdad estrictamente lógica.
- Paz interior: Experiencia de paz interior absoluta, que en algunos casos se expresa como desegocentración o cese del deseo. Implica que la persona deja de lado las desazones habituales para residir en un espacio donde la necesidad queda en un segundo término.
- Libertad interior: Sensación de total libertad interior que permite una absoluta coherencia entre aquello que uno decide y aquello que uno piensa y hace, sin necesidad de quedar ligado o aferrado a ninguna otra idea o persona, o a la posibilidad de identificar una evolución histórica y evolutiva.

2.- La extensión del fenómeno religioso a lo largo del tiempo y del espacio humano:

- La extensión del fenómeno religioso y del cultivo de la espiritualidad resulta innegable (Kirkpatrick, 1999). Parece lógico sospechar que dicha extensión tiene que tener alguna relación con una ventaja evolutiva de esta conducta. Por otro lado son diversos los estudios que sugieren la influencia genética en la espiritualidad y la religiosidad (D'Onofrio, 1999). También hay que mencionar la existencia de diferentes teorías sobre un proceso de cambio, a través de la historia de las diferentes formas de cultivo de la espiritualidad, debido a diferentes factores antropológicos, sociales o económicos, destacando en este aspecto las contribuciones de Corbí (1996).

3.- Existencia de un patrón de desarrollo:

- La existencia de un patrón de desarrollo individual ha sido largamente estudiada. En nuestro entorno más cercano, la preocupación de la Iglesia Católica por la tarea pastoral, especialmente con niños, ha hecho que sean diversos los autores y diversas las búsquedas, sobre las características evolutivas de la espiritualidad a lo largo de la vida y sus vínculos con

el desarrollo de otras capacidades de la persona. En este sentido, podríamos destacar las publicaciones citadas por González Rubio (2009).

- 4.- Potencialmente afectable por daño cerebral:
 - También son muy abundantes las investigaciones en neurobiología que han buscado un apoyo neuronal para las experiencias espirituales, destacando las aportaciones de Persinger (1987). Así mismo, son diferentes los estudios que valoran la posibilidad de identificar procesos cerebrales íntimamente ligados a la experiencia espiritual. También podemos destacar los estudios de Brown (1998), Jeeves (1998) o Saver y Ravin (1997) que identifican afecciones espirituales fruto de daño cerebral.
- 5.- Existencia de personas que se hayan distinguido para mostrar capacidades excepcionales:
 - Resulta obvia la existencia de personas con una especial capacidad espiritual que han sido identificadas como maestros/as para diferentes comunidades y que han realizado una aportación de gran valor e incidencia en la sociedad y la cultura. Personas que han traspasado las fronteras de su espacio geográfico, cultural e histórico. Podríamos citar grandes maestros como Jesús, Buda, Lao Tse, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Ibn Arabi o tantos otros.
- 6.- Posibilidad de codificarla simbólicamente:
 - El lenguaje espiritual es única y exclusivamente simbólico, puesto que necesariamente apela a lo trascendente. Por lo tanto, su explicación requiere de un lenguaje específico que se expresa a través de rituales individuales o colectivos y de textos que tienen claves interpretativas propias, que requieren de una iniciación y de un aprendizaje concreto para que puedan ser descodificados correctamente. A su vez, la expresión de lo sagrado requiere una simbología específica (Grom, 1994).
- 7.- Apoyo por búsquedas empíricas en psicología:
 - La existencia de búsqueda empírica sobre la inteligencia espiritual es mucho más amplia, y alcanza desde elementos de su evolución a lo largo de la vida, hasta su incidencia en otras patologías, como por ejemplo en la recuperación de diferentes procesos de enfermedad física como es la enfermedad terminal o en situaciones de estrés (Gene, 2004). También incluye todo lo relacionado con la eficacia en entornos productivos (Pérez, 2007). Nuestro trabajo recoge numerosas investigaciones al respecto que se pueden consultar en la bibliografía. Este trabajo no tiene sólo una dimensión especulativa o teórica sino que en su mayor parte tiene relación con la práctica terapéutica. Finalmente hay que señalar que progresivamente, algunos gobiernos están realizando esfuerzos para intentar determinar cómo se puede hacer un trabajo sobre esta capacidad humana en el seno de las escuelas públicas de tradición laica. Un ejemplo es el Gobierno de Québec (2007).
- 8.- Apoyo por fundamentos psicométricos:
 - Todavía son relativamente pocos los intentos de medir la inteligencia espiritual. Seguramente este fenómeno es fruto de las dificultades por conceptualizar el fenómeno desde una vertiente psicológica pero también posiblemente de la realidad de las múltiples expresiones del mismo en diferentes sociedades. A pesar de esto querríamos destacar las escalas clásicas de Allport (Brewczynski, 2006) y Cloninger (2004), esta última con una adaptación al castellano realizada por Gutierrez-Zotes (2005). Los intentos recogidos por Gorsuch (1984) o los realizados por Piedmont (1999) o Seleman (2005); y especialmente los esfuerzos de Amram y Dryer (2007) que desde un modelo transpersonal, realizaron la validación preliminar de una prueba denominada; Integrated Spiritual Intelligence (ISI), con la intención de poder construir un instrumento válido para medir dicha inteligencia. El instrumento es un cuestionario de 83 preguntas formado por 22 subescalas agrupadas en 5 factores: nivel de conciencia, gracia,

sentido, trascendencia y verdad. Sin embargo, a pesar de los avances en este aspecto, todavía hace falta una importante investigación sobre el tema.

La hipótesis de la posibilidad de postular una inteligencia espiritual nos lleva irremediamente a la pregunta sobre la necesaria posibilidad de cuantificación de la misma y la posibilidad de testarla (Seleman, 2005). En este sentido, nuestra investigación versa sobre un estudio exploratorio que pretende identificar algunas de las operaciones o de los clúster propuestos por la bibliografía reciente que permitan identificar las capacidades y/o habilidades propias de ésta inteligencia, para que en un futuro favorezca su posible medición.

Pero el interés de la identificación de una posible inteligencia espiritual radica en que, su conocimiento profundo permitiría identificar sus componentes y sus características. Estos aspectos nos darían pistas muy relevantes que nos permitirían ver cómo puede ser cultivada y qué repercusiones tiene en la vida diaria. La investigación sobre ésta capacidad humana de forma sistemática, se podría incluir en programas educativos estructurados que permitieran un avance considerable a sus destinatarios en el cultivo de la inteligencia espiritual. Dicho cultivo permitiría el logro de todos aquellos posibles aspectos beneficiosos, que los estudios suelen adjudicar a los sujetos que poseen una especial capacidad en el desarrollo de la inteligencia que nos ocupa. De esta forma este trabajo podría repercutir no sólo a nivel individual si no especialmente a nivel social.

En esta línea, realizaremos un análisis cualitativo de diferentes textos autobiográficos de reconocidos practicantes espirituales actuales, que nos permita identificar aspectos relevantes de la inteligencia espiritual y de la experiencia vital del sujeto, analizado su recorrido personal. Este análisis está dirigido a observar cuales son los elementos destacados por los expertos, en su camino espiritual, para comprobar su correlación con las características propuestas hasta ahora por la bibliografía consultada, en relación a la inteligencia espiritual. Por lo tanto, nuestro objetivo será identificar los elementos propios de la inteligencia espiritual que permiten reconocerla como tal a través de las aportaciones de estudios y de la bibliografía existente sobre la materia. Posteriormente analizaremos las autobiografías místicas presentadas en el congreso “Tradiciones Místicas y Diálogo Interreligioso” celebrado en Barcelona en 2002, en busca de los citados elementos característicos de la inteligencia espiritual. Finalmente compararemos los resultados del análisis de las autobiografías, con las propuestas de la bibliografía existente.

Metodología

Nuestro trabajo reflexiona sobre las diecisiete autobiografías que aparecen publicadas en el libro *Mística y diálogo interreligioso*, publicado por Torradeflot (2008). Esta monografía presenta una transcripción de las autobiografías espirituales que fueron presentadas en el congreso titulado: “Tradiciones místicas y diálogo interreligioso”, realizado en Barcelona entre el 23 y el 26 de mayo de 2002. Este congreso, organizado por la UNESCO, pretendía reunir personas que hubieran hecho un recorrido espiritual en primera persona para que presentaran ante el auditorio su experiencia personal.

La muestra está compuesta por dos mujeres y quince hombres, todos mayores de cincuenta años. Siete de tradición cristiana, dos hinduistas, dos islámicos, un budista, un judío, un sikh, un bahai, uno de tradición neoconfuciana y, finalmente, un autodefinido como laico. De todos ellos se puede encontrar una breve biografía en la misma publicación.

A estos expertos, la organización del congreso les pidió que prepararan una autobiografía espiritual que posteriormente sería presentada en público. Los documentos que analizaremos son las transcripciones de las presentaciones realizadas en el congreso.

Por tanto, esta muestra tiene algunas ventajas, pero también presenta inconvenientes. El principal inconveniente es que estos escritos fueron realizados para ser presentados en un congreso, de manera que sus autores tenían la presión de un público experto. Existe, pues, la posibilidad de que por prudencia o corrección, algunas de sus opiniones o experiencias no se hayan manifestado por la carencia de anonimato que supone la exposición en un congreso. También hay que resaltar que dichas presentaciones tenían un límite temporal.

La metodología utilizada ha sido el análisis textual. Cada una de las autobiografías ha sido tratada como un texto independiente; como una breve historia de vida (Pujadas, 1992). Cada uno de estos textos ha sido segmentado por criterios de contenido. A cada uno de estos segmentos ha sido adjudicada una de las categorías y subcategorías definidas previamente y que pueden ser consultadas en la Tabla 1. El proceso de segmentación y asignación de códigos mediante las categorías definidas, ha sido realizado con el apoyo informático del programa "Atlas.ti 5.0", utilizándose también en el procesamiento de los datos.

Resultados

Para aproximarnos a la interpretación y comentario de los resultados obtenidos, realizaremos primero una valoración cuantitativa y posteriormente una aproximación más cualitativa a los mismos. Al tratarse de una búsqueda con objetivos exploratorios, pensamos que la aproximación más relevante es la cualitativa, puesto que nos permitirá identificar mejor nuevas perspectivas y líneas de investigación relevante. Con esta intención se expone a continuación la presente tabla, en la que se muestran las categorías de análisis utilizadas y el código usado para identificarlas, así también se muestra su probabilidad de ocurrencia en el total de los textos (es decir la proporción entre la ocasiones en que aparece una determinada categoría en relación al total), y el número de textos en que se encuentra presente cada una de las categorías y subcategorías seleccionadas.

Tabla 1. Resultados por categorías y subcategorías

Aspecto	Código	Scod	Categoría	Subcategoría	Prob. Ocurrencia %	Presencia núm. de textos	
Aspectos formales	FT		Título		3,76	16	
	FA		Autor		3,76	16	
	FL		Cortesía con el lector		0,94	4	
	FC			Citación otro texto		11,06	12
		FCs			Libro Sagrado	3,53	7
		FCm			Maestro o autor místico reconocido.	7,29	11
		FCa			Otras citaciones	0,24	1
Total F					19,53	16	
Aspectos autobiográficos	AF		Referencia familiar		1,65	5	
		AFr		Aspectos religiosos	1,18	4	
	AE		Referencia formativa		4,47	7	
		AEr		Formación religiosa	1,88	5	
		AEf		Formación filosófica	1,41	3	
		AEa		Formación académica	1,18	5	
	AI		Identidad		6,82	11	
		AIP		Personal	1,41	5	
		AIr		Professional	2,35	7	
		AIr		Religiosa	3,06	7	
Total A					12,94	11	
Aspectos de la experiencia espiritual o mística	EV		Experiencias vitales		4,94	8	
		EVm		Muerte	0,47	2	
		EVa		Amor	0,00	0	

	<i>EVt</i>		Encuentro personal	1,18	4
	<i>EVI</i>		Lectura	0,47	1
	<i>EVv</i>		Viaje o cambio	0,00	0
	<i>EVc</i>		Crisis personal	0,71	2
	<i>EVi</i>		Dilema o crisis intelectual	2,12	1
	<i>EVx</i>		Otros	0,00	0
EM		Experiencias místicas		0,71	2
	<i>EMc</i>		Corporales o sensoriales	0,00	0
	<i>EMi</i>		Intelectuales	0,00	0
	<i>EMe</i>		Emocionales	0,47	2
	<i>EMu</i>		Unitiva u oceánica	0,24	1
	<i>EMa</i>		Otras	0,00	0
ET		Técnicas		24,47	16
	<i>ETI</i>		Lectura de textos	1,65	2
	<i>ETm</i>		Meditación Concentración Contemplación	2,35	8
	<i>ETs</i>		Silencio	0,71	2
	<i>ETe</i>		Estudio o Investigación intelectual	5,88	11
	<i>ETr</i>		Rituales individuales o grupales que incluyen actos de culto	2,12	7
	<i>ETc</i>		Autocontrol	0,71	3
	<i>ETp</i>		Oración	0,71	2
	<i>ETa</i>		Acción - Altruismo	3,29	8
	<i>ETb</i>		Técnicas o aspectos contraindicados.	6,35	8
EI		Factores de la inteligencia espiritual		10,35	13
	<i>EIc</i>		Estados de conciencia	1,65	5
	<i>EIg</i>		Gratuidad, Sacralidad	2,82	6
	<i>EIm</i>		Sentido	0,47	2
	<i>EIt</i>		Trascendencia	2,12	8
	<i>EIv</i>		Verdad	1,65	5
	<i>EIp</i>		Paz interior, Desegocentración	1,18	4
	<i>EII</i>		Libertad interior	0,47	1
RM		Resultados de las experiencias místicas		8,94	11
	<i>RMi</i>		Mejora de las capacidades intelectuales	2,35	8
	<i>RMe</i>		Mejora del estado emocional	2,12	6
	<i>RMf</i>		Realización de acciones concretas	1,88	3
	<i>RMa</i>		Otros resultados	2,59	5
Total E				49,41	16
Referencias a las tradiciones religiosas	TR		Tradición religiosa	8,00	12
		<i>TRp</i>	Propia	6,59	11
		<i>TRd</i>	Otras tradiciones	0,47	2
		<i>Tro</i>	Orden	0,47	2
	DI		Dialogo interreligioso	9,88	12
	Total T				17,88

Valoración cuantitativa de los resultados

Analizamos primero el cuadro de probabilidad de ocurrencia de las categorías, destacando en primer lugar aquellos aspectos sobre los cuales no hay datos significativos. El primer elemento poco citado por los autores, es el motivo de inicio del trabajo espiritual de cada uno de los narradores. Destacamos que en la mitad de los textos ni siquiera es citado ningún motivo y en la otra mitad este motivo es muy diverso. Tan sólo en cuatro de los textos analizados se puede identificar como aspecto destacado alguna relación entre factores profesionales y el inicio del estudio de la espiritualidad. En la misma línea, las explicaciones sobre aspectos personales en el desarrollo durante la infancia y adolescencia o respecto a la formación religiosa de cada uno de los ponentes, tampoco parecen tener una relevancia significativa puesto que no están presentes ni siquiera en la mitad de las autobiografías. Cuantitativamente hablando, tampoco hay datos significativos sobre experiencias místicas puntuales relacionadas con estados alterados de conciencia o de experiencias cumbre; éstas tan sólo son citadas en dos de las autobiografías presentadas al congreso.

Seguidamente veremos las categorías más relevantes y por ello nos centraremos en las que tienen una mayor probabilidad de aparición. La categoría más citada es aquella que agrupa los segmentos relativos a los aspectos técnicos para el desarrollo de la espiritualidad, y que tiene una probabilidad de ocurrencia muy cercana al 25%. Es decir, que podríamos afirmar que los autores de las autobiografías místicas dedican aproximadamente, y de forma global, un 25% de las categorías de su texto a la explicación de técnicas para lograr o mejorar su experiencia espiritual. Por lo tanto, el aspecto que ofrece más relevancia en relación a su camino espiritual en el momento de comunicarlo en un auditorio es el “cómo” avanzar en el camino espiritual. Curiosamente, otro elemento central es el interés de los autores por destacar las técnicas contraindicadas o que dificultan el avance espiritual (6.35%). En realidad hay que mencionar que en la tradición mística, la vía negativa tiene una importancia central y la mayor parte de maestros espirituales clásicos dedican mucho tiempo en sus escritos, a advertir al no iniciado sobre caminos contraindicados o peligros de desviación en el camino. Entre las técnicas utilizadas para el desarrollo espiritual destaca, la utilización del estudio o la búsqueda intelectual (5.88%) muy por encima de otras técnicas aparentemente más ligadas, de forma popular, a la espiritualidad, como pueden ser el silencio o la meditación. Al tratarse de un congreso, hay que considerar que la presencia de intelectuales o académicos es alta, y que muy seguramente la elección de los ponentes está sesgada en este sentido. Pero no deja de sorprender el dato, y habrá que tenerlo en consideración en el análisis cualitativo. También es una técnica de especial relevancia, a pesar de que en menor medida, la realización de tareas altruistas citada en 8 de los textos. Debemos destacar que las técnicas menos citadas son la plegaria y el silencio, tan sólo citadas en dos de los textos.

Las segundas categorías más constantes en el texto, pero muy lejos de la incidencia de las técnicas, son las relativas a los componentes de la inteligencia espiritual, con una probabilidad de aparición en el texto de un 10,35% y que se manifiestan/prevalecen en 13 de los 16 textos. Es decir, que en tres de los textos no hay presencia de ninguno de los elementos que hemos identificado como operaciones propias de la inteligencia espiritual. Este dato es clave para el análisis de nuestra hipótesis, puesto que el hecho de que en un 18% de los textos no se haga ninguna mención a estos aspectos, puede estar indicando que los factores identificados en la inteligencia espiritual son erróneos o insuficientes.

Analicemos con detalle la ocurrencia de comentarios sobre las operaciones postuladas para la inteligencia espiritual; el aspecto relacionado con la identificación de “lo trascendente”, es el más relevante y aparece en el 50% de los textos. Tiene la probabilidad de ocurrencia mayor entre todas las subcategorías referentes a los factores constituyentes de la inteligencia espiritual; por lo tanto parece el más relevante de los mismos. En segundo término, el aspecto relacionado con la conciencia y la experiencia de gratuidad y sacralidad del mundo, que aparece en seis de los textos- Esto indica una probabilidad de ocurrencia ligeramente superior a la trascendencia. En la franja intermedia de

significación de los factores identificados por la bibliografía, como posibles constituyentes de la inteligencia espiritual, están las experiencias de verdad última y la experiencia de estados de conciencia diferentes a los habituales. Ambos aspectos están presentes en cinco textos, con una probabilidad de ocurrencia del 1.65%. Se trata pues de aspectos presentes sólo en el 31% de los textos y sobre los cuales no hay bastante acuerdo explícito entre los autores. Seguidamente encontraríamos las subcategorías referentes al sentimiento de paz interior o desegocentración, que tan sólo está presente en 4 textos y que todavía manifiestan un menor interés en los relatos.

No debemos olvidar que hay dos factores de la inteligencia espiritual que prácticamente están ausentes en las autobiografías presentadas en el congreso: la experiencia de sentido y la experiencia de libertad interior. Éstas se hallan presentes sólo en dos y un texto respectivamente. Esto nos indica que estos dos aspectos son los que han tenido menos atención por parte de los autores y que no tienen, al menos aparentemente, la relevancia suficiente para poder ser considerados factores relevantes de la inteligencia espiritual.

Finalmente citaremos algunos aspectos relevantes cuantitativamente: en primer lugar, la importancia de la comunidad religiosa a la que se adscribe el autor, la cual es citada en once de los dieciséis textos analizados. Segundo, la importancia que dan prácticamente todos los autores, de forma explícita o implícita, a la comunidad y el sentimiento de pertenencia a la misma. Otro aspecto que también queda consignado con una alta presencia de citas, son las referencias a maestros espirituales vivos o muertos en once de las autobiografías espirituales estudiadas. Finalmente, es importante mencionar que, a pesar de sentir que forman parte de una comunidad, los autores dan mayoritariamente una gran importancia al diálogo con las otras confesiones. Este aspecto está presente en doce textos con una probabilidad de ocurrencia del 9%, un porcentaje semejante al que se daba en relación a los resultados del crecimiento espiritual. No hay que olvidar que este aspecto está íntimamente relacionado con la temática del congreso y que, por lo tanto, se puede encontrar sobredimensionado por razones de protocolo y oportunidad.

En definitiva, de los datos cuantitativos podemos extraer las siguientes conclusiones, previas a contrastar a través del análisis cualitativo:

- La espiritualidad tiene técnicas que permiten su desarrollo.
- El estudio de textos, la meditación y la realización de tareas altruistas son técnicas de ayuda al desarrollo espiritual.
- Hay técnica y aspectos que tienden a dificultar el desarrollo espiritual y que, por lo tanto, deben ser considerados contraindicados.
- Los aspectos relativos al crecimiento espiritual en los que existe más consenso entre los autores, son la identificación y el desarrollo de la capacidad de trascendencia de la persona y la experiencia de gratuidad y sacralidad.
- El crecimiento espiritual genera cambios o resultados en la persona, especialmente en su capacidad intelectual, su creatividad en la solución de problemas y una mejora en los aspectos emocionales.
- De forma generalizada, no se identifican en los textos estudiados vivencias místicas puntuales o momentos cumbre, ni causas relevantes que de forma mayoritaria hayan ayudado a los autores a tomar la decisión del inicio del camino espiritual, a pesar de que los aspectos profesionales parecen tener incidencia en algunos casos.

Valoración cualitativa de los resultados

En este apartado haremos una revisión que permita una interpretación basada en los textos. Con este propósito centraremos nuestro análisis en aquellos aspectos que, partiendo del análisis cuantitativo, parecían tener cierta relevancia. Nos centraremos en tres de las categorías descritas: Técnicas, Factores de la inteligencia espiritual y Resultado de la experiencia mística. No realizaremos un análisis exhaustivo de las otras categorías, puesto que su análisis cuantitativo muestra que no tienen bastante presencia en la mayoría de los textos para poder hacerlo de un modo relevante.

Iniciaremos nuestro análisis a partir las técnicas que los autores explican que han utilizado, y que juzgan como relevantes para el cultivo de la espiritualidad. Siguiendo su importancia cuantitativa, el primer aspecto que hay que destacar es, el estudio de los textos y de las tradiciones. No está de más volver a mencionar que la mayor parte de los ponentes son, en realidad, estudiosos del tema que han hecho de la espiritualidad y de su estudio, una parte significativa de su vida intelectual y, en muchos casos, de su vida profesional y sustento vital, como muestran las siguientes afirmaciones recogidas de los textos (siempre que citemos algún fragmento incluido en las autobiografías estudiadas aparecerá entre paréntesis el nombre del ponente):

- *“Desde 1969 he enseñado a la Divinity School de la Universidad de Chicago”. ”. (McGinn, B.)*
- *“Mis estudios de doctorado, de finales de los años sesenta, trataban aspectos de la mística cristiana, especialmente de la orden monástica del Cister”. (McGinn, B.)*
- *“Desde 1970 he sido catedrático de historia de la teología en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Bolonia. Desde 1987 también he enseñado filosofía moral. En 1974 pasé cuatro meses en el Instituto Ecuménico de Estudios Teológicos Avanzados, en Tantur, cerca de Jerusalén”. (Bori, P.C.)*
- *“Mi condición de profesor del departamento de Ciencias Sociales de una escuela de empresarios (ESADE) me forzó a mantenerme con los pies en tierra y aceptar las cosas tal como vienen”. (Corbí, M.)*

Como veremos a continuación, el estudio de los textos sagrados supone una parte fundamental del trabajo espiritual realizado por la mayor parte de los narradores analizados.

Este estudio suele estar motivado por un interés intelectual fruto de un problema. En la mayor parte de los casos, los problemas expuestos no son un punto de inicio sino más bien un detonante para la profundización. Son cuestiones que surgen cuando su vida ya está muy adentrada en la espiritualidad y su estudio. Algunas narraciones son:

- *“El desplazamiento de la sensibilidad podía ser una explicación de mi incomodidad. Si la sensibilidad se había desplazado, se puede suponer que también se habría producido un desplazamiento de la manera de vivir y pensar. Las maneras de concebir, organizar y vivir el cristianismo no habrían hecho este paso. Esta podría ser la clave del problema. Con motivo de mi tesis doctoral en filosofía me puse a investigar desde qué disciplinas podría encontrarse alguna pista en el servicio de la solución del problema”. (Corbí, M.)*
- *“En la actualidad estoy explorando algunas conexiones con la tradición espiritual islámica”. (Bori, P.C.)*
- *“El área en que me ha interesado cada vez más investigar en los últimos años es la siguiente: ¿qué estructuras de la comunidad fomentan mejor la búsqueda mística?” (Momen, M.)*
- *“Cuando empecé mi formación académica en un ambiente carmelita, y directamente desde 1969, cuando empecé el estudio sistemático de sus escritos”. (Cuartas, R.)*

En estos casos, el estudio sistemático de los textos no tiene una finalidad exclusivamente académica. La finalidad no es sólo ampliar los conocimientos o hacer una comparación, como podría realizarse desde

una perspectiva literaria. Esta lectura tiene una finalidad de crecimiento espiritual. Esta lectura pretende el crecimiento espiritual:

- *“Por eso es importante alimentar la razón, luz y guía de nuestro ser, en el origen de esta herencia espiritual”*. (Bentounes, K.)
- *“El estudio de las tradiciones místicas sirve para acercar la mística como dimensión radical de la experiencia religiosa. La historia del diálogo interreligioso nos muestra que las místicas y la experiencia mística son posibles, como también lo es el diálogo entre las religiones y las consecuencias prácticas positivas que se derivan”*. (Torradeplot, F.)
- *“Para conseguir resolver las ilusiones inherentes a la vida egocéntrica, hay que estudiar el espíritu y darnos cuenta que nosotros no estamos únicamente limitados en una individualidad monolítica autónoma, independiente, sometida a varias penas y sufrimientos. Nuestra naturaleza esencial es de otro orden”*. (Teundroup, D.)

De hecho, lo que los autores están proponiendo es la consideración del estudio profundo como un verdadero y válido camino de aproximación a la espiritualidad:

- *“Creo, aun así, que estudiar y escribir puede considerarse una forma de práctica espiritual, una postura compartida por muchos místicos cristianos”*. (McGinn, B.)

En este sentido resulta muy significativa la siguiente aportación que propone una posible finalidad de este estudio profundo de los textos espirituales:

- *“Cuanto más nos aferramos a la ilusión de nuestra condición habitual, más experimentamos la comunión con el mundo, más conscientes somos de que las consecuencias de nuestros actos sobre la naturaleza se inscriben en el centro mismo de nuestra carne. Por lo tanto, conocer es liberarse del yugo de las ilusiones para unirse con la naturaleza absoluta”*. (Teundroup, D.)

El autor nos presenta una primera finalidad y motivación de la búsqueda espiritual, que supone la liberación de las ilusiones y por lo tanto, un aumento de la perspectiva sobre los propios actos y sobre el mundo en general. Esta aportación tiene un interés doble: por un lado, se trata del tema que estamos trabajando y por otro se liga de forma innegable la motivación, la técnica y la finalidad del camino espiritual. El proceso de liberación de las ilusiones puede ser el punto de partida, la motivación del camino. A la vez que la técnica, puesto que en la medida en que se aparcan las ilusiones, se avanza en el camino espiritual.

Otra de las técnicas citadas es la meditación, muy ligada a las prácticas de silencio. La meditación, tal como dice Swami Amarananda, es “una práctica espiritual íntima” sobre la que hablan muchos autores, pero sobre la que en realidad, dicen pocas cosas. Quizás este elemento de intimidad sea todo lo que se pueda saber, ya que en el fondo, la meditación no deja de ser una experiencia personal sobre la que se puede decir poco, como muestran las siguientes afirmaciones:

- *“En nuestra práctica espiritual íntima ponemos el énfasis en una mezcla de las facultades del amor, el análisis y el control de la energía vital. Esta mezcla es el mensaje que hay en la insignia de nuestra orden”*. (Amarananda, S.)
- *“El silencio y la alerta, conducen del egocentramiento a la gratuidad y el amor incondicional por todo. De la pluralidad a la unidad”* (Corbí, M.)
- *“Hay que escuchar al Maestro interior: «Permanezcáis en el interior. Y cuando digan "aquí está" o "aquí está Cristo", no vayáis más allá; porque Cristo está con vosotros [...]. Porque la medida se encuentra en el interior, y la luz de Dios está dentro, y la perla que está escondida está dentro vuestro; y el mundo de Dios es a vuestro interior, y vosotros sois los templos de Dios, y él dijo que viviría y andaría en vosotros»”* (Bori, P.C.)

Pero esta práctica parece una condición muy importante en algunos de los autores, para poder entender el contenido de los textos y el propio hecho de la mística:

- *“Para cualquier persona que esté familiarizada con los textos más importantes de la tradición mística occidental, el intento de disociarla del zen parece oscuro y misterioso. Pero las palabras de Suzuki tienen más importancia de la que parece a primera vista. Sin la experiencia propia de estar en meditación, muchas cosas del zen parecen alternativamente esotéricas y ridículas. Lo mismo se puede decir de los que leen los textos de la mística occidental sin ningún sentimiento por la base experiencial. Esta es la razón por la cual los maestros de ambas tradiciones han insistido, del mismo modo que hace el maestro Suzuki, en el hecho de que la perplejidad no es culpa de la tradición, sino de los que observan desde un punto de partida erróneo”* (Heisig, J.W.)

No es necesario suponer que la técnica de meditación sea algo complejo. En realidad supone simplemente un espacio de silenciamiento interior que permite una mirada atenta y gratuita a las cosas, tal como recordaba Curve y con la sencillez expresada por Tsuruoka:

- *“El silencio y la alerta conducen del egocentramiento a la gratuidad y el amor incondicional por todo, de la pluralidad a la unidad”* (Corbí, M.)
- *“También aprendí un método sencillo de meditación zen”* (Tsuruoka, Y.)

El altruismo es la última de las técnicas sobre las que hay un notable consenso entre los textos. En contraposición con la anterior técnica, que parece dirigida a lo más íntimo de la persona, que es básicamente solitaria, el altruismo muestra una importancia central al “otro” y a la “comunidad”. Bentounes recuerda la importancia de considerar a la persona como miembro de un contexto, de una comunidad, sin la cual no se puede comprender:

- *“A partir de aquí, es fácil generalizar la tesis. Hacer comprender que el individuo tiene que ser considerado en relación con el cuerpo social, igual como el órgano se considera en relación con el cuerpo propiamente dicho. Por lo tanto, tiene que actuar más para el bien de la colectividad que no para su propio bien”* (Bentounes, K.)

Esta conexión con la comunidad tiene una importancia espiritual, pero también una relevancia práctica para dar un apoyo real a la vida de cada persona:

- *“Debido a que Bahá'u'lláh afirma que cada individuo está implicado en la búsqueda mística, la comunidad bahá'í es, en su totalidad, una comunidad mística, y las estructuras de la comunidad bahá'í son, por lo tanto, la administración de una comunidad mística. Lo que me ha interesado explorar es la manera como esta estructura llena la necesidad de guiar a lo largo del camino místico, que era la función del guía o maestro místico en otras tradiciones religiosas y que la mayoría de tradiciones místicas consideran indispensable para progresar a lo largo del camino. Brevemente, los resultados de mis investigaciones sobre este tema son que las estructuras e instituciones de la comunidad bahá'í ofrecen la guía y protección espiritual que se necesitan a lo largo del camino místico. Pero todavía me resulta más interesante saber que las estructuras y los procesos de la comunidad bahá'í son, por sí mismos, ayudas en el progreso místico. Los procesos consultivos en que se basa la vida de la comunidad bahá'í, y que también se recomiendan para la solución de problemas personales y familiares, requieren para su funcionamiento óptimo que los individuos implicados adquieran cualidades espirituales, como por ejemplo amor, empatía y sentido de la justicia”* (Momen, M.)

La finalidad de la inserción en la comunidad va más allá de los aspectos puramente éticos y se remite a la unidad entre el individuo y la comunidad. En este sentido parece que uno de los aspectos más

importante de la espiritualidad, según los autores, es la unidad íntima entre todas las cosas y todas las personas:

- *“Una gloriosa cadena de amor, dar y recibir, une todas las cosas. Todas las cosas existen en una actividad recíproca continua...”* (Prager, M.)
- *“La dimensión universal de la ética reposa sobre la comprensión de que el otro es nuestro semblante. Se resume en la regla de oro de la gran compasión que puede formularse así: «No hagas al otro aquello que no querrías que te hicieran a tí»”* (Teundroup, D.)

Finalmente hay que destacar aquellos aspectos que los ponentes del congreso consideran que pueden alejar o perjudicar el camino espiritual, siguiendo la tradición clásica de los autores místicos. Al identificar aquellos aspectos que nos pueden alejar de la espiritualidad, también se descubren aquellos que pueden ayudar al propio camino. De hecho, en esta dirección apuntan las palabras de Sharma:

- *“No obstante, es posible argumentar que ninguna formulación de la realidad última es adecuada. Nada puede ser descrito, excepto en términos diferentes de lo que es. Cuando pensamos en una mesa, deja de ser una mesa, y en esto acontece un «pensamiento» de la mesa. Pasa lo mismo cuando hablamos de la realidad última. La divergencia señalada antes entre Advaita Vedanta, budismo y cristianismo tendría que volver a analizarse”* (Sharma, A.)

Estos aspectos que alejan del camino espiritual, podríamos clasificarlos en tres grandes grupos: el papel de los líderes espirituales; el papel negativo que pueden suponer las creencias y los fanatismos, y las dificultades que genera nuestra sociedad opulenta y egoísta donde no hay tiempo para nada. veamos a continuación los tres puntos más detalladamente:

1. Respecto a los líderes espirituales, hay que decir que estos pueden asfixiar las experiencias auténticas de muchas personas y dificultar el camino espiritual que requiere de una gran libertad interior para poder ser recorrido:
 - *“Una gran parte de la responsabilidad incumbe hoy en día a ciertos líderes religiosos. Bien sea por un inmovilismo asfixiante, por un reconocimiento de los valores profundos contenidos en toda tradición, o simplemente por interés, han desviado los principios universales de las religiones”* (Bentounes, K.)
 - *“En mi tradición religiosa, aun así, estas soluciones han sido rechazadas por el fundador, en parte por el hecho que cada una, fuerza a una fragmentación de la comunidad religiosa, con algunos miembros comprometidos en la búsqueda mística y otros que no lo están. El mensaje de Baha'uno'lah, tal como se desprende de la afirmación anterior, es que hoy la humanidad entera tiene que sentirse comprometida en esta búsqueda. Baha'uno'lah también rechaza todas las formas de liderazgo religioso por parte de los individuos, porque esto comporta, en cierto modo, elitismo y exclusividad, y porque la historia ha probado que, aunque los líderes religiosos han sido a menudo la guía que ha traído a un progreso espiritual, también han abocado al terror y al declive espiritual”* (Momen, M.)
2. En algunas ocasiones, las creencias religiosas también pueden generar dificultades para el desarrollo espiritual. Este aspecto resulta especialmente interesante desde nuestro punto de vista, puesto que tiende a destacar los aspectos espirituales de los puramente religiosos de una determinada tradición religiosa.
 - *“Entendemos por creencia la sumisión incondicional a formas, formulaciones, maneras de pensar, sentir, actuar y organizarse que se asumen y a las cuales los individuos y los grupos se someten. La creencia, en sí misma, no tiene pretensión religiosa; es un procedimiento central de programación de las sociedades que viven, generación tras generación, de hacer lo mismo y de excluir el cambio. La*

creencia es uno de los ejes del software de las sociedades estáticas. La fe, el todo del Absoluto -en expresión del santo Juan de la Cruz-, es el que dotaba la creencia de dimensión religiosa. La apertura, la confianza, la entrega y el todo de la fe no tenían más posibilidad de expresión que las formulaciones de las creencias centrales del programa” (Corbí, M.)

- *“Dentro de la creencia, mi absoluto acontece diferente de tu absoluto porque atribuimos designaciones diversas a un principio que es, en esencia, único. Todos sabemos que la creencia absolutizada es una valla al espíritu en las fijaciones mentales y sentimentales que dependen de la idolatría y que conducen, a veces, al oscurantismo o al fanatismo” (Teundroup, D.)*
3. Finalmente, en relación a los aspectos técnicos, hay que destacar las diversas referencias a las dificultades que nuestra sociedad egocentrada puede generar en el desarrollo espiritual.
- *“La adicción a una sociedad consumista domina muchos de nuestros países, y los lujos son tan asequibles que alivian todos nuestros sentidos. No son un signo de prosperidad, sino la expresión alarmante de la pobreza espiritual y una decadencia aterradora, comparable a la destrucción del Imperio romano bajo Mero y sus sucesores” (Ropers, R.)*
 - *“Al volvernos gradualmente insensibles, tanto al gozo como al dolor, nuestras vidas parecen manejables. Esta es la condición descrita como “zgalut”, alienación y exilio de Dios” (Prager, M.)*
 - *“A falta de la experiencia inmediata de la naturaleza de «aquello que yo soy y vivo», en el nivel más esencial, el espíritu no percibe que esté en funcionamiento. Imantado por las pulsiones del egoísmo, se polariza en los múltiples estados de la conciencia. El yo se ve, entonces, como el centro de la persona humana. Este núcleo-se apropia de todas las experiencias, modifica el contenido y divide en dos un estado sano y fundamentalmente uno.-Es al hombre dividido, dualista, a quien debemos el mundo en el cual vivimos. El hombre dividido está poseído por las pasiones de su yo” (Teundroup, D.)*

Pasamos ahora al análisis de los elementos relacionados con los factores que hemos definido como posibles operaciones constituyentes de la inteligencia espiritual. Ya hemos visto en el análisis cuantitativo que tan sólo dos de ellos obtienen significativas referencias en los textos analizados y serán éstos sobre los que centraremos el análisis cualitativo. Estos dos elementos son la trascendencia y la gratuidad y/o sacralidad del mundo.

Iniciaremos nuestro análisis sobre la trascendencia, con las palabras citadas por Sharma y Neki que resultan especialmente bellas a la vez que contienen muchos de los aspectos citados por otros de los textos estudiados:

- *“De manera parecida, si todo se relaciona en la naturaleza como «experimentado», y este factor relacional se rompe en momentos de experiencia intensa de Dios, en los cuales el devoto está perdido en Dios, ¿no podría darse el caso que el devoto realmente experimente la no-dualidad ontológica, que entonces sea identificada como Dios? Con otras palabras: la luz se experimenta, en este caso, como energía, y no tanto como ola o partícula” (Sharma, A.)*
- *“El camino es empinado, y yo soy un caminante humilde que lo sube guiado por la gracia de Dios, a la cual ruego. Él es siempre amable, y su bondad no tiene límites. Él me ha acogido en sus brazos protectores cada vez que le he llamado e incluso, cuando no le he llamado. Él es un océano y yo soy un barco diminuto inmerso en Él, pero noto su presencia tanto adentro de mí como fuera. Podría olvidarlo, pero Él no me olvida nunca, y lo sé por propia experiencia. Que su Gracia Benevolente descienda sobre cada cual de nosotros” (Neki, J.S.)*

Respecto a la conceptualización de esta trascendencia, hay dos posturas diferenciadas que permiten identificar dos corrientes: las tradiciones dualistas europeas y las no dualistas orientales. Mientras en los

dos fragmentos anteriores lo trascendente tiene una primera cara dual, es decir, que aquello que se entiende por trascendencia consiste en el encuentro con algo que está fuera del individuo, por el contrario, la tradición más oriental concibe la trascendencia ligada a la concepción del Uno y, por lo tanto, a la unificación con éste, de tal forma que no hay nada que acontezca fuera del individuo sino que ese algo nace en su interior como una fuerza que lo empuja a entender su unicidad con el todo:

- *“Sería inútil buscar dentro de la experiencia de la vida una finalidad diferente de la de ser el testigo, bajo cualquier forma, de la relación del todo con el Uno”* (Bentounes, K.)
- *“Esto hace helar la mente. Pero así es como tendría que ser, porque esta realidad se encuentra más allá de la mente”* (Sharma, A.)

Los autores relacionan íntimamente el aspecto de la trascendencia con la verdad última. Por lo tanto, resultan difíciles de ser diferenciados en el texto, puesto que en el fondo los autores acaban diciendo que la trascendencia es la verdad última:

- *“Este doble testimonio, afirmación fundamental de todo creyente, no hace más que testificar la unicidad divina en todo, y confirma el vínculo indefectible del hombre en su condición de depositario y mensajero de esta verdad”* (Bentounes, K.)

Veamos ahora cómo los autores afrontan los aspectos relacionados con la gracia y la sacralidad. Quizás el texto que aglutina más las opiniones de los autores es el de Torredelot. Este autor no sólo ve todo el mundo y la propia vida como un don, sino que incluso puede identificar la posibilidad de la espiritualidad como un don gratuito, es decir, como el regalo de poder identificar y vivir la vida como don:

- *“La mística, que no es más que un camino ascético personal y comunitario, no encuentra la fuerza, la motivación, ni en el interés, por más elevado que sea, en la razón conceptual, sino que extrae el trasfondo inexplicable, gratuito y trascendente del ser humano vivido en toda su profundidad”* (Torredelot, F.)
- *“Descubrí que mi vida debe de ser un don siempre ofrecido y en los hombres una respuesta siempre posible”* (Cuartas, R.)

Ciertamente, muchos de los textos tienden a identificar la vida, el hombre y el entorno como un don, sagrado por su gratuidad y por el respeto que requiere el hecho de recibir un regalo inmerecido por el cual nadie ha hecho nada para ser merecedor:

- *“Imagina que en cada momento abrazamos el mundo como el don que es: una manzana es un regalo; el color rosa es un regalo; el moratón es un regalo; la esencia de la madrepaja es un regalo. Oculto en cada experiencia hay un don que nos obliga a apreciarlo de todo corazón, a cantar canciones de gratitud. No sólo hemos sido llamados a darnos cuenta por casualidad, y de vez en cuando, que algo es especial y bonito, sino a sostener y profundizar en una gratitud sostenida y profunda. Realmente, cuanto más reconocemos nuestra gratitud, más atenuamos nuestra tendencia a ser usuarios, depredadores, ocupantes arrogantes. Somos en el camino del “kedusha2. Aprende a Dios en todas las cosas, porque Dios es en todas las cosas. Cada criatura es una palabra de Dios”* (Maestro Eckhart) (Prager, M.)
- *“El camino judío es un camino de apreciación, gratitud y alabanza”* (Prager, M.)

¿Pero cuáles son los resultados de este camino? ¿Qué repercusión tiene en la vida de estas personas su camino espiritual? Parecería que vivir la vida como un don gratuito, sintiéndose unido con todo y con todos, dedicando un tiempo importante de la propia vida a realizar prácticas que permitan avanzar en este camino en busca de la verdad, tendría que propiciar una forma de vida significativamente diferente que tiene que poder ser detectada y explicada por aquellas personas que la viven. A pesar de esto, hemos visto

en el análisis cuantitativo que son pocas las repercusiones explicadas por los autores, quienes las centran en aspectos más relacionados con la comprensión intelectual y en menor medida en aspectos emocionales.

El primer aspecto que querríamos destacar es el hecho de que el trabajo espiritual parece mejorar las capacidades de atención al mundo y la capacidad de ver con claridad lo que pasa en el entorno. Es como un estado de conciencia más consciente:

- *“Esta elevación del alma es medida por su estado de conciencia, la suma de los valores añadidos de su búsqueda durante toda la vida. Cuanto más crece nuestro estado de conciencia, más se afina el ser que somos y más aumentan la sensibilidad y la creatividad”* (Bentounes, K.)
- *“Así, todos los humanos acontecerán “connaisseurs”; los que conocen, los que reconocen, los que están unidos y reconciliados en un nacimiento colectivo en la base original de la naturaleza”* (Ropers, R.)

Esta mejoría en la conciencia parece relacionada con uno de los factores constituyentes de la inteligencia espiritual. A pesar de que en los textos hay pocas referencias a este hecho, podríamos entender que está relacionado también por otros autores como una especial capacidad para ver con claridad:

- *“Lo mejor de esto ha sido la vivencia en un cierto grado de libertad interior que me permite relativizar muchas cosas, renunciar a muchos intereses personales y tener una mente y una voluntad abiertas para tratar de dar un vistazo a las maneras de vivir y de pensar de las personas, con libertad, sin prejuicios y con ganas de observar una vivencia original, referida y surgida de la divinidad misma, con una vivencia diferente de mí y con una expresión diferente. Pero que no me es extraña, sino complementaria y enriquecedora. He descubierto que mi enriquecimiento viene del encuentro con experiencias diferentes, y que la diferencia genera una gran armonía”* (Cuartas, R.)
- *“Pero la práctica del zen todavía ofrece algo más, una cosa que no podía imaginarme al principio. Descubrí que estaba aprendiendo una nueva lengua que ofrecía nuevas posibilidades de darse cuenta de ciertas dimensiones de la experiencia o de expresarlas”* (Schlüter, A.M.)

Esta combinación de mayor conciencia y mayor capacidad para ver la realidad trae como consecuencia una mayor capacidad de creatividad:

- *“Este arraigo evita cualquier posible tentación de poder y de prestigio, capaz de ahogar el compromiso. Este contacto con la Realidad Última es la verdadera fuente de transformación de los corazones y de los espíritus y, a través de ellos, de las comunidades humanas. Se trata de una fuente inagotable de creatividad, muy compatible con una sociedad que cambia de manera continuada”* (Torradeplot, F.)
- *“Tenemos que diseñar y proyectar nosotros mismos nuestro futuro. De la calidad de este proyecto dependerá qué hagamos con el poder de nuestras ciencias y tecnologías, qué haremos de nuestra vida en la Tierra y qué hagamos de la misma Tierra. Ya no hay manera de eludir ésta situación y ésta responsabilidad”* (Corbí, M.)

Esta mejoría de capacidades intelectuales también parece provocar una mejoría de las capacidades emocionales, haciendo sentir a la persona más armoniosa y sensible, más libre. Esta sensibilidad parece ser como una refinación del propio ser:

- *“Esta elevación del alma se mide por su estado de conciencia; la suma de los valores añadidos de su búsqueda durante toda la vida. Cuanto más crece nuestro estado de conciencia, más se afina el ser que somos y más aumentan la sensibilidad y la creatividad”* (Bentounes, K.)

Esta mayor sensibilidad y capacidad para entender el entorno provoca también una sensación de armonía entre toda la realidad y la persona, que la dota de una nueva libertad:

- *“Esta enseñanza permite que reencuentren en nuestro interior el conocimiento que estructura y nutre la conciencia. Esto nos conduce a experimentar la situación de estar en armonía con la realidad que nos rodea”* (Bentounes, K.)
- *“La mística, si es auténtica, es el modelo de coherencia entre teoría y práctica. Todo místico, si lo es de verdad, experimenta la transformación o la conversión de su vida en el sentido de una vida más libre, más humana, más feliz, más llena. Desde este punto de vista, nos atrevemos a hablar de algo más allá -que no quiere decir sin- de la moral, de las doctrinas teológicas y de las instituciones religiosas”* (Torradeplot, F.)

Todo esto parece conducir a la persona espiritual hacia el amor al todo, como centro de su forma de ser y de su conducta.

- *“Todos los seres humanos tienen potencial para perfeccionarse en el desprendimiento, el amor, la tolerancia, el sentido de la justicia y otras muchas cualidades y atributos, para los cuales abogan las diferentes tradiciones religiosas del mundo. La búsqueda mística implica, al menos en parte, la adquisición de estas cualidades y atributos”* (Momen, M.)

Conclusiones y Discusión

En el análisis de las autobiografías místicas estudiadas, hemos identificado diversas de las operaciones constituyentes de la inteligencia espiritual. Hemos visto que éstas aparecen con desigual frecuencia, sin que su distribución tenga relación alguna con las tradiciones religiosas o laicas de cada uno de los autores. Se pueden identificar rasgos y elementos comunes a todos ellos, que trascienden la espiritualidad propia de cada tradición religiosa, y que permiten identificar elementos comunes así como las técnicas y los resultados propios del camino espiritual.

En primer lugar queremos destacar que no hay una causa común de inicio del camino espiritual entre los autores, más allá del propio interés para empezar el camino. Muy pocos de los autores inician el camino por algún hecho concreto y la mayoría identifican el interés intelectual como primer motor. No debemos olvidar que la mayor parte de los autores son estudiosos e intelectuales invitados en un congreso y que, por lo tanto, este aspecto podría cambiar al aproximarnos a personas que no tengan el estudio como centro de su vida.

Existe un notable consenso entre los textos sobre las técnicas a emplear en el trabajo espiritual. La meditación y el silencio son, conjuntamente con el estudio de textos, dos de las formas con más consenso. En realidad, los textos relacionan de una forma íntima estas dos técnicas de tal forma que, en ocasiones, resulta difícil diferenciarlas. El propio estudio de los textos parece una técnica de meditación, y la meditación muchas veces está ligada a la contemplación de un fragmento de texto. Otro elemento de la técnica es la realización de tareas altruistas que siempre está unida al concepto de comunidad. En los casos que aparecen, este trabajo altruista está enmarcado en una institución o comunidad y acontece como un resultado y como componente propio de un camino por el crecimiento espiritual.

También son muchos los textos que identifican aspectos que pueden dificultar el camino espiritual; verdaderas contraindicaciones de las que los textos señalan tres como principales peligros:

- Por un lado, la sumisión a líderes espirituales radicales. Es curioso como los textos de muchos de los autores identifican la utilidad de la lectura de los grandes líderes espirituales de la historia, de reconocido prestigio. En cambio, sus referencias a los líderes espirituales vivos, en líneas generales, alertan de un posible peligro. Especialmente en el supuesto de que estos líderes busquen el poder.

- Otro elemento que puede ser fuente de peligro son las creencias, según cómo éstas se vivan. Se considera que pueden representar un gran peligro limitador a la posibilidad del crecimiento espiritual.
- Finalmente, los autores denuncian a la sociedad de consumo, centrada en el ego de las personas; aspecto que puede generar un egocentramiento que impida el desarrollo espiritual.

Los factores constituyentes de la inteligencia espiritual que tienen más consenso en los textos son, la trascendencia y el sentimiento de gratuidad. La trascendencia como expresión de sentimiento de pertenencia a algo más grande que uno mismo, bien sea partiendo desde una tradición dualista o no. El sentimiento de unificación con la divinidad o con el todo es identificado por la mayor parte de los autores como algo muy importante en su autobiografía. El sentimiento de gracia y de gratuidad de todo lo que nos rodea es otra de las operaciones citadas con mayor frecuencia.

Curiosamente, hay otros factores que habíamos identificado como constituyentes de la inteligencia espiritual que no están tan presentes en los textos o que no tienen el consenso que sería esperable teóricamente:

- El primero de ellos es la relevancia de los estados alterados de consciencia. En los textos autobiográficos estudiados hay algunas referencias a estos estados, bien sea como factor constituyente o bien como resultado del trabajo espiritual. Pero tienden a definir un estado de consciencia que parece suponer un mayor nivel de consciencia, más que un estado propiamente alterado de la misma. Sería como una consciencia más consciente. Parecería necesaria una mayor y más profunda investigación, quizás a través de entrevistas en profundidad, para ver si este estado puede ser o no considerado un estado alterado de consciencia. Y, en caso que sea así, valorar si se trata o no de una operación constituyente de la inteligencia espiritual o si es un resultado de la misma.
- Tampoco son habituales las referencias al sentido ni al concepto de verdad. A pesar de que de la lectura de los textos se puede inferir que el sentido de la existencia de los autores es el propio camino espiritual, este hecho no se encuentra de forma explícita. De la misma forma, el concepto de verdad también parece estar presente, posiblemente muy relacionado con esta mayor consciencia.
- Finalmente los aspectos de libertad y paz interior tampoco tienen suficiente consenso entre los autores, a pesar de que también parecen implícitos y ligados a resultados experimentados por los autores como generadores de armonía interior y creatividad.

En relación a los resultados obtenidos por los autores, fruto de su espiritualidad, éstos suelen citar mejorías en las capacidades intelectuales y emotivas. El despertar de una consciencia más consciente, por así decirlo, permite una mejor visión de la realidad sin que intervengan prejuicios. Esta visión permite una mayor creatividad en la resolución de las dificultades que se presenten. Y a la vez, estas soluciones se pueden tomar desde un espacio de paz y armonía interior, que mejora el estado emocional de los autores.

Por todo esto parece que podemos concluir que al ser identificadas algunas de las operaciones propias de la inteligencia espiritual, la hipótesis sobre la existencia de una inteligencia espiritual es sostenible pero requiere de una mayor investigación para poder ser contrastada. También hay suficientes elementos para postular la posibilidad de progresar y potenciar dicha inteligencia mediante técnicas concretas, conocidas y citadas por los autores. Estas técnicas son susceptibles de ser estudiadas y valoradas en estudios que permitan conocer de forma empírica su efectividad. Muchas de estas técnicas, así como la propia inteligencia espiritual, van más allá de las prácticas concretas de cada tradición religiosa.

A pesar de todo ello, los resultados de nuestra investigación no permiten aceptar de forma definitiva que los elementos identificados por la bibliografía como operaciones constituyentes de la inteligencia espiritual, estén suficientemente delimitados y tengan suficiente evidencia. Por esta razón, es necesaria

una exhaustiva investigación básica para poder ir delimitando el concepto de inteligencia espiritual y sus características.

Parece obvio que los resultados de nuestra investigación apuntan a la necesidad de contrastar las conclusiones propuestas con mayor profundidad. Sería de gran utilidad poder realizar una investigación semejante a la presentada, mediante entrevistas en profundidad. Futuras investigaciones deberían considerar la posibilidad de centrar la muestra en personas expertas en la espiritualidad, pero sin un perfil tan académico como los autores estudiados; aspecto que daría lugar a interesantes comparaciones. Estas entrevistas podrían tener como objetivo, intentar delimitar mejor las operaciones constituyentes de la inteligencia espiritual, explorando con mayor profundidad tanto las técnicas empleadas como los resultados obtenidos.

Bibliografía

- Álvarez, J. (2000). *Éxtasis sin fe*. Madrid: Trotta
- Amram, Y. and Dryer, C. (2007) *The development and validation of the integrated spiritual intelligence scale (ISI)*. Working paper: Palo alto, CA
- Amram, Y. (2007) "The seven dimensions of spiritual intelligence". Presented at the 115th Annual conference of the American Psychological Association. San Francisco 17-20/12/2007.
- Baetz, M. and Toews, J. (2009). Clinical implications of research on religion, spirituality, and mental health. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 54 (5), 292-301.
- Brewczynski, J. and Douglas, A. (2006). Confirmatory Factor Analysis of the Allport and Ross Religious Orientation Scale With a Polish Sample. *International Journal for the Psychology of Religion*, 16, 1, 63 – 76.
- Brown, W.S. (1998). "Cognitive contributions to soul". In Muphy and Brown (ed). *Portrait of human nature*. (pp. 99-125). Mineapolis: Fortress.
- Cloninger, C.R. (2004). *Feeling good: The science of well-being*. New York: Oxford University Press.
- Corbí M. (1996) *Religión sin religión*. Madrid: PPC
- Corbí, M. (2007) *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder
- D'Onofrio, B.M. et al. (1999). Understanding biological and social influences on religious affiliation, attitudes, and behaviors: A behavior-genetic perspective. *Journal of personality*, 67, 953-984.
- In Desmarais, D. (coord) (1996). *Pratiques des histoires de vie*. Paris: L'harmattan.
- Emmons, R. (2000). Is spirituality and intelligence? Motivation, cognition, and psychology of ultimate concern. *The international journal for the psychology of religion*, 10, 1, 3-26.
- Foster, R.J. (1992). *Prayer: Finding the heart's true home*. San Francisco: HarperCollins
- Gardner H. (1993) *Frames of mind: Theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books
- Gardner, H. (1994). *Estructuras de la mente*. México: Fondo de Cultura económica.
- Gardner, H. (1996). *Probing more deeply into the theory of multiple intelligences*. NASSP Bulletin 1-7 Nov.
- Gardner, H. (2000). A case against spiritual intelligence. *The international journal for the psychology of religion*, 10, 1, 27-34.
- Gene, G. and Erin, B. V. (2004). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61, 4, 461-480.
- González Rubio, P. (2009). *Reflexiones en torno a la competencia espiritual: la dimensión espiritual y religiosa en el contexto de las Competencias Básicas Educativas*. Madrid: Escuelas Católicas.

- Gorsuch, R.L. (1984) Measurement: The boon and bane of investigation religion. *American psychologist*, 39, pp. 228-236.
- Gouvernement du Québec, Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (2007) *Le cheminement spirituel des élèves, un défi pour l'école laïque*. Ed. Gouvernement du Québec
- Grom, B. (1994). *Psicología de la religión*. Barcelona: Herder
- Guardans T. (1997) *El saber marginat*. Barcelona: Edicions 62
- Gutiérrez-Zotes J.A et. alt. (2005). Propiedades psicométricas de la versión española abreviada del TCI-R (TCI-140) y su relación con las Escalas de la Personalidad Psicopatológica (MMPI-2 PSY-5) en pacientes. *Actas españolas de psiquiatría*. 33, 4, 231-237.
- Jeeves, M. A (1998). "Brain, mind, and behavior". In N. Murphy and Brown (ed). *Portrait of human nature*. (pp. 73-98). Mineapolis: Fortress.
- Kirkpatrick, L.A. (1999). Toward an evolutionary psychology of religion and personality. *Journal of personality*, 67, 921-952.
- Kwilecky, S. (2000). Spiritual intelligences as a theory of individual religion: A case application. *The Journal for the psychology of religion*, 10,1, 35-46.
- Pérez, J.A.(2007). Estudio exploratorio sobre el tema de la espiritualidad en el ambiente laboral. *Anales de psicología*, 23, 1, 137-146.
- Persinger, M. A. (1983). Religious and Mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: A general hypothesis. *Perceptual and Motor Skills*, 57, 1255-1262.
- Persinger, M.A. (1987). *Neuropsychological bases of god beliefs*. New York: Praeger.
- Piedmont, R.L. (1999). Does spirituality represent the sixth factors of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. *Journal of personality*. 67, 985-1014.
- Pujadas, J.J. (1992) *El método biográfico: Uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- Saver, J.L. & Rabin, J. (1997). The neural substrates of religious experiences. *The journal of neuropsychiatry and clinical neurosciences*, 9, 498-510.
- Sawatzky, R., Ratner, P. y Chiu, L. (2005). A Meta-Analysis of the Relationship Between Spirituality and Quality of Life. *Social Indicators Research*, 72, 2, 153-188.
- Seleman, V. et al (2005). Spiritual-intelligence/quotien. *College teaching methods and styles journal*, 1, 3, 23-30.
- Shulman, A.K. (1995). *Drinking the rain*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Torradeflot, F. (2008) *Mística i diàleg interreligios*. Barcelona: Fragmenta editorial.
- Torralba, F (2010). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma editorial.
- Vaughan, F. (2002). What is Spiritual Intelligence?. *Journal of Humanistic Psychology*, 42, 2, 16-33.
- Zohar, D. y Marshall (2000) *Spiritual Intelligence. The ultimate intelligence*. London: Bloomsbury.

***Oscar Puigardeu Aramendia** es psicólogo y psicoterapeuta. Miembro del equipo de asesoramiento psicopedagógico del Departamento de Educación de la Generalitat de Cataluña en Sabadell. Colaborador habitual del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona (UB), del Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas de Barcelona (Cetr) y de la facultad de psicología, pedagogía y ciencias del deporte de la Universidad Ramón Llull. Además es autor de diversas publicaciones sobre didáctica del hecho religioso y la acción tutorial. Email: opuigard@gmail.com