

INFLUENCIAS PRINCIPALES DE LA PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL

Iker Puento

En los últimos años el término Psicología Transpersonal se ha empezado a expandir y popularizar. Sin embargo, existe una gran confusión a la hora de definir y saber qué es y qué no es psicología transpersonal, qué ideas abarca y qué temas pertenecen a su campo de estudio. Ante esta situación de confusión, considero apropiado echar un vistazo al pasado para ver de qué fuentes ha bebido esta corriente de la psicología. Las influencias y fuentes principales de la Psicología Transpersonal provienen del misticismo occidental, las tradiciones espirituales de Oriente, la filosofía perenne, el chamanismo, la investigación psicodélica y las interpretaciones alternativas de la psicosis. En este artículo repaso algunas de estas influencias.

El misticismo occidental

El pensamiento occidental, especialmente el cristianismo y la obra de algunos místicos cristianos, ejercen una influencia importante sobre el desarrollo y los planteamientos de la psicología transpersonal, sobre todo en relación a la importancia otorgada y la forma de entender conceptos como la espiritualidad, el misticismo, la unidad y la experiencia mística (González Garza, 2005). Especialmente influyentes fueron las obras de algunos místicos cristianos, como san Agustín, santo Tomás de Aquino, el Maestro Eckhart, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, y los relatos que realizaron de sus experiencias místicas.

La palabra «misticismo» (*mystica*) aparece por primera vez en la obra de un monje neoplatónico del siglo V o VI conocido como Pseudo Dionisio de Areopagita. El término tiene la misma etimología que la palabra «misterio», y al parecer se deriva de los cultos místéricos que se celebraban en la antigua Grecia y Roma (de término griego *mystes*, que significa «iniciado», y *mystos*, que significa «mantener silencio»). De todas formas, las experiencias, prácticas e ideas

que actualmente se asocian a este término son previas a su aparición, y se encuentran en las tradiciones espirituales de diversas épocas y culturas (Daniels, 2008). Durante mucho tiempo, el término empleado en Occidente para referirse a este tipo de experiencias y prácticas era el de «contemplación», y solo recientemente se comenzaron a emplear de forma extensa los términos «místico» y «misticismo».

Los místicos cristianos generalmente describían el camino hacia el éxtasis o la experiencia de trascendencia como una escalera que partía de la tierra hasta llegar al cielo, y que el místico tenía que recorrer peldaño a peldaño. Esta escalera tendría tres estadios principales: la vida purgativa, la vida iluminativa y la vida unitiva. La meta del místico es alcanzar la vida unitiva, que se entiende como un estado de perfecta contemplación. La vida purgativa implica la autodisciplina, el aislamiento y el ascetismo; es un estado en el que permanece la visión dualista del mundo, y en el que se concentra la atención en la propia individualidad. La vida iluminativa es la fase en la que se concentran todos los sentimientos y pensamientos en Dios. La vida unitiva es considerada la esencia de

todo misticismo; en este estado se produce la aniquilación del yo y la unión con la divinidad, superándose todo dualismo (Rubia, 2003).

San Agustín vivió a mediados del siglo IV en el norte de África. En algunos de los pasajes de su obra *Confesiones* (1990) relata sus experiencias de éxtasis o místicas (Conf IX, 10). Este místico afirmaba, entre otras muchas cosas, que el autoconocimiento es lo mismo que el conocimiento de Dios, ya que «en el interior del hombre habita la verdad». El Maestro Eckhart, místico alemán que vivió entre el siglo XIII y XIV, influyó profundamente en la espiritualidad medieval. Su mística es de una gran profundidad, y en algunos aspectos se acerca a las místicas orientales, en especial al concepto de vacío del budismo. Eckhart afirmaba: «Si todas las cosas se reducen a la nada en ti, entonces verás a Dios». Esta clase de afirmaciones, en las que equipara al individuo con Dios, hicieron que algunos de sus escritos fueran considerados heréticos por la ortodoxia cristiana.

Santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz fueron los místicos más importantes que ha habido en el territorio español. Santa Teresa (1952; 1982) tuvo una intensa vida interior, que reflejó en varias de sus obras, entre ellas en *Castillo interior o las moradas* y el *Libro de la vida*, y fue también la fundadora de la orden de las Carmelitas Descalzas. San Juan de la Cruz entró en la orden de las carmelitas fundada por santa Teresa siendo muy joven. Destaca por sus obras poéticas de carácter místico, entre las que sobresalen la *Noche oscura*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*, así como por obras en prosa como *Subida al monte Carmelo* y *Noche oscura del alma*. En cada una de sus obras intentó reflejar una de las tres vías de la mística cristiana: la vía purgativa, iluminativa y unitiva (o unión mística con Dios).

La psicología transpersonal se vio muy influida por los escritos de estos místicos, comenzando ya desde algunos de sus precursores, como William James y R. Bucke, que tuvieron en cuenta los relatos de los místicos cristianos a la hora de estudiar y describir lo que denominaron experiencia religiosa (James) y consciencia cósmica (Bucke), respectivamente.

La meta del místico es alcanzar la vida unitiva, que se entiende como un estado de perfecta contemplación

Todos los autores que se han ocupado del misticismo se han tenido que enfrentar al problema de definir, caracterizar y separar aquello que consideran es una experiencia mística (o religiosa, trascendente... según el autor). Una de las soluciones que han buscado estos autores es el intento de definir los rasgos fenomenológicos que caracterizan los estados místicos, como en el caso de W. James o W. Stace. Otros autores, sin embargo, basan su estudio en una interpretación religiosotranscendental.

Uno de los estudios clásicos sobre el misticismo cristiano fue realizado a principios de siglo por Evelyn Underhill (1993), autora que parte de una perspectiva espiritual-trascendental, ya que considera que la esencia del misticismo es la conciencia directa y la unión última con lo Absoluto, con la Realidad Divina. El teólogo protestante alemán y profesor de religiones comparadas Rudolf Otto (2001) fue otro pionero en el estudio de la experiencia religiosa. La sensación de lo sagrado ocupa un lugar central en el análisis que realiza en su libro *The Idea of the Holy*, subrayando la importancia que tiene lo no racional en esa experiencia. Para este autor, el núcleo de la experiencia religiosa, lo que define la experiencia directa de lo sagrado, es la sensación de lo *numinoso* (del latín *numen*,



San Agustín, Santa Teresa y San Juan de La Cruz

que significa Dios). Otto define lo numinoso como «una experiencia o sensación no racional, no sensorial, cuyo objeto primario e inmediato está fuera del self». La experiencia religiosa es una reacción a un objeto que es «completamente otro», a un misterio (*mysterium*) al mismo tiempo fascinante y terrorífico (*mysterium tremendum*).

Posteriormente, el teólogo cristiano R. C. Zaehner (1961), autor que conocía las modalidades orientales y no religiosas de experiencia mística, realizó una interpretación religiosotranscendente de las mismas. Zaehner identificó 3 categorías descriptivas diferentes del misticismo: (a) el misticismo natural, que incluye experiencias del tipo 'todo es uno', el misticismo no religioso y la consciencia cósmica de Bucke; (b) el misticismo monístico, que incluye las experiencias de absorción del yo o espíritu como lo Absoluto (como en el hinduismo advaita Vedanta) y (c) teísta, que engloba las experiencias de comunión o unión amorosa con un Dios personal. Además, Zaehner ordenó estas categorías de forma jerárquica, en función de su valor y significado moral, considerando que el misticismo teísta es superior al natural y al monístico.

Por último, W. Stace (1960) realizó un importante estudio fenomenológico de la experiencia mística. Stace consideró que el rasgo distintivo de estas experiencias era la sensación de unidad última, que no es sensorial ni intelectual, y distinguió entre misticismo extrovertido e introvertido (considerando que este es el más importante histórica y culturalmente). Por otro lado, describió 7 características de la experiencia mística: 1: Uni-dad; 2: Subjetividad; 3: Realidad; 4: Afecto positivo; 5: Sacralidad; 6: Inconsistencia paradójica o lógica. 7: Inefabilidad. Su estudio resultó muy influyente, especialmente en psicología. Sus 7 rasgos fueron empleados por el investigador W. Pahnke para desarrollar el cuestionario Peak Experience Profile (o Perfil de Experiencias Cumbre), y también son el

fundamento de la Escala del Misticismo de Ralph Hood.

Las tradiciones espirituales de Oriente

La influencia de la filosofía y las tradiciones espirituales orientales sobre el pensamiento occidental se puede remontar al menos hasta el neoplatonismo de Plotino, e incluso hasta la obra de Platón y otros filósofos de la Grecia clásica, influencia que pudo llegar a través de Egipto. La influencia que estas tradiciones ejercieron sobre la psicología transpersonal, e incluso sobre la cultura occidental, es fundamental. Todos los psicólogos transpersonales, tanto los pioneros (Bucke, W. James, Jung y Assagioli) como los autores principales (Maslow, Grof, Wilber, Washburn, etc.), se sintieron atraídos y profundizaron en el estudio de alguna de estas tradiciones, haciendo referencia a ellas a lo largo de su obra.

La influencia de estas tradiciones orientales fue más profunda que la que produjo el misticismo occidental

Jung, por ejemplo, mostró mucho interés por la filosofía oriental, lo que le llevó a viajar a la India (donde recibió el título de doctor honoris causa por varias universidades, estudió la meditación y el yoga, y conversó con varios gurús) y a prologar la traducción del *I Ching*. Jung fue además, junto con Rudolf Otto y Olga Fröbe-Kapteyn, uno de los fundadores y el principal inspirador del *Círculo Eranos*, una organización interdisciplinar de análisis multicultural científico y filosófico creada en 1933, cuyo objetivo era explorar los vínculos entre el pensamiento de Oriente y Occidente.

El *Círculo Eranos* organizaba una conferencia anual en la que participaban científicos, investigadores y especialistas de diversas disciplinas. Cada año se presentaba un tema diferente, sobre el que cada participante debía de realizar una aportación. A estas conferencias acudieron, por nombrar algunos

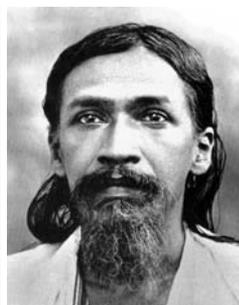
de sus miembros, Martín Buber, Joseph Campbell, Marie-Louise von Franz, James Hillman, Erich Neumann, Erwin Schrödinger, D. T. Suzuki o Mircea Eliade. Los primeros temas que se trataron en los primeros años fueron: «Yoga y meditación en Oriente y en Occidente» (1933), «Simbolismo de Oriente y Occidente y guía del alma» (1934), «Guía del alma en Oriente y Occidente» (1935), «Formación de las ideas de liberación en Oriente y Occidente» (1936). La orientación principal de este grupo era la búsqueda del sentido, la hermenéutica simbólica del sentido. Se pretendía alcanzar la unión de los opuestos, buscando una cosmovisión holística y sintética basado en el estudio especializado y la comparación de las cosmologías, los ritos de iniciación, las ideas escatológicas, las doctrinas de salvación y los conceptos fundamentales de Dios existentes en las diferentes culturas. Algunos de sus miembros ejercieron influencia y/o participaron activamente en la corriente de la psicología transpersonal.

La influencia de las tradiciones orientales proviene de diversas fuentes (Almendro, 1995; Ferrer, 2003). Se produce casi simultáneamente un interés por parte de los occidentales en el viaje a Oriente y la búsqueda de maestros, al mismo tiempo que alguno de estos maestros comienzan a viajar e incluso se instalan en Occidente. Así, el hinduismo fue introducido en Occidente por Paramahansa Yogananda, cuyo libro *Autobiografía de un Yogui* influyó en muchas personas, y Muktananda, que introdujo el siddha yoga y, con quien Stan Grof mantuvo un estrecho contacto. La filosofía y la meditación Zen fue introducida principalmente por D. T. Suzuki y T. Deshimaru. Chögyam Trungpa introdujo el budismo tibetano, fundó el Naropa Institute (una mezcla entre monasterio budista y centro de desarrollo personal) y

tradujo muchas obras tibetanas al inglés. Maharasi Mahes Yogui, quien tras ser visitado por los Beatles en la India, viajó a Occidente e introdujo la meditación trascendental (una técnica que desarrolló específicamente para que la practicasen los occidentales). El filósofo y místico indio Krishnamurti, que transmitía una espiritualidad de corte psicológico, y que tuvo como «alumnos» a los físicos Fritjof Capra y David Bohm, así como a Karl Pribram y Ken Wilber. Y Ramakrishna, que introdujo el yoga Kundalini en Occidente.

Entre los «visitados» en Oriente destacan Ramana Maharsi, considerado uno de los místicos más influyentes del siglo pasado, y Sri Aurobindo, que intentó desarrollar una síntesis entre Oriente y Occidente, y desarrolló el Yoga Integral, sintetizando las diferentes formas de yoga existentes en la India en un sistema integrado. También fue muy importante la influencia del *vipassana*, técnica de meditación introducida principalmente por Jack Kornfield y Joseph Goldstein, dos norteamericanos que la habían estudiado y practicado durante años en Asia. Y la influencia del filósofo Alan Watts, que escribió numerosos libros de divulgación sobre taoísmo, budismo e hinduismo, haciendo accesibles estas filosofías a la contracultura de los años sesenta.

La influencia de estas tradiciones orientales fue más profunda que la que produjo el misticismo occidental. Esto es debido al ambiente contestatario, de rechazo de la cultura y de los valores establecidos que se respiraba en la atmósfera de los años sesenta, época en la que nace la psicología transpersonal. Muchas personas, sobre todo las más jóvenes, se sentían decepcionadas por una cultura deshumanizada y una religión que no les ofrecía lo que buscaban, y a la que veían llena de imperfecciones y con



T. Deshimaru, Krishnamurti
y Sri Aurobindo

un pasado oscuro. Esto hace que vuelvan la vista hacia Oriente y muestren interés por su filosofía y por unas prácticas desconocidas hasta entonces por la mayoría de los occidentales.

La influencia de las tradiciones espirituales de Oriente en la psicología transpersonal se refleja en el interés de esta disciplina en estudiar las diferentes prácticas espirituales y técnicas de meditación, en la adaptación de diversas técnicas de meditación a la psicoterapia occidental, y en su interés por las experiencias trascendentes relatadas por meditadores avanzados y por sus filosofías y cosmovisiones.

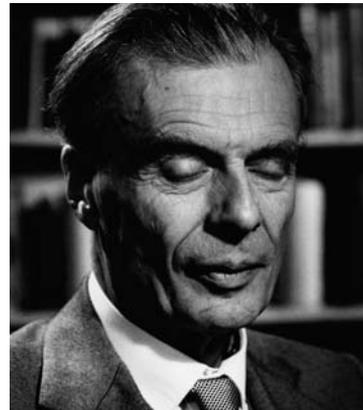
La filosofía perenne

La idea de una filosofía perenne aparece a lo largo de toda la filosofía occidental, y ha ido tomando diversas formas a lo largo de su historia. El término *philosophia perennis* fue empleado por primera vez por Agustino Steuco en el 1540 en su libro *De perenni philosophia*, un tratado de filosofía cristiana en el que defendía la existencia de un núcleo común en la filosofía de toda la humanidad que se mantiene idéntico a través del curso de la historia.

Esta idea fue posteriormente retomada en el Renacimiento de forma independiente por Nicolas de Cusa, Marsilio Ficino y Giovanni Pico de la Mirandola, autores que fueron articulando la filosofía del neoplatonismo cristiano. La obra de Steuco dio nombre y encuadró en un amplio marco histórico a este movimiento teológico filosófico del Renacimiento, que señalaba que la teología y la filosofía judeocristiana se derivan de la participación en las mismas ideas divinas, y que revelan las mismas verdades esenciales. Steuco enfatizó los aspectos históricos de la filosofía perenne, siendo el primer autor que presentó la filosofía como la sabiduría que se mantiene idéntica a través del curso de la historia (Schmidt, 2004). La filosofía perenne es una filosofía de la espiritualidad o una filosofía del misticismo, que se articula como

un movimiento sincrético que va adoptando y asimilando temas filosóficos diversos.

Esta formulación aparece a lo largo de la historia de la filosofía en diferentes contextos. Se encuentra en la filosofía de Leibniz, que la usó para designar la filosofía común y eterna que subyace detrás de las corrientes místicas de todas las religiones, o en la obra de Ramakrishna, que plantea una filosofía mundial, síntesis de Oriente y Occidente. La idea común que comparten estas diferentes concepciones es la existencia de una corriente filosófica que ha perdurado a través de los siglos y que integra las diferentes tradiciones en una verdad única que subyace a la aparente diversidad de cosmovisiones. Esta unidad en el conocimiento humano deriva, según los partidarios de la filosofía perenne, de la existencia de una realidad última que puede ser aprehendida por el intelecto en determinadas condiciones especiales (Ferrer, 2005).



A. Huxley

En el siglo XX las ideas perennialistas se popularizaron a partir de la publicación del libro *La filosofía perenne* de Aldous Huxley (1947), que la definió como «la metafísica que reconoce una divina Realidad en el mundo de las cosas, vidas y mentes; la psicología que encuentra en el alma algo similar a la divina Realidad, o aun idéntico con ella; la ética que pone la última finalidad del hombre en el conocimiento de la Base inmanente y trascendente de todo ser» (Huxley, 1947: 7).

Huxley afirma que la Verdad única y universal de la filosofía perenne se puede hallar en el núcleo de las enseñanzas místicas de las diferentes tradiciones religiosas. Según este autor, los místicos de las diferentes épocas y culturas pueden trascender los esquemas conceptuales propios de su cultura durante sus experiencias místicas, accediendo a una comprensión directa e intuitiva de la realidad. Por lo tanto, los perennialistas distinguen entre la experiencia mística, que es universal y atemporal, y su interpretación, que estaría determinada por la cultura y el momento histórico. La experiencia mística es siempre la misma, aunque las interpretaciones sean diferentes. Esta versión mística de la filosofía perenne fue defendida a lo largo del siglo XX por los pensadores de la escuela tradicionalista, entre los que se encontraban Rene Guenon o Ananda K. Coomaraswamy, y más recientemente por diversos estudiosos de las religiones comparadas, entre los que destaca Huston Smith (Smith, 2000; 2001).

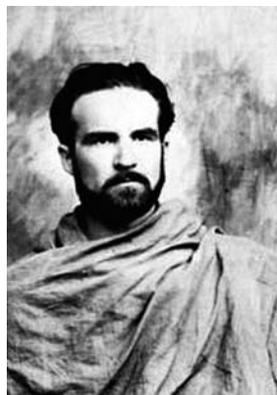
Las ideas perennialistas han influido en los principales teóricos transpersonales, que fundamentalmente se han mostrado partidarios de esta formulación. Así, Grof afirma que

El chamán es quien conoce las técnicas del éxtasis

las observaciones clínicas que ha realizado trabajando con psikedélicos y respiración holotrópica corroboran la existencia de una filosofía perenne, y Wilber basa su modelo en la idea de que existe una filosofía perenne común a todas las culturas y épocas.

Chamanismo

A pesar de que la influencia del chamanismo sobre la psicología transpersonal es más tardía y gradual, para finales de los sesenta se habían publicado varias obras importantes en este campo de estudio, incluyendo los trabajos del historiador de las religiones Mircea Eliade, del etnomicólogo Robert Gordon Wasson, y de



Mircea Eliade y un chamán de Shona

los antropólogos Carlos Castaneda y Michael Harner.

Por un lado, en 1951 el historiador de las religiones Mircea Eliade publicó el clásico *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, primer estudio sistemático sobre el fenómeno del chamanismo. En esta obra se plantea sintetizar todas las investigaciones que se habían realizado sobre el chamanismo hasta ese momento, para presentar una visión de conjunto del fenómeno chamánico. Para Eliade, el objetivo de la historia de las religiones es reunir los resultados de otras disciplinas, incluyendo la antropología, la sociología y la psicología, e intentar revelar el sentido profundo de los fenómenos religiosos (mediante

su estudio comparado), esclarecer su simbolismo y articularlos en la historia general de las religiones. En este sentido, considera que el chamanismo es un fenómeno religioso y que, por lo tanto, forma parte de la historia de las religiones.

Este autor define el chamanismo como la técnica arcaica para alcanzar el éxtasis, y al chamán como el experto en el éxtasis. El chamán es quien conoce las técnicas del éxtasis, y es precisamente el acceso a la experiencia extática, lo que le diferencia de los demás miembros de la comunidad a la que pertenece. El chamán juega además un rol esencial y complejo en su sociedad: es un hombre médico

y mago, pudiendo ser también sacerdote, místico e incluso poeta. Eliade compara las experiencias extáticas de los chamanes con las experiencias religiosas de los místicos de diferentes épocas y culturas. Para Eliade: «son posibles experiencias místicas particularmente coherentes en cualquier grado de civilización o de situación religiosa... estas experiencias (extáticas) tienen muchas veces el mismo rigor y la misma nobleza que las experiencias de los grandes místicos de Oriente y Occidente» (Eliade, 1986: 16). Por lo tanto, se aleja de la visión defendida por los estudios anteriores, que habían considerado que el chamán sufría algún tipo de patología, como la esquizofrenia, la histeria o la epilepsia. Frente a esta postura, cree que son situaciones límites a las que se enfrenta el ser humano, que exigen ser comprendidas y hechas comprensibles.

El éxtasis no es otra cosa que la experiencia concreta de la muerte ritual

Eliade se extiende en esta comparación entre chamanismo y misticismo. Por un lado, establece paralelismos entre las crisis que sufren los futuros chamanes y los rasgos de la vocación religiosa. Considera que tanto a místicos como a chamanes los separa del resto de la comunidad la intensidad de su propia experiencia religiosa. «Esto equivale a decir que sería más razonable situar al chamanismo entre las místicas que en lo que habitualmente se llama una 'religión'... porque el chamanismo sigue siendo siempre una técnica extática a la disposición de una determinada minoría y constituye, en cierto modo, la mística de la religión respectiva» (Eliade, 1986: 25). Eliade, que emplea indistintamente los términos experiencia mística y religiosa, sin embargo establece una clara distinción entre misticismo y religión (el primer término se refiere a una vivencia, y el segundo a una institución).¹

Por otra parte, Eliade realiza una descripción detallada de las enfermedades y/o crisis chamánicas que llevan a un miembro de estas sociedades a ser chamán. En realidad, estas crisis lo convierten en chamán. De especial

interés para la psicología transpersonal es el detallado análisis tanto de la estructura como de los contenidos de la crisis chamánica y las experiencias extáticas que sufren los neófitos. Para ello presenta numerosos ejemplos de diferentes grupos étnicos de Asia, América del Norte y del Sur, África y Oceanía, y encuentra sorprendentes características comunes entre todos ellos.

En cuanto a la *estructura* de la crisis chamánica y las experiencias extáticas que la acompañan, Eliade establece un paralelismo con el esquema de las ceremonias de iniciación que se encuentran en el seno de diferentes sociedades. Este esquema incluye siempre tres fases consecutivas: sufrimiento, muerte y renacimiento. En palabras de Eliade:

...todas las experiencias extáticas que deciden acerca de la vocación del futuro chamán asumen el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación: sufrimiento, muerte y resurrección. Desde este punto de vista, nada nos importa cual sea la «enfermedad vocación» que desempeña el papel de una iniciación; porque los sufrimientos que provoca corresponden a las torturas iniciativas; el aislamiento psíquico de un «enfermo escogido» es el paralelo del aislamiento y de la soledad rituales de las ceremonias iniciativas, la inminencia de la muerte conocida por el enfermo... evoca la muerte simbólica adoptada en todas las ceremonias de iniciación... algunos sufrimientos físicos hallarán su traducción precisa en los términos de una muerte (simbólica) iniciativa: por ejemplo el descuartizamiento del cuerpo del candidato (enfermo), experiencia extática que puede producirse ya gracias a los sufrimientos de la «enfermedad vocación», ya mediante ciertas ceremonias rituales, o ya, en fin, por medio de sueños.

Eliade, 1986: 45.

Eliade pone ejemplos de las experiencias extáticas vividas por los chamanes a lo largo

1. Eliade también subraya la diferencia entre el rol jugado por los místicos en la historia reciente del cristianismo, que han mayoritariamente sido ignorados y perseguidos, y la importancia concedida a las experiencias extáticas de los chamanes, y el rol nuclear que los chamanes juegan en sus propias sociedades.

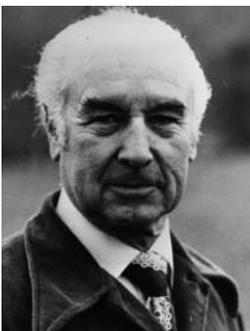
de todo el libro. Al buscar una explicación que abarque todos los grupos de hechos que describe, el elemento común que aglutine las diversas formas de chamanismo y defina que es el éxtasis, concluye que se trata: «en cierto modo, de la repetición periódica (esto es, nuevamente empezada en cada nueva sesión) de la muerte y la resurrección del chamán. El éxtasis no es otra cosa que la experiencia concreta de la muerte ritual; en otros términos, del rebasamiento de la condición humana, profana».

Por otro lado, a finales de los 50 Robert Gordon Wasson publicó un artículo en la revista *Life* en el que contaba sus experiencias en la Sierra Mazateca de México, donde participó en una velada con hongos alucinógenos con la chamana María Sabina. Se considera que Wasson fue el primer occidental en ser admitido en una ceremonia de este tipo, un fenómeno que había permanecido oculto hasta entonces. A través de su experiencia y de su artículo, el mundo occidental descubrió que los relatos sobre experiencias religiosas y visionarias de los chamanes no eran un producto de la mentalidad primitiva de los pueblos iletrados, sino una experiencia real que además se podía alcanzar a través de la ingestión de un producto vegetal. Su artículo generó un gran interés hacia estas ceremonias, y muchas personas viajaron a México y otros países sudamericanos con el objetivo de poder participar en ellas. Entre estas personas se encontraba Timothy Leary, un psicólogo de Harvard que posteriormente trabajó en el campo de la terapia psiquedélica. Pocos años después de la publicación de su artículo, el químico Albert Hoffman, descubridor del LSD, se puso en contacto con Wasson, y aisló y sintetizó los dos principios activos de los hongos mexicanos, la psilocibina

y la psilocina, que posteriormente serían empleados en la «terapia psiquedélica» para inducir experiencias religiosas.

En 1968, el antropólogo Carlos Castaneda publicó *Las enseñanzas de Don Juan*, una novela supuestamente autobiográfica donde relata su entrenamiento o iniciación en un tipo particular de chamanismo tradicional mesoamericano, la tradición tolteca. En el libro describe sus experiencias con don Juan Matus, el indio yaqui que le introdujo en el conocimiento del chamanismo, y relata el intenso entrenamiento al que se vio sometido, que incluía el uso ritual de alucinógenos. Su publicación, que coincidió con el auge de la contracultura y la psicodelia, así como con la fundación de la psicología transpersonal, popularizó conceptos como «estados de realidad no ordinaria» o «conciencia alterada», términos y estados que la psicología transpersonal intentó definir y estudiar científicamente.

Sin embargo, fue el antropólogo Michael Harner, actualmente considerado una de las principales autoridades en el estudio del chamanismo, quien realmente dio a conocer al mundo occidental las tradiciones chamánicas y su riqueza. Harner fue codirector de la Sección de Antropología de la Academia de Ciencias de Nueva York, y ha enseñado en las universidades de Columbia, Yale, y la Universidad de California de Berkeley, donde se doctoró en 1963. Comenzó a estudiar el chamanismo en el año 1957 con los shuar en la Amazonia Ecuatoriana, estancia que reflejó en su primer libro: *The Jívaro*, un relato etnográfico clásico sobre las prácticas chamánicas practicadas por estos indígenas. Posteriormente, a principios de los sesenta, decidió recibir entrenamiento práctico durante su estancia con los conibo



A. Hofmann, María Sabina
y R. G. Wasson

peruanos, para tener así experiencia de primera mano sobre las prácticas chamánicas que estudiaba, entrenamiento que incluía el consumo ritual de ayahuasca. Posteriormente Harner describió su propia experiencia de iniciación ritual con ayahuasca en el libro *La Senda del Chamán* (1980).

Harner fue el primer antropólogo que estudió sistemáticamente la relación entre el chamanismo y el consumo de sustancias alucinógenas, y señaló el rol central de estas sustancias en las prácticas chamánicas de muchas culturas. En 1973 publicó *Alucinógenos y chamanismo*, una recopilación de ensayos de diversos autores sobre el uso de diversas plantas alucinógenas (ayahuasca, peyote y hongos) por parte de diversas culturas sudamericanas y europeas. Este libro incluía, entre otros, un artículo del propio Harner en el que realizaba un análisis de contenido de las experiencias que tenían los indios sudamericanos bajo los efectos de la ayahuasca, extrayendo los temas comunes a todas ellas; y un artículo del psiquiatra chileno Claudio Naranjo, sobre los aspectos psicológicos de la experiencia con ayahuasca en una situación experimental.

Harner tendió un puente entre los mundos del chamanismo indígena y el occidente contemporáneo a través de sus investigaciones, trabajo de campo y publicaciones. En 1985 creó la *Foundation for Shamanic Studies*, dedicada al estudio del chamanismo y a la adaptación y aplicación de los métodos chamánicos en un contexto occidental. Su proyecto sirvió de inspiración a muchos psicólogos y psicoterapeutas transpersonales.

La psicología transpersonal se ha interesado por el fenómeno del chamanismo, estudiando sus cosmovisiones, las diferentes técnicas que emplean para acceder a estados modificados de conciencia (y que incluyen el uso de diversas plantas, música, danza, etc.), así como la adaptación y aplicación de estas técnicas al contexto occidental y al marco de la psicoterapia.

La orientación transpersonal recibió otras influencias importantes, entre las que cabe destacar la investigación con sustancias psiquedélicas realizada en Occidente en los años 50 y 60, y las interpretaciones alternativas de la psicosis que formularon varios autores en esa misma época, y que exploraremos en una próxima ocasión.

Bibliografía

- ALMENDRO, MANUEL: *Psicología y psicoterapia transpersonal*. Barcelona: Ed. Kairós, 1995.
- AEROPAGITA, P. D.: *Dels noms divins: de la teologia mística*. Barcelona: Ed. Laia, 1986.
- CASTANEDA, CARLOS: *Las enseñanzas de Don Juan*. México: FCE, 1974.
- DANIELS, MICHAEL: *Sombra, Yo y Espíritu*. Barcelona: Ed. Kairós, 2008.
- ELIADE, MIRCEA: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1976.
- FERRER, JORGE: *Espiritualidad creativa: una visión participativa de lo transpersonal*. Barcelona: Ed. Kairós, 2003.
- GONZÁLEZ GARZA, ANA MARÍA: *Colisión de paradigmas. Hacia una psicología de la conciencia unitaria*. Barcelona: Ed. Kairós, 2005.
- HARNER, MICHAEL: *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Ed. Guadarrama, 1976.
- HARNER, MICHAEL: *La senda del chamán*. Madrid: Ed. Ahimsa, 2000.
- HUXLEY, ALDOUS: *La filosofía perenne*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1947.
- OTTO, RUDOLF: *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Ed. Alianza, 2001.
- RUBIA, FRANCISCO JOSÉ: *La conexión divina: la experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Ed. Crítica, 2003.
- SAN AGUSTÍN: *Confesiones*. Madrid: Ed. Alianza, 1990.
- SANTA TERESA: *Castillo interior o Las moradas*. Madrid: Ed. Aguilar, 1952.
- SANTA TERESA: *Libro de la Vida*. Madrid: Ed. Cátedra, 1982.
- SMITH, HUSTON: *Las religiones del mundo*. Barcelona: Ed. Kairós, 2000.
- SMITH, HUSTON: *La verdad olvidada*. Barcelona: Ed. Kairós, 2001.
- STACE, W. T.: *Mysticism and Philosophy*. London: Ed. Macmillan, 1960.
- UNDERHYLL, EVELYN: *Mysticism: the nature and development of spiritual consciousness*. Oxford [etc.]: Ed. Oneworld, 1993.
- ZAEHNER, R. C.: *Mysticism, sacred and profane: an inquiry into some varieties of praeternatural experience*. London: Ed. Oxford University Press, 1967.

