

## UNA MIRADA PSICOANALÍTICA A LA EXPERIENCIA CON AYAHUASCA

Eduardo Gastelumendi<sup>1</sup>

El psicoanálisis es una tremenda vía a los aspectos más íntimos y reservados de la vida psíquica. Transitarla conduce al autoconocimiento y al desarrollo de una relación más saludable, comprometida y, paradójicamente, libre con uno mismo y con los demás. Esto es lo que sostenemos los psicoanalistas. Además nos permite estudiar otras manifestaciones culturales y humanas con una mirada particular. Este trabajo es una aproximación psicoanalítica al ritual y a los fenómenos subjetivos que ocurren durante una toma de ayahuasca, brebaje oriundo de la región amazónica, con potentes psicotrópicos.

En las últimas décadas la ayahuasca ha salido de sus linderos amazónicos para ser usada en diversos centros urbanos de nuestro continente y en otras latitudes. Es a partir de los tres importantes cultos religiosos existentes en el Brasil (la *Barquinha*, la *Igreja do Santo Daimy* la *União do Vegetal*, con miles de adeptos, muchos de ellos profesionales) constituidos en torno a la ingesta ritual regular de ayahuasca que se inició su expansión global. Estas organizaciones existen en numerosos países de América, incluyendo Estados Unidos y Canadá, además de Oceanía y Europa.

Es así como ocasionalmente recibimos en nuestra consulta a pacientes que han tenido o desean tener una experiencia con la ayahuasca. Lo que éstos nos llevan luego a sus sesiones de análisis es sorprendente.

---

1 Médico psiquiatra y Psicoanalista. Vicepresidente de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (2012 – 2013). Ex miembro del Comité Directivo de FEPAL, Ex Presidente de la Asociación Psiquiátrica Peruana. Co-Editor de la Revista de Neuro-Psiquiatría. Se dedica a la práctica privada, a la supervisión, y a la docencia en el Instituto de la SPF, así como al estudio de la interfaz entre las neurociencias, el psicoanálisis y la medicina tradicional.

## La ayahuasca

La ayahuasca es un potente psicotrópico que se prepara en una prolongada cocción de al menos estas dos plantas: una liana (*banisteropsiscaapi*, la ayahuasca propiamente dicha) y las hojas de un arbusto (*psychotriaviridis* o chacruna). La primera contiene alcaloides betacarbolinos que son potentes inhibidores de la monoaminoxidasa (IMAO), que es una enzima presente en el intestino y que degrada las monoaminas, como la molécula psicoactiva la dimetiltriptamina (DMT). La DMT es un potente psicotrópico que está presente en las hojas de la chacruna. El IMAO de la ayahuasca impide que el DMT de la chacruna sea degradado la vía digestiva, permitiendo que ingrese al organismo. La chacruna o la ayahuasca ingeridas por separado tienen escaso efecto psicotrópico.

Los efectos que ocurren al ingerir la sustancia en el marco de una sesión son de nuestro interés, ya que las percepciones y comprensiones que con frecuencia ocurren permiten vivencias intensas y significativas e *insights* que pueden llevar a cambios, por lo general saludables, en la persona y sus relaciones.

Debido a que es propósito de este trabajo destacar los aportes y análisis desde el psicoanálisis, realizamos una búsqueda de publicaciones y entre los psicoanalistas de habla hispana conocemos escasos trabajos sobre el tema: Álvarez de Toledo (1960); Gastelumendi (2001, 2009, 2010); Lemlij (1985, 2009).

La ceremonia en la que se ingiere el brebaje (unos 50–100 ml) por lo general se realiza de noche, a oscuras y en grupo, que es dirigida por un chamán en un ritual que incluye cantos y soplos de tabaco, que sus efectos somáticos y psíquicos duran unas cuatro o cinco horas y que al día siguiente el estado de ánimo suele ser plácido, aunque sin duda con alguna turbulencia por lo vivido.

## Una aproximación teórica

Ambas experiencias, la psicoanalítica y la que la ayahuasca proporciona, integran dos antiguas tradiciones universales: la de la medicina y la del autoconocimiento. El psicoanálisis es el culmen de esta integración en la cultura occidental. La ayahuasca es su expresión amazónica.

Tratándose de dos prácticas que permiten una visión interior y una comprensión de sí mismo, pero que al mismo tiempo difieren en su encuadre y su método, establecer relaciones entre ambas no es tarea fácil. Para hacerlo me serviré de algunos conceptos psicoanalíticos clave, estableciendo luego paralelos y conexiones con la fenomenología de la ayahuasca y con el sentido que pienso tiene.

Los conceptos que utilizaré son: las resistencias, la regresión, la angustia, las visiones y sueños, los *insights*, el *self*<sup>2</sup>, el narcisismo, la memoria y lo arcaico, la sexualidad y el espacio potencial.

## Los conceptos

### Las resistencias

Es común que al inicio del camino hacia el autoconocimiento, a pesar de ser intensamente deseado, surjan resistencias al proceso. Me refiero a la actitud de rechazo a vivencias nuevas, de resistencia, particularmente si éstas conducen al autodescubrimiento.

Para el psicoanálisis las resistencias son expresión de fantasías inconscientes. El paciente, una vez en análisis, podrá explorar sus raíces edípicas y anteriores, como son las fantasías de sometimiento al poder de otro o el temor al abandono o al engaño. El análisis nos lleva a descubrir también cuánto nos engañamos y nos conduce a enfrentar la verdad de nuestras emociones, deseos y limitaciones.

Las resistencias a la ayahuasca aparecen como temor a perder el control de la mente y del cuerpo, a vivir una experiencia extraña, de algún modo cercana a la locura, o como una actitud temerosa frente a las drogas. Estas reticencias tienen también una función protectora, ya que la sustancia produce una intensa deconstrucción de la percepción de la realidad y de uno mismo, implicando un cierto riesgo. La decisión de usarla pertenece al ámbito de la libertad de cada uno.

A diferencia de lo que ocurre en un proceso analítico, en el que se analiza y elabora el temor a establecer una relación de dependencia y poder en la propia relación transferencial, durante la toma tradicional de ayahuasca, esta relación se promueve. La idealización del chamán no solo no es analizada sino en muchos casos promovida, y se espera del participante una actitud de entrega y confianza.

### La regresión

Ambas experiencias inducen a la regresión. Este concepto es fundamental para el pensamiento psicoanalítico. Freud usará por primera vez la palabra *Regression* (en alemán) en 1897, en el “Manuscrito L” enviado a Fliess, en el mismo sentido que Breuer (1893/1976) lo había hecho anteriormente.

---

2 Uso la expresión en inglés por ser más precisa y cómoda que “sí-mismo”, “mí-mismo”, “yo mismo” y los términos derivados como “auto-concepto”, etcétera. El término es de uso coloquial en inglés, al igual que su equivalente en alemán *Ich* (que puede referirse tanto al Yo como al self, si bien existe también la palabra *Selbst*, mismo).

En 1914, en la revisión que Freud hace de “La Interpretación de los Sueños” (1900), él se referirá a tres tipos de regresión, que componen un mismo sentido: la regresión tópica, la temporal y la formal.

“Distinguimos entonces tres modos de regresión: a) una regresión tópica, [...]; b) una regresión temporal, en la medida en que se trata de una retrogresión a formaciones psíquicas más antiguas, y c) una regresión formal, cuando modos de expresión y de figuración primitivos sustituyen a los habituales. Pero en el fondo los tres tipos de regresión son uno solo y en la mayoría de los casos coinciden, pues lo más antiguo en el tiempo es a la vez lo primitivo en sentido formal y lo más próximo al extremo perceptivo dentro de la tópica psíquica”. (Freud, 1900/1998, pp. 541-542).

Ya en el capítulo VII de la primera edición, Freud había presentado su primer modelo del aparato psíquico, así como el esquema con el que grafica su comprensión del movimiento de la excitación, de manera regresiva, para explicar los sueños (Freud, 1900/1998).

A partir del análisis realizado por Salman Akhtar (2009) en el *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*, encontramos la siguiente evolución del concepto de regresión. El autor refiere que al inicio la regresión se asoció principalmente a manifestaciones patológicas, pero con el paso del tiempo el concepto, como suele ocurrir, evolucionó en otros sentidos. Así, Ernst Krisse referirá a una regresión al servicio del Yo (Kris, 1936, 1952, 1956; en Akhtar, 2009). Por su parte, Michael Balint (1932, 1936; en Akhtar, 2009) se relatará sobre el avance psíquico que ocurre en un paciente luego de una regresión en presencia del analista, tolerada y aceptada por él; luego, el mismo autor (Balint, 1959; en Akhtar, 2009), detallará una “regresión al servicio de la progresión” y algunos años después (Balint, 1968; en Akhtar, 2009) de la regresión benigna y la maligna, ambas ocurriendo en la situación analítica. Por otro lado, Peter Blos (1968; citado en Akhtar, 2009) destacará una regresión al servicio del desarrollo, principalmente en la adolescencia. Finalmente Olinick (1969; en Akhtar, 2009) estudiará la regresión que experimenta el analista durante su trabajo, cuando sus límites yóicos se “ablandan” y aumenta su permeabilidad, hecho que permite una mayor identificación con el paciente.

Durante la experiencia con ayahuasca ocurre una regresión por lo general intensa, producto tanto por efectos bioquímicos cuanto por el entorno. Debido a que la forma más frecuente del ritual es a oscuras, en un relativo silencio de los participantes y en medio de los ícaros<sup>3</sup> del chamán, se facilita, digámoslo en el

---

3 Los *ícaros* son los canturreos y cantos con los cuales los chamanes acompañan y dirigen las sesiones. Según su propia definición, con ellos se “cura” a los enfermos y se facilita y dirige las visiones de los participantes.

lenguaje freudiano de 1900, el movimiento regresivo de los estímulos en el aparato psíquico. Los estímulos internos tenderán a descargarse en el polo perceptual del mismo, generando los sueños durante el dormir, pero también las visiones durante la toma de ayahuasca, siendo ambas manifestaciones de una regresión tónica. Al mismo tiempo, la ayahuasca irá produciendo cambios somáticos, modificando también el funcionamiento de la mente, de la percepción, del *self*.

Recordemos a Freud (1923/1998) aseverando que “el yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie” (Freud, 1923/1998, p. 27). Investigaciones recientes en el campo de las neurociencias profundizan, literalmente, esa intuición freudiana. El concepto de “marcadores somáticos” introducido por el neurólogo Antonio Damasio (1994) es clave para entenderlo. Un marcador somático es producto de la firme asociación entre las sensaciones que aparecen como respuesta automática a diversos eventos emocionales y dichos eventos. Estos marcadores, por lo general no conscientes, serán percibidos por el cerebro (principalmente sección alta del tallo cerebral y tálamo) que monitorea permanentemente el estado corporal, las vísceras, articulaciones, la química de la sangre y las hormonas. Estas percepciones, “marcadas” desde temprano en la vida por las asociaciones que van ocurriendo entre los eventos vitales y las reacciones del cuerpo a esos eventos, son el sustrato biológico de nuestras emociones, preferencias y elecciones intuitivas<sup>4</sup>.

Durante la toma de ayahuasca la regresión llevará a una alteración de la percepción, manifestada también en sinestias, en un aumento de la atención al propio cuerpo e imágenes mentales, así como en la aparición de una emocionalidad de calidad desconocida u olvidada y de cierta pérdida del control motor del cuerpo, acompañado de un estado de consciencia *sui generis*. La intensidad y extrañeza de las emociones, así como la percepción del propio funcionamiento mental modificado, cobran preponderancia en la experiencia subjetiva.

### La angustia y diversos temores

Quizá no haya una emoción más básica y primitiva que la angustia, entendida por Freud como un aumento de la tensión, somática y psíquica, que provoca displacer. Su descarga produce alivio y placer. El modo como la percibimos y lidiamos con ella va cambiando a lo largo de la vida.

---

4 Se encuentran en la base de nuestras intuiciones. En inglés la expresión *gutfeelings* evidencia esta conexión. En español tenemos también varias, como “un amigo entrañable”, “un rechazo visceral”, y las numerosas alusiones al corazón cuando de afectos se trata.

Al inicio de la experiencia con ayahuasca los temores que surgen son en parte producto de las resistencias antes mencionadas, pero sobre todo de los cambios que comienzan a percibirse. Es frecuente que media hora después de la ingesta aparezcan visiones geométricas de colores, semejantes a los diseños de tejidos y ceramios amazónicos, que sorprenden y entretienen. Estas visiones suelen ser acompañadas de un estado emocional sereno. Al poco tiempo, el participante va dirigiendo su atención al propio cuerpo, mientras surge una cierta dispraxia. Este estado, conocido como “mareación”, es una forma de ebriedad que más adelante en la sesión, se acompañará de una particular lucidez. Se trata de un estado psíquico y somático desconocido, o tal vez vivido anteriormente, luego olvidado y nunca más recordado.

Diversos tipos de angustia han sido descritos y estudiados largamente por el psicoanálisis. Karin Stephen (1940; en Akhtar, 2009) usó la expresión “terror sin nombre” (*namelessdread*) para describir una forma de angustia infantil intensa unida a la sensación de impotencia frente al empuje pulsional que el infante percibe. Bion (1962a, 1962b) toma de ella este concepto, lo elabora, enriquece y sugiere que ese terror aparece cuando la madre falla en su función de transformar la tensión incipiente de su bebé en una experiencia tolerable y, eventualmente con significado, logrado paso a paso gracias al estado que llama *rêverie*.

Ese terror podría surgir nuevamente durante una sesión de ayahuasca. Una multitud de sensaciones muy distintas a las habituales, más profundas y detalladas, recorren el cuerpo dedo por dedo y órgano por órgano. En esos momentos, cuando la percepción de las pulsiones se intensifica hasta tornarlas abrumadoras, el participante intentará recurrir automáticamente a las estrategias que ha desarrollado durante la vida para tranquilizarse. Pero en este estado alterno de consciencia, ya nada es igual y las capacidades habituales no están más a su disposición.

Winnicott (1974) se refiere al terror al derrumbe (*fear of breakdown*) como aquella angustia profunda que surge frente al temor de que la unidad del *self*, lograda con harto esfuerzo, se pierda. Señala Winnicott que el analista debe sostener al paciente cuando este terror aparece en la relación transferencial. Sabemos que este estado no emerge en todos los análisis; su aparición dependerá del paciente, de la facilitación de la regresión que el analista promueva y del uso del encuadre. Sin embargo, en las sesiones de ayahuasca la aparición de temores con estas características es relativamente frecuente. El pensamiento del participante se encuentra fragmentado, no sigue más la ilación familiar ni tiene el mismo ritmo ni el mismo contenido. Las palabras pueden ser sonidos sin sentido (ya que el proceso primario predomina sobre el secundario) o reminiscencias de situaciones muy antiguas. Además, surgen vivencias imposibles de ser expresadas verbalmente, inefables. En estos momentos de la sesión, el chamán suele acompañar de

cerca, con sus cantos y diversos actos rituales, el estado emocional de los participantes, lo que les ayuda a tolerar, sostener y elaborar sus vivencias.

El temor a la muerte aparece durante la toma de ayahuasca con alguna frecuencia. De hecho, uno de los objetivos buscados o deseados por quienes buscan su desarrollo personal emocional a través de la vía chamánica, es tener una experiencia cercana a morir. En la literatura psicoanalítica, el temor o angustia de muerte es estudiado de diversas maneras. Robert Stolorow (1973), por ejemplo, lo relaciona con fantasías determinadas como el temor a la castración, a la separación y pérdida del objeto, o al temor frente al propio masoquismo avasallador y el temor al castigo taliónico por parte del Superyó. Salman Akhtar (2001, en Akhtar, 2009) sugiere que podemos atribuir el temor a la muerte a la propia pulsión de muerte amenazando con hacerse consciente. En las visiones que surgen durante la experiencia con ayahuasca, estos temores emergen de una manera por momentos aterradora.

Como las emociones a las que nos estamos refiriendo son primitivas y universales, la manera como uno lidia con ellas ha sido, por supuesto, objeto de investigaciones psicoanalíticas. La madre, en su función de continente y en estado de *rêverie* (Bion, 1962a, 1962b, 1963), en un contacto empático y sincrónico con su infante, es la condición básica e indispensable para un desarrollo mental saludable. En el trabajo analítico esta función la realiza el analista. Durante una sesión de ayahuasca, si el chamán es lo suficientemente bueno, digamos un *good-enough Shaman*, empático, firme, seguro de sí mismo y de sus conocimientos, además de cuidadoso y ético, el participante puede experimentar este terror, vivirlo y luego salir de él sin consecuencias que lamentar, y seguramente enriquecido. En aquellos momentos difíciles el chamán podrá llamar al participante, o aproximarse él mismo, e *icararle* soplándole con humo de tabaco en la cabeza, manos, pecho y espalda, o tocarle suave y rítmicamente con un abanico de hojas secas (la chacapa). Al estar la sensorialidad incrementada y el propio *self* modificado, regresionado y más sensible, estas manifestaciones de cuidado bajo la forma de tacto, olores, canturreos y ritmos, tienen un poderoso efecto tranquilizador, como el de una madre calmando a su infante con sus cantos, su calor y su balanceo amoroso.

Al tiempo que todas estas vivencias ocurren, la “madre ayahuasca”, como es frecuentemente llamada en la Amazonía, continúa con su trabajo y entonces su manifestación más emblemática, las visiones, suelen aparecer.

### Las visiones y los sueños

La ayahuasca no solo es una madre que sostiene sino también una madre que revela. Y lo hace principalmente a través de las visiones. Por lo general no son

alucinaciones propiamente dichas, sino pseudopercepciones (Lemlij & Millones, 2009) a las que hay que dar atención y sostener en el escenario de la mente.

Tal como ocurre en el sueño, con la ayahuasca se produce un movimiento retrógrado de la energía psíquica: en vez de expresarse en acción o pensamientos, se dirige hacia el polo perceptual, el cual, activado, producirá las visiones. Esta explicación se ha visto complementada por estudios de neuroimágenes en pacientes que han ingerido la sustancia (De Araujo et al., 2012).

El contenido de las visiones puede ser de varios tipos. Hay visiones autobiográficas en las que el participante se ve a sí mismo formando parte de escenas dinámicas con personas familiares y cercanas. Con frecuencia se trata de escenas antes vividas, que ahora surgen como visiones, no solo como recuerdos. Lo valioso de esta situación es que, desde el lugar y estado de observación interior en que el participante se encuentra, podrá entender, quizá por primera vez, lo que entonces escapó a su atención, o escuchar atentamente algo que antes apenas oyó. Este puede ser un momento muy cargado emocionalmente ya que puede promover una toma de consciencia dolorosa de aspectos narcisistas, egoístas, o el reconocimiento de afectos ambivalentes que pueden haber dañado, destruido y afectado de diversos modos la relación con padres, hermanos o sustitutos. Pero, al mismo tiempo, permite reconocer afectos amorosos antes negados o devaluados.

Las visiones pueden ser, además de plásticas, metafóricas. Una paciente me relató que durante las visiones que tuvo durante una sesión de ayahuasca se vio a sí misma sentada. Frente a ella se encontraban sus hijas y atrás, su madre, su abuela y la madre de su abuela. Esta *Gestalt* le permitió vislumbrar una cierta modalidad de ser mujer y de relacionarse todas ellas con otras mujeres (con competencia y cierta dureza), que se había transmitido de generación en generación. Para ella, esta visión produjo una comprensión –no del todo consciente– que le permitió cambiar, en el mejor sentido, la relación con su anciana madre y con sus hijas.

En la experiencia analítica, recordar episodios significativos suele ocurrir en la relación transferencial y, salvo excepciones, no como una representación mental visual, sino como una vivencia con actualidad emocional. Es aquí donde se da el trabajo de elaboración. En la experiencia con ayahuasca, a diferencia del psicoanálisis, el proceso de recordar ocurre básicamente en soledad, rodeado de las propias imágenes, sensaciones y emociones.

Las visiones no son solo autobiográficas, sino que aparecen también paisajes extraordinarios y construcciones arquitectónicas complejas y armoniosas, o animales emblemáticos como serpientes y felinos fabulosos o plantas. Esta imagería visual compleja, con alto contenido emocional producida por la ayahuasca no tiene comparación con otra experiencia. Las imágenes, que desde la perspectiva psicoanalítica podrían entenderse como expresión de fantasías infantiles y

personificaciones de objetos internos, son muchas veces tratadas por estudiosos de la ayahuasca con un criterio sobrenatural. Los psicoanalistas reconocemos la constante acción de los mecanismos proyectivos e introyectivos, la función evacuatoria de la mente en momentos de tensión o la existencia de la imaginaria inconsciente. Por ello les damos otro sentido. Freud (1915/1989, 1917/1989, 1918/1989) se refirió a las fantasías originarias y a la herencia filogenética, de las que estas visiones podrían ser una expresión visual. Pero hay aún otras imágenes, impactantes, relacionadas con la experiencia de unidad cósmica. ¿Quién no recuerda haberse tendido en el suelo, en el campo y, en una noche estrellada, contemplar casi en éxtasis, la inmensidad del cosmos? Durante una sesión puede ocurrir esta misma visión, aún con los ojos cerrados. En aquellos momentos es posible percibir la sutil trama que vincula todas las formas de vida. Volveremos a ello más adelante.

### Los *insights*

Durante la sesión con ayahuasca, los pensamientos y emociones que acompañan a las visiones, permiten que se establezcan conexiones asociativas altamente significativas. ¿Son éstas de algún modo equivalentes a los *insights* que ocurren durante el psicoanálisis?

El concepto de *insight* también ha evolucionado. Podemos referirnos a *insights* intelectuales e *insights* emocionales, o a la diferencia que existe entre los *insights* descriptivos, interesantes y sin duda importantes, pero no tan útiles ni valiosos para el desarrollo y transformación personal como los *insights* ostensivos. Estos implican no solo una nueva comprensión intelectual sino una conmoción emocional y vivencial (Etchegoyen, 1986).

Para el psicoanalista Harold Blum (1979) los *insights* constituyen la condición, el catalizador y la consecuencia del proceso analítico. Otros autores, como Jaime Lutenberg (2007, 2010), con su concepto de *insight* inconsciente, o André Green (1998), que se refiere al reconocimiento inconsciente, señalan que la condición de tomar consciencia, de “hacer consciente lo inconsciente”, no es indispensable para que el proceso psicoanalítico siga su curso evolutivo. Sabemos además que el *insight* no es el final del proceso de cambio sino que se requiere de un trabajo de elaboración realizado en el vínculo analítico.

La ayahuasca promueve los *insights* ostensivos. Verse a sí mismo, “revivirse” en situaciones pasadas, poder observar la propia trayectoria personal en una visión a la vez panorámica y profunda, mirar en perspectiva en qué momento vital se encuentra uno, suele ocurrir en las sesiones. Por supuesto, aunque el recuerdo y la intensidad de los *insights* puedan durar aún después de la sesión, es indispensable

la determinación para actuar en concordancia a las decisiones necesarias, resultantes de los *insights*: dejar una adicción, la atención y cuidado con seres queridos, cambiar de trabajo, dar un giro determinado en la vida. Esto, en psicoanálisis, pertenece al proceso de la elaboración. Sin embargo, podemos darle algún espacio también a ello en la experiencia con ayahuasca, como veremos a continuación.

Etchegoyen (1986), luego de estudiar la compleja e indisoluble relación entre *insight* y elaboración, señala que “la elaboración es un proceso diacrónico, un proceso que tiene una duración en el tiempo, una magnitud que recorre la abscisa. El *insight*, en cambio, es un punto que corta verticalmente como la ordenada; es sincrónico” (Etchegoyen, 1986, p. 626).

Este trabajo se da a lo largo del proceso analítico. Durante la toma de ayahuasca, en el estado de regresión profunda, con la percepción del paso del tiempo también alterada, ocurre también una cierta elaboración, ya que las visiones, unidas a emociones y pensamientos, se sostienen por unos larguísimos minutos durante la sesión permitiendo permanecer en contacto con las mismas vivencias, poseedoras de una intensidad particular. Quizá la duración de la conmoción producida en el sujeto pueda explicar el efecto que produce cambios duraderos.

Anteriormente (Gastelumendi, 2009) me referí además a otro tipo de *insights*, a los que denominé *transpersonales*. Se trata de aquellos que permiten reconocernos como parte integrante del Todo, aquellos que nos llevan a experimentar nuestra identidad como parte del entorno, de los demás, de la naturaleza.

Estas últimas reflexiones nos llevan a los conceptos de diferenciación e individuación. Por ello debemos acercarnos al *self*.

### El *self*

Aunque las visiones tal vez sean la manifestación más conocida de la experiencia con ayahuasca, los cambios más notables y valiosos en cuanto a los potenciales efectos terapéuticos son, en mi opinión, los que ocurren en el propio *self* y que se manifiestan en la relación con los demás y el entorno.

Recurriendo al estudio que realiza Akhtar (2009) sobre el *self* en su diccionario sobre psicoanálisis, realizaremos algunas reflexiones. Sin entrar a discutir si el *self* se trata de una representación de sí mismo dentro del Yo, como ocurre en las perspectivas de Hartmann (1950, 1956a, 1956b, en Akhtar, 2009), de Jacobson (1964, en Akhtar, 2009) o de Kernberg (1967, 1975, en Akhtar, 2009) o más bien de una constelación supraordinada a la estructura tripartita freudiana de Kohut (1966, en Akhtar, 2009), recordemos solamente que cuando el *self* comenzó a ser estudiado por el psicoanálisis, la comprensión del sujeto, de la naturaleza de su sufrimiento y hasta la propia técnica se modificó.

En un primer nivel de análisis, el *self* se opone a los otros del mundo externo. Al mismo tiempo, denota la estructura mental particular y propia de un individuo. En el espacio intrapsíquico, el *self* también se diferencia de los objetos internos. La comprensión contemporánea coloca al *self* en una relación dialéctica íntima con los otros y con el mundo externo, siendo en ocasiones indistinguible. Podríamos decir, jugando con las ideas de Winnicott, que *there is no such thing as a Self!* El *self* nace en la relación con el otro, se sostiene y modifica en la interacción con los otros y el entorno.

La experiencia con ayahuasca modifica la experiencia del *self* y sus límites. Daniel Stern (1985) se refiere a varias etapas en la constitución del *self*, a las que remito al lector. Diré tan solo que previo a la adquisición del lenguaje (la cuarta etapa del desarrollo *self*: el *self verbal*), hay un importante y largo período preverbal, incluso con una percepción “a-modal”<sup>5</sup> al inicio. Más tarde, acceder al lenguaje permite incrementar notablemente el pensamiento simbólico y la creatividad, así como contribuir con las formaciones neuróticas (Akhtar, 2009).

De los límites del *self* depende la capacidad de “prueba de la realidad” y la distinción entre concepto y percepto, entre fantasía y realidad. Siempre permanecerá alguna permeabilidad que varía entre diversas culturas. La capacidad para una inmersión empática en la experiencia subjetiva de otro, así como la vulnerabilidad frente a las identificaciones proyectivas, son ejemplos de esta permeabilidad; el primero saludable y el segundo no tanto (Akhtar, 2009).

Durante una experiencia intensa con la ayahuasca los límites del *self* se hacen aún más permeables y la vivencia del ser más profunda. La describiría como estando sumergido en el propio soma, en el reino del Ello. Además se tiene la sensación de estar en contacto con vivencias muy antiguas, con emociones antes vividas y olvidadas. En esos momentos, el *self* y la percepción del entorno presentan algunas características descritas por Stern (1985) en estadios tempranos del desarrollo, como la clara sensación de estar íntimamente vinculado con el mundo circundante. Entonces, los estímulos producidos por los sonidos, cantos e instrumentos del chamán son percibidos como imágenes visuales y con todo el cuerpo, en una exuberancia sinestésica. Estas parecen ser manifestaciones de una regresión a los primeros estadios del *self*. Se tiene la impresión –en el propio cuerpo y en la mente, ahora indiferenciados– de poder sentir las vivencias y emociones de los otros participantes, así como el entorno y la propia naturaleza como parte de uno mismo y viceversa, en una relación tan íntima e indiferenciada como la que se pudo tener con la madre. La conexión de este fenómeno con el narcisismo es por ello consecuente.

---

5 Es decir, no diferenciada por las diversas vías sensoriales, aún inmaduras, constituyendo una especie de sinestesia originaria.

## El narcisismo y el sentimiento oceánico

La modificación del *self* recién descrita puede ser también estudiada desde la perspectiva del narcisismo. Tomaré inicialmente las ideas de Freud (1926/1998) que surgieron en su comunicación epistolar con el prestigioso escritor francés Romain Rolland (1866–1944), autor a quien Freud elogió generosamente.

En “El Porvenir de una Ilusión”, Freud (1927/1998) menciona que estaba mucho menos interesado en las fuentes profundas de los sentimientos religiosos que en la comprensión del hombre común sobre la religión, y su relación con el sistema de doctrinas y promesas. Digamos que estudió la religión “racional”. En diciembre de 1927, a raíz de la publicación del texto mencionado, Rolland le envía una carta a Freud en la cual le manifiesta su crítica por su limitada visión de la religiosidad. En ella Rolland (1927) se refiere por primera vez al *sentimiento oceánico*. Dice:

Me hubiera gustado verle analizar el sentimiento religioso espontáneo, o más exactamente la sensación religiosa que es (...) el hecho simple y directo de la sensación de lo eterno (que bien pudiera no ser eterno, sino simplemente sin límites perceptibles y como oceánico) (Rolland, 1927, p. 264-266).

La reacción de Freud a las ideas de Rolland se encuentra en “El Malestar en la Cultura” (1930/1998), texto que inicia con una alusión a los intercambios epistolares entre ellos y donde afirmará que desconoce personalmente ese sentimiento oceánico. Freud concluye el primer capítulo de ese libro diciendo:

Me quiere parecer que el sentimiento oceánico ha entrado con posterioridad en relaciones con la religión. Este ser-Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el Yo discierne amenazándole desde el mundo exterior. Vuelvo a confesar que me resulta muy fatigoso trabajar con estas magnitudes apenas abarcables. (Freud, 1930, p. 73).

En mi opinión, Freud no llegó a comprender –por ser tan distante a su estilo personal y a su obra teórica–, y quizá tampoco reconocer como válido, este sentimiento o vivencia tal como Rolland lo entendía. Es posible también que no diferenciara religiosidad de espiritualidad.

En las elaboraciones posteriores del concepto de narcisismo, tal vez el primer psicoanalista en plantear una idea que explicaría, a mi entender, algunas vivencias producidas por la ayahuasca, fue Kohut<sup>6</sup> (1966) quien, en plena elaboración de la futura Psicología del Self, se refirió al *narcisismo cósmico*.

---

6 No me referiré aquí a las ideas de connotados disidentes, principalmente Jung.

El concepto de *narcisismo terciario*, desarrollado más recientemente por Mariam Alizade (1995), se aproxima aún más a lo aquí expuesto. Esta autora se inspira en las ideas de Kohut para luego elaborar este concepto “que se torna necesario para dar cuenta de satisfacciones libidinales narcisistas de un orden diferente[...] [cuando] el psiquismo individual, objeto del psicoanálisis, abre paso a la consideración de lo colectivo en un tiempo segundo” (Alizade, 1995, p. 94).

Las ideas de Alizade (1995) inciden en el reconocerse como parte del entorno, no como un ente aislado, y en vivir y actuar según este reconocimiento. Si bien se refiere principalmente a sentimientos de elevada empatía y de una acción desinteresada hacia los demás seres humanos, incluso lejanos, menciona otras vivencias que están en más sintonía con las descritas en este trabajo:

El narcisismo terciario se abre a lo ajeno y a lo lejano, difunde, se dispersa, se extiende. Como si los espejismos narcisistas se disolvieran o como si por la hendidura de un espejo ahora roto se vislumbrara lo Otro, el Mundo, los seres que lo habitan, las especies, el cosmos. [...] Se roza el infinito, lo imposible, lo real. La puerta-espejo se abre, y lo nuevo, lo ilimitado, lo no propio, lo no investido por los narcisismos infantiles, aparece. (Alizade, 1995, p. 101)

Estando de acuerdo con Alizade (1995), quisiera dar un giro más a esta evolución conceptual. A mi entender, la unión del ser con su entorno, cercano y lejano, la experiencia de percibirse como parte de todo, como olas individuales y al mismo tiempo parte del océano, no es expresión de una “mágica ilusión de comunión con el todo”, sino que esta ilusión es una realidad. Esta realidad debió ser olvidada, reprimida, abandonada y superada para lograr el desarrollo saludable del individuo capaz de distinguirse de otros y del entorno. Este recorte del ser humano, que al nacer es “un ser abierto al cosmos” (Garbarino, 1987, comunicación personal), es una necesidad indiscutible e indispensable para la constitución de un sujeto relativamente sano.

Planteo que un sujeto ya constituido, que ha logrado en su desarrollo diferenciarse, con límites establecidos entre su *self* y el entorno, puede recuperar, aunque sea por algunos instantes (como durante el sentimiento oceánico), la consciencia de aquella unidad olvidada, de ese aspecto profundo y real de nuestra naturaleza. Sustento que una experiencia como esa posee un valor intrínseco único para quien la vive.

La experiencia que nos ocupa en este texto es uno de los medios para lograrla. Existen otros, como la meditación o la práctica de otras disciplinas. Por supuesto, tener esa vivencia no es garantía en modo alguno un mayor equilibrio o salud mental. De hecho, en ocasiones puede llevar a un desequilibrio de la personalidad, especialmente en individuos con una fragilidad de su estructura yóica, sea por un trastorno narcisista, psicótico o de otro tipo.

## La memoria y lo arcaico

Ábrete corazón,  
Ábrete sentimiento  
Ábrete entendimiento  
Deja a un lado la razón  
y deja brillar el sol  
Escondido en tu interior

Ábrete memoria antigua  
Escondida en la tierra  
En las plantas  
En el aire  
Recuerda lo que aprendiste  
Bajo agua, bajo fuego  
Hace ya  
Ya mucho tiempo

Ya es hora ya  
Ya es hora  
Abre la mente y recuerda  
Cómo el espíritu cura  
Cómo el amor sana  
Cómo el árbol florece  
Y la vida perdura

De los ícaros que conozco es éste, de inspiración de Rosa Giove (1996), médico y cofundadora del instituto Takiwasi<sup>7</sup> de Tarapoto, Perú, el que mejor expresa la acción de la ayahuasca sobre la memoria. Giove se refiere a la memoria arcaica.

No todos los psicoanalistas consideran que lo arcaico pertenece al ámbito del análisis. Por ejemplo Green (1993) señala que

...es lícito afirmar que esta fascinación [por lo arcaico], que pone su afán en cerner mejor las profundidades insondables de la psique, es la misma que nos producen los mitos. No es que la psique no quede marcada de manera indeleble por su período arcaico. Pero es cierto que la práctica psicoanalítica, aun aplicada a niños pequeños muy perturbados, en ningún caso llega a dejar a la vista los basamentos arcaicos del psiquismo (Green, 1993, p. 36-37).

---

7 Takiwasi celebró en 2012 su vigésimo aniversario de existencia.

Sin embargo, pienso que la ayahuasca permite en ocasiones un acceso a vivencias arcaicas que por su propia naturaleza estarían más allá del alcance de un trabajo analítico propiamente (no me refiero al analista en función de contención y acompañamiento al paciente, sino al trabajo que requiere de la palabra). El revivir experiencias arcaicas, así se sumerjan posteriormente a su lugar en el Ello, produce cambios en el mundo interno del sujeto.

Durante la intensa regresión, la función y el acceso al lenguaje están comprometidos. En ese estado el análisis no es posible, tan solo la experiencia directa. Más tarde, ya fuera de ella, uno podrá trabajar en el espacio analítico el recuerdo de la experiencia que, aunque vívido, no es más que un eco del estruendo originario.

## La sexualidad

Con frecuencia durante las sesiones aparecen visiones vinculadas a la sexualidad, sea al propio cuerpo y acompañadas o no de una intensa excitación, o de visiones vinculadas a fantasías sexuales, muchas de ellas antes desconocidas.

Los chamanes prohíben las relaciones sexuales por lo menos por algunos días, antes y después, de una sesión de ayahuasca. Las razones que aducen para ello van en el sentido de que las relaciones sexuales impiden que la “planta” siga actuando en la persona. Diversos relatos sugieren que se trata de una restricción con sentido, ya que tener relaciones sexuales muy cerca a la toma de ayahuasca, más que placenteras, produce ansiedad.

Podemos suponer que luego de una intensa experiencia regresiva vivida individualmente, el encuentro tan placentero y regresivo que, en el acto amoroso, compartimos los seres humanos como una búsqueda natural de fusión, no sea la misma. Pero, además, se trata de cuidar el proceso de elaboración posterior a la toma de ayahuasca. Una hipótesis a considerar es que la abstención sexual tendría la función de evitar que la tensión psicósomática producida por la toma se descargue somáticamente a manera de una evacuación de los elementos beta de Bion (1963), y que la movilización pulsional y libidinal producida, pueda así permanecer por más tiempo en el psique-soma, reverberando y haciendo su trabajo en la mente y el cuerpo (Elizabeth Kreimer, 2012, comunicación personal, Lima).

## El espacio potencial

Por último, quisiera vincular lo dicho hasta ahora con las ideas de Winnicott (1971) sobre el espacio potencial. Sin la capacidad de usar el espacio potencial la subjetividad no podrá desarrollarse plenamente. Aunque la persona sea “funcional”, tendrá dificultades en su intimidad, en la relación con los demás, en la

creatividad, tenderá a proyecciones masivas y a aseveraciones contundentes e incuestionables, como vemos con frecuencia en la clínica.

Ogden (1985) en su texto sobre la patología del espacio potencial, estudia la importancia del proceso dialéctico entre tres elementos para que surja una adecuada subjetividad. Estos son: el símbolo (un pensamiento), lo simbolizado (aquello sobre lo que se piensa) y el sujeto (el pensador que genera sus propios pensamientos e interpreta sus propios símbolos).

La ayahuasca conduce a un estado mental distinto, nuevo y a la vez conocido. Lo nuevo es por la intensidad de la regresión en una mente adulta y lúcida, aunque modificada, y por las visiones y lo que las acompaña. Lo conocido porque guarda ciertas semejanzas con el espacio potencial, como el ser un espacio lúdico de múltiples re-ediciones y redescubrimientos. Tal vez el que la ayahuasca sea llamada “madre” en las diversas culturas sea una demostración de cuán naturalmente se asocian las vivencias que produce su ingesta con aquellas primarias vividas en relación con la madre de la infancia.

Pero no todos los participantes sienten lo mismo ni, lo que es más importante, usarán su experiencia de la misma manera. Esto dependerá de sus capacidades mentales previas. Aquí encontramos diferencias significativas, y el concepto de espacio potencial, sano y patológico, puede explicarlas de manera general. Alguien con un *self* bien constituido y un acceso mejor logrado al espacio potencial podrá tener una experiencia más llevadera que otro participante con un *self* precario o con una incapacidad para disfrutar del espacio y los fenómenos transicionales. Algunos encontrarán valor en las nuevas emociones, pensamientos e *insights*, y podrán luego reflexionar, analizar, elaborar y tomar decisiones en base a todo ello. Con frecuencia, otros no referirán novedad alguna. Pero hay también aquellos que emergen de la sesión con una sensación de certeza sobre sí mismos que resulta, por decirlo de alguna manera, inquietante. Son aquellas personas que considerarán lo visto y vivido como hechos “reales”, y sus pensamientos y emociones no como material para ser elaborado sino como conclusiones definitivas. Me parece que estos casos pueden ser explicados por una dificultad previa que sugiere el colapso, en algunas de las variedades propuestas por Ogden (1985), entre lo simbolizado y el símbolo.

### **Algunos riesgos de la experiencia con ayahuasca**

Una reacción psicótica aguda, de resolución espontánea, ocurre ocasionalmente. La frecuencia de aparición de un cuadro esquizofrénico no supera la estadística para la población en general (1%), siendo además solo muy excepcionales las alteraciones físicas importantes que lleven a consecuencias mayores o a la muerte.

Sin embargo, otras consecuencias indeseables pueden surgir si es que, como señalaba, el participante tiene deficiencias en su estructura psicodinámica. Quizá la más común sea el desarrollo de un estado de grandiosidad narcisista, acompañado de la sensación de omnisciencia. Etchegoyen (1986) recuerda la diferencia entre los efectos de un *insight* de los de la vivencia delirante primaria: mientras que un *insight* destruye una teoría (la que, de manera inconsciente o no, sosteníamos antes de su impacto), la vivencia delirante primaria la construye.

La patología del espacio potencial puede contribuir a la comprensión de estos resultados indeseables, que irían desde la vivencia de una angustia demasiado intensa durante la sesión, comparable al terror sin nombre por la incapacidad de simbolizar, hasta al establecimiento de una vivencia delirante primaria, donde las visiones e *insights* serán tomados no como símbolos de procesos internos y de la relación con el entorno, sino como revelación de la cosa en sí misma.

## Conclusiones

En este trabajo he pretendido dar cuenta de una manera de comprender las vivencias producidas por la ayahuasca a partir del psicoanálisis.

La ayahuasca permite una vivencia de primera mano, intensa, regresiva y particular de diversos estados del *self*, así como una profunda rememoración. Los *insights* generados por las imágenes que surgen en la experiencia son de singular valor y conllevan un profundo sentido para los participantes. Pienso que esto se debe a que ocurre un reencuentro con las primeras vivencias de nuestro ser, incluso el reconocimiento de una no-separación entre uno y el mundo, una dimensión cósmica interior, pero ahora desde un *self* ya constituido. Esta experiencia no se olvida jamás, aunque su intensidad pueda disminuir bajo la pátina de la cotidianidad.

La ayahuasca es una vivencia de impacto. Si bien la duración de la sesión es de unas pocas horas, sus efectos se prolongan bastante y, en algunos casos, pueden determinar el curso posterior de la vida. Quizá tenga la fuerza de una vivencia traumática en un estado de regresión, donde no hay un Yo estructurado para lidiar con todo ello en el momento, aunque sí puede ser elaborado en experiencias posteriores o en el propio espacio terapéutico.

Por supuesto, hay algunos conflictos humanos que se trabajan mejor, diría únicamente, con el psicoanálisis. El psicoanálisis es un trabajo de maduración lenta: maduración de la confianza en la relación terapéutica; maduración del vínculo, de la tolerancia a la frustración, de la capacidad para pensar, de la trianguladepica. Este trabajo, prolongado y sostenido, permite observar y elaborar las propias inconsistencias, temores, proyecciones, deseos y fantasías, y hacerse cargo

de ello. Se trata, sobre todo, de un trabajo de dos seres humanos comprometidos en una tarea íntima que parecería imposible si uno no se aventurara a vivirla.

Espero que este texto contribuya a tender puentes conceptuales entre ambas vías de autoconocimiento que, sin ser equivalentes, expresan y muestran a su manera la enorme complejidad y riqueza del ser humano, cuya naturaleza será siempre elusiva.

**Resumen:** El autor presenta reflexiones sobre la experiencia de toma de ayahuasca, brebaje oriundo de la Amazonía y de uso creciente, a la luz del psicoanálisis. Es una aproximación psicoanalítica a la compleja experiencia subjetiva que la ayahuasca produce, así como un intento de integración entre ésta y el psicoanálisis como dos vías de autoconocimiento. Para ello se propone una comprensión a partir de conceptos psicoanalíticos clásicos. Se presentan hipótesis y nuevas perspectivas, como la de la potencial función terapéutica de la experiencia oceánica, a partir de la experiencia con ayahuasca.

**PALABRAS CLAVE:** AYAHUASCA; PSICOANÁLISIS; REGRESIÓN; SENTIMIENTO OCEÁNICO.

**Summary:** The author reflects on the experience with ayahuasca from a psychoanalytic view. The use of ayahuasca, a powerful psychoactive brew native of the Amazon basin, has spread to many urban centers in countries of our region and beyond. This paper is a psychoanalytic approach to the complex subjective experience that the ayahuasca produces, as well as an attempt to integrate them as two ways of self-knowledge. For this study a structure built with classical psychoanalytic concepts is proposed. Some hypotheses and new perspectives, as the potential therapeutic function of the *oceanic experience*, are also presented.

**KEY WORDS:** AYAHUASCA; PSYCHOANALYSIS; REGRESSION; OCEANIC FEELING.

## Referencias

- Akhtar, S. (2001). From mental pain through manic defense to mourning, In: S. Akhtar (Ed.), *Three Faces of Mourning: Melancholia, Manic Defense and Moving On*. Northvale, NJ: Jason Aronson, (pp. 95 – 113) In S. Akhtar (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Akhtar, S. (2009). *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Alizade, A.M. (1995). *Clínica con la muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Álvarez de Toledo, L. (1960). Ayahuasca. *Revista de Psicoanálisis*, XVII (1). Buenos Aires.
- Balint, M. (1932). Characteranalysis and new beginnings. In: M. Balint *Primary Love and Psychoanalytic Technique*. London: Tavistock, (pp. 33 – 55) In S. Akhtar (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Balint, M. (1936). The Final Goal of Psycho-Analytic Treatment. *International Journal of Psycho-Analysis* 17: 206-216.
- Balint, M. (1959). Thrills and Regressions. London. Hogarth. In S. Akhtar. (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Balint, M. (1968). *The Basic Fault*. Londres: Tavistock.
- Bion, W.R. (1962a). *Learning from experience*. London: Tavistock.

- Bion, W.R. (1962b). The Psycho-Analytic Study of Thinking. *International Journal of Psycho-Analysis*, 43: 306-310.
- Bion, W.R. (1963). *Elements of Psycho-Analysis*. Londres: Heinemann.
- Blos, P. (1968). Character Formation in Adolescence. *Psychoanalytic Study of the Child*, 23:345-263.
- Blum, H. P. (1979). The Curative and Creative Aspects of Insight. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 27: 41-70.
- Breuer, J. (1893/1976). *Contribución a los "Estudios sobre la histeria"*. p. 89. México. Siglo veintiuno editores.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error*. New York: Putnam.
- De Araujo, D. B.; Ribeiro, S.T.G.; Cecchi, G.A.; Carvalho, F.M.; Sanchez, T.A.; Pinto, J.P. et al. (2012) Seeing with the eyes shut: Neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion. *Human Brain Mapping*, 33 (11): 2550–2560
- Etchegoyen, R.H. (1986). *Fundamentos de la Técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1897/1998). Fragmentos de la correspondencia con Fliess: Manuscrito L. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. I, p. 291
- Freud, S. (1900/1998). La Interpretación de los Sueños. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. IV y V. pp.1 – 611.
- Freud, S. (1915/1998). Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XIV, pp. 259 – 272.
- Freud, S. (1917/1998) Conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 23. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XVI, pp. 326 – 343.
- Freud, S. (1918/1998) De la historia de una neurosis infantil. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XVII, pp. 56 – 57 y 89.
- Freud, S. (1923/1998). El Yo y el Ello. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XIX, pp. 1 – 66.
- Freud S. (1926/1998). A Romain Rolland. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XX, p. 269.
- Freud, S. (1927/1998). El porvenir de una ilusión. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XXI, pp. 1 – 55.
- Freud, S. (1929/1998). El malestar en la cultura. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XXI, pp. 57 – 140.
- Gastelumendi, E. (2001). *Madre ayahuasca y Edipo*. Memoria del Segundo Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena: "Ética, mal y transgresión". Tarapoto: CISEI/Takiwasi.
- Gastelumendi, E. (2009). The Psyche. A Transpersonal Perspective. Manuscrito no publicado. Presentado en el panel *Integrating the Concepts of Psyche and Spirit*. 46<sup>th</sup> International Psychoanalytical Congress. Chicago.
- Gastelumendi, E. (2010). Ayahuasca: Current Interest in an Ancient Ritual. En K. Miyoshi et al. (Eds.) *Neuropsychiatric Disorders*. Tokyo: Springer, pp. 281 – 286.
- Giove, R. (1996). El ikaro de la «M». Marzo. *Takiwasi - usos y abusos de sustancias psicoactivas y estados de conciencia*, 4, 7-15. Tarapoto: Takiwasi.
- Green, A. (1993). *Après coup, lo arcaico. La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, A. (1998). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo: desconocimiento y reconocimiento del inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hanly, C. & Masson, J. (1976). A Critical Examination of the New Narcissism. *International Journal of Psycho-Analysis*, 57: 49-66.
- Hartmann, H. (1950). Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego. *Psychoanal. St. Child*, 5:74-96

- Hartmann, H. (1956a). Notes on the Reality Principle. *Psychoanalytic Study of the Child*, 11:31-53
- Hartmann, H. (1956b). The Development of the Ego Concept in Freud's Work, *International Journal of Psychoanalysis*, 37:425-438
- Jacobson, E. (1964). *The Self and The Object World*. Nueva York. International Universities Press.
- Kernberg, O. (1967). Borderline personality organization, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14: 641-685.
- Kernberg, O. (1975). *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. Nueva York: Jason Aronson.
- Kohut, H. (1966). Forms and Transformations of Narcissism, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14: 243-272.
- Kris, E. (1936). The Psychology of Caricature, *International Journal of Psycho-Analysis*, 17: 285-303.
- Kris, E. (1952). *Psychoanalytic Explorations in Art*. New York: International Universities Press.
- Kris, E. (1956). On Some Vicissitudes of Insight in Psycho-Analysis, *International Journal of Psycho-Analysis*, 37: 445-455.
- Lemlij, M., Chiappe, M. & Millones, L. (1985). *Alucinógenos y shamanismo en el Perú contemporáneo*. Lima: El Virrey.
- Lemlij, M. & Millones, L. (2009). *Alucinógenos y chamanismo: La otra curación*. Lima: Fondo Editorial Sidea.
- Lutenberg, J. (2007). *El vacío mental*. Lima: Siklos S.R.L.
- Lutenberg, J. (2010). *Tratamiento psicoanalítico telefónico*. Lima: Siklos S.R.L.
- Olinick, S. L. (1969). On empathy, and regression in service of the other. *British Journal of Medical Psychology*, 42: 41-49, In S. Akhtar (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Ogden, T.H. (1985). On Potential Space, *International Journal of Psycho-Analysis*, 66:129-141.
- Rolland, R. (1927). Lettre à Sigmund Freud, 5 décembre 1927, in Rolland, M. R. (1967). *Un beauvisage a tousens (Vol. 17)*. A. Michel. Recuperado el 24 de febrero de 2012 de [http://fr.wikipedia.org/wiki/Sentiment\\_oc%C3%A9anique#cite\\_note-0](http://fr.wikipedia.org/wiki/Sentiment_oc%C3%A9anique#cite_note-0).
- Spurling, L. S. (2008). Is There Still a Place for the Concept of 'Therapeutic Regression' in Psychoanalysis? *International Journal of Psycho-Analysis*, 89: 523-540
- Stephen, K. (1940). Aggression in early childhood, *British Journal of Medical Psychology*, 18:178-126, In S. Akhtar (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. Nueva York: Basic Books.
- Stolorow, R. (1973). Perspectives on death anxiety: a review. *Psychiatric Quarterly*, 47:473 – 486.
- Winnicott, D.W. (1975). Through Paediatrics to Psycho-Analysis. *Int. Psycho-Anal. Lib.*, 100:1-325. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Winnicott D.W. (1971). *Playing and Reality*. Gran Bretaña: Penguin Books.
- Winnicott D.W. (1974). Fear of breakdown. *International Review of Psycho-Analysis*, 1: 103-107.