Revista Psicoanálisis Nº 32, Lima 2026

PSICOANÁLISIS Y ESPIRITUALIDAD ANDINO-AMAZÓNICA: UNA PERSPECTIVA AUTORREFLEXIVA Y SITUADA

Mariana Dupuy*

Este artículo describe, de manera sucinta, cómo se han integrado en mi proceso personal el psicoanálisis y la espiritualidad andino-amazónica. Este es un camino abierto y en continua transformación. En este trabajo introductorio, menciono sólo algunos de mis referentes importantes y seguramente dejo muchos autores fuera que sería pertinente nombrar y espero llegar a conocer.

Ingresé a la universidad pensando estudiar la carrera de antropología. Sin buscarlo de manera consciente, esta elección respondería a la necesidad de recuperar mi conexión con la dimensión espiritual. Esta conexión había desaparecido, y junto con ella toda experiencia de sentido, en una crisis adolescente atravesada por la crítica radical al catolicismo, la religión familiar. Durante la niñez esta fe, que se me imponía de manera absoluta, encontraba una resonancia íntima en la figura de Jesús, al que sentía como una presencia benigna, más allá de las imposiciones de los adultos. En la medida en que fui creciendo ya no encontraba nada en la religión que resonara conmigo. Los rituales y símbolos de la iglesia los percibía cargados de muerte, opresión, sacrificio inútil y sufrimiento interminable, y dejaban como residuo interior una culpa aplastante. Con la pubertad se me fueron haciendo evidentes las contradicciones de los más fervientes católicos a mi alrededor, cómo su fe convivía con la amargura, la negación, la hipocresía, y por momentos, con un secreto sadismo encubierto como "rectitud moral".

La invitación a tomar ayahuasca llegó por el lado de un amigo muy cercano, profesor universitario y compañero del camino espiritual, que posteriormente entró al sacerdocio para ser jesuita. La búsqueda espiritual responde a una necesidad interior que es distinta para cada ser humano; en algunas personas corresponde a la necesidad de pertenecer a un grupo que ordene la vida, en otros a una búsqueda muy personal, sin mapa previo, y por lo tanto, no exenta de riesgo

* Analista en formación de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. B. A. en Filosofía por Fordham University. Magister en Estudios Teóricos Psicoanalíticos por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Licenciada en psicología clínica por la PUCP Docente en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
<marianadupuy@yahoo.com>

(Bergson elabora esta idea en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 1932). Mi querido amigo y yo compartíamos la inclinación por esta segunda senda. Esta primera experiencia me introduce al mundo de la espiritualidad-terapéutica amazónica. En el mundo andino-amazónico, la espiritualidad está íntimamente ligada a la salud y a la enfermedad. El ser humano es parte de un sistema espacio-temporal donde todo se encuentra interconectado. Como parte de este tejido de vida cada uno de nosotros interactúa desde el cuerpo, la mente y el alma. La enfermedad es entendida como un desequilibrio entre estas dimensiones del ser en su interacción con el medio social y natural del que forma parte, y por lo tanto, la sanación implica una recuperación del equilibrio entre el ser humano y su entorno. Algunas de las formas de interpretar la enfermedad desde esta cosmovisión, así como la relación psique-soma, se aproximan a lo psicoanalítico, como es el caso de la noción de trauma; otras se alejan totalmente (queda mucho por investigar en este diálogo de saberes).

La experiencia con el ayahuasca cambió radicalmente mi forma de estar y pensar al mundo pues reabrió ese "sentir" de la dimensión espiritual que estaba buscando. Tuve la clara experiencia de un universo benigno, contemplé y escuché la música de las esferas celestiales, me invadió una inmensa ternura (que no sentía en lo que parecían décadas) pensando en las personas queridas. Este fue solo el inicio de un largo camino de exploración con distintas tradiciones y prácticas que fueron enriqueciendo un espacio interior que se convirtió, no sin dificultades, en fuente de inspiración, sentido, alegría, resiliencia, amor y esperanza, por nombrar sólo algunos aspectos "positivos". También hubo períodos de confusión, dolor, y otros elementos "negativos" ligados a estas experiencias. En ese momento había mucho menos información y cultura del uso de plantas psicoactivas o maestras y carecía de herramientas y guía para elaborar estas vivencias. Actualmente existe una población creciente de usuarios e investigaciones sobre el uso terapéutico de estas sustancias.[1] Pero cuando tuve mis primeras experiencias con el ayahuasca, no tenía cómo integrar estas vivencias. Paradójicamente (¿o no?) encuentro en el catolicismo en su versión más reflexiva, específicamente en los "*Ejercicios espirituales*" de San Ignacio de Loyola, en los que el "autoanálisis" es parte importante, una práctica diaria que le daba forma a lo que se había despertado en mi interior. Aun así, me encontraba en un posición incierta. ¿Cómo integrar esta vivencia, cómo ser fiel a esta experiencia? ¿Tendría que convertirme en monja

1. Uno de los últimos capítulos de la revista de la IARPP *(Psychoanalytic Dialogues,* Volume 32, Issue 5, 2022) se enfoca precisamente en el uso terapéutico de las sustancias psicodélicas relacionándolo con los procesos de transformación desde la perspectiva psicoanalítica. La revista de *Neuropsychoanalysis* (2023) también tiene un artículo sobre el ayahuasca que combina neurociencias y psicoanálisis.

o intentar vivir en contextos andino-amazónicos? Ninguna de estas opciones resonaba conmigo.

En el largo proceso de búsqueda de integración de las distintas dimensiones de mi experiencia, encontré un aliado fundamental en el antropólogo médico Alberto Villoldo, sin cuya mediación probablemente no hubiera tenido acceso al conocimiento de las prácticas espirituales andinas. En gran parte del mundo andino el saber médico-espiritual está reservado a los varones (aunque su aplicación en el ámbito doméstico y cotidiano se da, por supuesto, en el quehacer de muchas mujeres) y existe mucha desconfianza, derivada de la historia de la colonización, a compartir este conocimiento con gente que no es de su cultura. Luego continué aprendiendo con Martina Mamani, guardiana del templo de Raqchi en el Cuzco. En las prácticas espirituales andinas no se usan plantas psicoactivas a excepción de la hoja de coca, y en situaciones muy especiales la Wachuma o San Pedro. Aún así, los ritos y técnicas de sanación andinas tienen el inmenso poder de generar experiencias donde los participantes pueden sentir, de acuerdo a numerosos testimonios, la presencia de lo sagrado. La presencia de algo que trasciende aquello que experimentamos en el estado de conciencia cotidiano a través de los cinco sentidos. Una experiencia claramente diferenciable, cualitativamente distinta incluso en sus dimensiones espacio-temporales. Desde la psicología transpersonal, estos estados son llamados "Estados no ordinarios de conciencia". Desde el psicoanálisis se puede cuestionar un concepto tan amplio como el de "Consciencia ordinaria"[2], como se la llama en la psicología transpersonal, dada la diversidad de la experiencia humana, pero lo central en estos testimonios, es que describen un cambio de cualidad en la experiencia subjetiva habitual del mundo, llenándolos de asombro, de "O".

El proceso de búsqueda espiritual avanzó paralelamente a mi formación académica en psicología clínica y en filosofía, lo que respondía a una necesidad personal de comprender desde la "razón" el mundo, interno y externo, y a la

2. Este es uno de los ejes de investigación en la psicología transpersonal, rama de la psicología que surge en los años sesentas en USA con psicólogos como Maslow, Grof, Fadiman etc. en un intento de entender la dimensión espiritual en el ser humano. Desde esta perspectiva la psicología occidental es considerada parte de un paradigma etnocéntrico y racionalista, ligada a una psiquiatría que patologiza como "Estados alterados de conciencia" a todos aquellos que salen de la consciencia "normal". La psicología transpersonal se interesa por un subgrupo de estos estados no ordinarios, los que tienen un potencial heurístico, sanador, transformador, e incluso evolutivo. Esto incluye las experiencias "chamánicas", los estados producidos por las distintas prácticas alrededor del mundo, las experiencias místicas de todos los tiempos, así como las crisis psicoespirituales. En el estado ordinario tendemos a identificarnos sólo con una pequeña fracción de quien realmente somos.

búsqueda de un hacer que diera sentido a mi aprendizaje. También a la necesidad de poner en palabras y poder comunicar una experiencia interior que de otro modo podría quedar encerrada e incomunicable. Ambos intereses, el espiritual y el "científico", podrían parecer antagónicos, al menos si se los concibe desde el ideal de la racionalidad de la ilustración europea; sin embargo, convivían en mí con igual urgencia. En el panorama actual de las ciencias humanas (Morin, 1994), estas formas de conocimiento no se entienden necesariamente como excluyentes. Un precursor en esta línea es Teilhard de Chardin, paleontólogo y sacerdote jesuita.

Encontré primero en la filosofía, más que en la psicología, pensadores y conceptos con los que aprehender y nombrar lo experimentado en los espacios de saber de las espiritualidades andino-amazónicas. Actualmente es desde el psicoanálisis, con autoras que desde la perspectiva de género expanden la comprensión de la subjetividad, que puedo seguir explorando estos espacios interiores. También la teología feminista y la antropología me aportan valiosas herramientas. No menos importante para pensar el tema de la subjetividad en el contexto latinoamericano son los estudios decoloniales que proponen una epistemología crítica y situada en nuestros contextos latinoamericanos.

Referentes importantes en filosofía fueron para mí *Las dos fuentes de la moral y la religión* donde Bergson (1932) hace una fenomenología de la experiencia espiritual que dio sentido a mi experiencia vinculándola a la de muchísimos seres humanos a lo largo de la historia. A su vez, lo dionisiaco en *El origen de la tragedia* de Nietzsche (1872), transmite esa potencia de lo que se vislumbra con el ayahuasca. También su cuestionamiento de la moral cristiana y el eterno retorno resultaron iluminadores. La filosofía crítica me dio herramientas para entender lo que experimentaba como insuficiente y engañoso en la mentalidad que predominaba en mi entorno, entender la mente ligada a los determinantes socio culturales. Los autores de la escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer (1944), Habermas (1989), Honneth (1997,2009)) no se limitan a una crítica de la racionalidad occidental sino que apuntan a la posibilidad de una mentalidad ampliada. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel (1807) desarrolla la idea de la evolución del "espíritu" o conciencia ligada a los procesos socio históricos. Y Jean Luc Nancy (1996), nos plantea la posibilidad de una nueva manera de estar en el mundo ligada a una ontología del "nosotros".

Actualmente ha sido una revelación encontrar en el psicoanálisis contemporáneo a Luce Irigaray[3], que explora la subjetividad femenina vinculándola

3. La propuesta de Luce Irigaray (1974, 1984, 1997, 2004, 2021) ha ido complejizándose a lo largo de su trayectoria, partiendo sobre todo desde una perspectiva de género que critica un sistema simbólico que no permite a lo femenino ser plenamente ni

a su particular comprensión de la espiritualidad y buscando nuevas formas de enunciar esta experiencia. La teología feminista contemporánea (King, 2005) hace uso de sus ideas, así como de las de Kristeva (1977, 2000) que propone un estado maternal de la mente y una subjetividad-en proceso para pensar la experiencia espiritual. Desde la antropología (Glass-Coffin, 2010), existe también la presión de ampliar los límites que la academia impone a esta disciplina para poder hablar de las experiencias "chamánicas" que la autora considera intraducible al lenguaje de la ciencia tradicional. Es desde los estudios decoloniales y la perspectiva intercultural —en su crítica a una racionalidad europea forjada en el contexto colonial— que se hace posible revalorizar las epistemologías locales en toda su diversidad. Estas corrientes abren un espacio para escuchar otras voces que invitan a relativizar los límites impuestos por dicha racionalidad, la cual ha tendido a considerar estos saberes como "primitivos". Frente a ello, se afirma la vitalidad, complejidad y sabiduría de las culturas originarias latinoamericanas.[4]

Volviendo a los inicios, mis experiencias y cuestionamientos me sumergían cada vez más en las profundidades de la subjetividad humana por lo que me oriento hacia la psicología y, específicamente, hacia el psicoanálisis. Lamentablemente (o no), los cursos y docentes en la carrera de psicología en ese momento seguían la línea cognitivo-conductual, lo que resultaba muy limitado para explicar la experiencia humana, además de mortalmente aburrido. Ingreso a la carrera de filosofía y en ese momento inicio mi primer análisis. Cada vez me convencía más de la importancia del trabajo constante con los propios elementos inconscientes, mecanismos de defensa, emociones reprimidas, formas vinculares y perceptuales, formas de sentir y estar con el otro.

A pesar de que en mi experiencia, tanto el conocimiento psicoanalítico como las prácticas espirituales, encontraron la manera de integrarse, el diálogo entre estos saberes está lejos de ser una realidad. Un paso importante en este sentido es el texto de Eduardo Gastelumendi (2023), que describe la experiencia con

---

pensarse, a una propuesta que apunta a explorar una subjetividad enriquecida por la apertura a otras maneras de estar y percibir el mundo. En esta última propuesta se apoya en su particular comprensión del cristianismo y las espiritualidades orientales.

4. Esta transformación exige reconocer el carácter situado del saber occidental y abrirlo a la pluralidad epistemológica, como condición para cuestionar su reduccionismo y enfrentar la violencia cognitiva que produce. En este horizonte, el diálogo intercultural supone acoger las "razones de los otros" y asumir que comprender no es reconstruir al otro desde categorías propias, sino disponerse a una escucha que posibilite la transformación recíproca. Se trata, en suma, de reformular nuestros modos de conocer desde el entrecruzamiento de voces y culturas, más allá de los límites de toda racionalidad monocultural (Fornet-Betancourt, 2001, 2013).

ayahuasca desde las categorías del psicoanálisis clásico de la segunda tópica freudiana y desde la relectura de otros autores más contemporáneos. Tuve la suerte de poder analizarme con él unos años, atraída por este interés en común. Es así que en su libro *El reino fuera del Yo, del Ello* (2023) nos dice:

> En algún momento de mis exploraciones iniciales con la ayahuaska me di cuenta de que la experiencia con el brebaje me llevaba al mismo lugar de comprensión de mi historia, a un similar planteamiento de preguntas existenciales fundamentales, y a experimentar insights sobre afectos y conflictos semejantes a los vividos con el psicoanálisis… pero con una diferencia importante, eran más intensos y vivenciales al experimentarse sobre todo a través de visiones plásticas, tridimensionales, como escenificaciones en las que el sujeto solía estar presente… El impacto de las visiones tenía un intenso e inmediato poder transformador. (Gastelumendi, 2023, p. 15).

La vivencia espiritual ha sido, y sigue siendo, un elemento casi tabú para el psicoanálisis[5]. Existe muy poco conocimiento sobre cómo trabajarlo en el vínculo analítico. Es probable que el éxito y la proliferación del coaching, el coaching transpersonal, el liderazgo espiritual y los gurús de todo tipo que existen en la actualidad respondan a la necesidad de integrar la experiencia espiritual dentro de la totalidad de la experiencia humana. La espiritualidad no ha tenido lugar en el psicoanálisis desde que Freud calificara esta vivencia subjetiva como una regresión infantil, una ilusión creada por la mente en respuesta a la extrema indefensión originaria. Actualmente, autores que pertenecen a la escuela relacional norteamericana contemporánea (Eigen 1998), que con su apertura interdisciplinaria facilita el diálogo entre psicoanálisis y espiritualidad, recurren a las ideas de Bion, Winnicott y hasta Lacan (para indignación de los psicoanalistas más ortodoxos) para hablar de psicoanálisis y espiritualidad y dialogan con tradiciones como el budismo o el taoísmo, con el judaísmo y el cristianismo.[6]

Ahora bien, desde el lado de los practicantes de las espiritualidades originarias, la gran mayoría considera que el psicoanálisis es otro producto de la racionalidad occidental que resulta absolutamente ineficaz para contrarrestar el sufrimiento humano ligado a un mundo en crisis, un mundo que es producto de la

---

5. Un diálogo interesante en este sentido lo encontramos en *Psychoanalytic perspectives*, 4(1): 1-48: "From Illusion to synergy: Psychoanalysis, spirituality, and religion in dialoge". También en la revista *Calibán*.
6. De más está decir que esta reserva está justificada en la cantidad de fenómenos históricos en los que la religión ha sido usada para cometer los actos más atroces así como el frecuente uso patológico de la misma. De lo que se trata es de "separar la cizaña del trigo", por usar el lenguaje bíblico.

propia mentalidad occidental. Este rechazo, aunque basado en un conocimiento superficial del psicoanálisis, anula la posibilidad de usar un conocimiento que podría ser útil para orientar los procesos de los cada vez más usuarios de estas medicinas y para pensarse a ellos mismos. No es poco común encontrar en el universo del ayahuasca, "chamanes", (tienen diversos nombres en las distintas comunidades; "Onayas" es uno de ellos) dejándose llevar por odios, envidias, egos desmedidos, proyecciones de todo tipo y poca responsabilidad sobre los propios errores, puntos ciegos y heridas infantiles no elaboradas. Los psicoanalistas no son inmunes a estas falencias, pero existe, al menos, la intención de trabajar sobre estos aspectos tan humanos y no darle rienda suelta a la destructividad. Factores socio históricos y económicos alimentan este rechazo en los practicantes de las espiritualidades originarias, donde todavía operan las marcas infligidas por la violenta historia de la colonia, presente aún hoy en las terribles desigualdades, falta de acceso a la educación y pobreza de gran parte de la población.

A pesar de estas brechas y abismos, a pesar de que son territorios que han de explorarse con muchísima precaución, considero que ambos saberes pueden enriquecerse en el marco de un diálogo intercultural y transdisciplinario. El espíritu de la época invita a esta expansión y provee distintas herramientas para explorar estos horizontes. En palabras de Úrsula King, teóloga feminista:

> La conciencia crítica y auto reflexiva en las perspectivas interdisciplinarias y transculturales, así como la perspectiva del sujeto situado, han tenido como resultado nuevas acercamientos metodológicos que cuestionan los antiguos paradigmas. Estas perspectivas teóricas en desarrollo están fundamentadas en una diversidad de datos experienciales y empíricos reunidos en diferentes contextos sociales, culturales y religiosos; están formados por un pensamiento innovador en historia, filosofía, teología y las ciencias sociales, especialmente en sociología, psicología, los estudios de la mujer, las teorías feministas y los estudios de género [Traducción propia] (King y Beattie, 2004, p. 1).

Estas perspectivas parten de que todo el conocimiento es producto de una subjetividad situada, ligada a un contexto socio histórico específico; cuestionan que en los últimos siglos el conocimiento oficial ha sido producto de una subjetividad androcéntrica, racionalista y europea, asumida implícitamente como subjetividad universal (o la que debería serlo). Lo que ha sido dejado de lado han sido las experiencias y saberes de las culturas no occidentales y de la experiencia femenina en toda su diversidad. En la medida en que estas "otras" subjetividades logren expresarse y encuentren el reconocimiento que les permite articular sus saberes en el intercambio global, pondrán en entredicho las ideas modernas sobre la subjetividad.

Habiendo iniciado mi formación como psicoanalista en una época en la que el cambio paradigmático en las ciencias se discute en distintas disciplinas, incluido el psicoanálisis, y siendo parte de este cambio la necesidad de pensar desde la complejidad y transdisciplinariedad (Morin, 1990), me planteo algunos cuestionamientos:

¿Puede el trabajo analítico y la vivencia espiritual no sólo convivir, sino enriquecerse mutuamente en la experiencia subjetiva? ¿Puede formarse un psicoanálisis latinoamericano ligado al territorio, la historia, los saberes y epistemologías de las distintas culturas que conviven en los países de Latinoamérica? ¿Puede haber un psicoanálisis peruano ligado a nuestra historia y a la diversidad de culturas que conviven en nuestro país?

Referencias

Adorno, T. W. (1969). *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus.

Adorno, T. W. (1975). *Dialéctica negativa*. Taurus.

Altman, N. (2013). A dialectical constructivist understanding of self-interest and social responsibility. *Psychoanalytic Dialogues, 23*(3), 269-270.

Assoun, P.-L. (2002). *Lacan.* Amorrortu.

Baró, C. A. (2011). *Sujeto y lazo social.* Psicolibro.

Benjamin, J. (1996). *Los lazos de amor: Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Paidós.

Benjamin, J. (1997). *Sujetos iguales, objetos de amor*. Paidós.

Benhabib, S. (1992). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Gedisa.

Berenstein, I. (2004). *Devenir otro con otros*. Paidós.

Berenstein, I. (2007). *Del ser al hacer*. Paidós.

Bergson (2020). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ed. Trotta. (Obra original publicada en 1993)

Dallmayr, F. (2010). *Hegel para nuestro tiempo: Dialéctica negativa y ethos democrático*. Ediciones Universidad Diego Portales.

Gastelumendi, E. (2023). *El reino fuera del Yo, del Ello. Psicoanálisis y Ayahuasca*. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

Glass-Coffin, B. (2010). Anthropology, Shamanism, and Alternate Ways of Knowing–Being in the World: One Anthropologist's Journey of Discovery and Transformation. *Anthropology and Humanism 35*(2), pp. 204-217. Blackwell Publishing.

Green, A., & Stern, D. (2000). *Clinical and observational psychoanalytic research: Roots of a controversy*. Karnac.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.

Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu* (Obra original publicada en 1807). Fondo de Cultura Económica (FCE).

Hoffman, I. (2013). Response to Slavin: Considering the evolutionary and existential contexts of dialectical constructivism. *Psychoanalytic Dialogues, 23*(3), 315–323.

Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. MIT Press.

Honneth, A. (1997). Reconocimiento y obligación moral. *Areté: Revista de Filosofía, 9*.

Honneth, A. (2009a). *Patologías de la razón*. Katz.

Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración* (Obra original publicada en 1944). Trotta.

Irigaray, L. (2021). *A New Culture of Energy. Beyond East and West*. Columbia University Press.

King, U. & Beattie, T. (2004). *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives.* Continuum International Publishing Group.

Kojève, A. (1972). *La dialéctica de lo real y la idea de muerte en Hegel*. La Pléyade.

Kristeva, J. (1985). Stabat mater. *Poetics Today,* Vol. 6 (1-2), pp. 133-152.

Layton, L. (2013). Dialectical constructivism in historical context: Expertise and the subject of late modernity. *Psychoanalytic Dialogues, 23*(3), 271- 286.

Leuzinger-Bohleber, M., & Fischmann, T. (2006). What is conceptual research in psychoanalysis? *International Journal of Psychoanalysis, 87*, 1355–1386.

Mitchell, S.A. (1988). *Relational concepts in psychoanalysis: An integration*. Harvard University Press.

Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.

Nancy, J.-L. (1997). *Hegel: La inquietud de lo negativo*. Arena Libros.

Nancy, J.-L. (2003). *El olvido de la filosofía*. Arena Libros.

Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*. Arena Libros.

Nancy, J.-L. (2007). *A la escucha*. Amorrortu.

Nancy, J.-L. (2014). *¿Un sujeto?*. La Cebra.

Nietzche, F. (2007). *El origen de la tragedia*. Espasa Calpe S.A. (Obra original publicada en 1943).

Paciuk, S. (2008). De intrapsíquico a intersubjetivo. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis, 107*, 137–153.

Pinker, S. (2002). *La tabla rasa: La negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós.

Puget, J. (2015). *Subjetivación discontinua y psicoanálisis*. Lugar Editorial.

Slavin, M. (2013). Meaning, mortality, and the search for realness and reciprocity: An evolutionary/existential perspective on Hoffman's dialectical constructivism. *Psychoanalytic Dialogues, 23*(3), 296–314.

Stolorow, R. D., Atwood, G. E., & Brandchaft, B. (1994). *The intersubjective perspective*. Jason Aronson.

Slonimsky, A., & Warshaw, S. (1992). *Relational perspectives in psychoanalysis*. Routledge.

Sor, D., & Senet, M. R. (2010). *Fanatismo*. Ediciones Biebel.

Stern, D. B. (2004). Conceptions of structure in interpersonal psychoanalysis: A reading of the literature. *Contemporary Psychoanalysis, 30*, 255.

Winnicott, D. W. (1982). *Realidad y juego* (Obra original publicada en 1971). Celtia.

Resumen

En el presente artículo se explora la relación entre el psicoanálisis y las espiritualidades andino-amazónicas. Desde una perspectiva autorreflexiva y situada, la autora narra su propia experiencia en el proceso de integrar el psicoanálisis y la espiritualidad andino-amazónica. Con esta finalidad se plantea encontrar en el psicoanálisis un lenguaje y pensamiento que no descarte la vivencia espiritual como un producto primitivo de la mente. La autora encuentra en algunos psicoanalistas contemporáneos la posibilidad de dialogar con la espiritualidad andino- amazónica.

Palabras clave: psicoanálisis, espiritualidad, perspectiva de género, ayahuasca

Abstract

This article explores the relationship between psychoanalysis and Andean-Amazonian spiritualities. From a self-reflective and situated perspective, the author recounts her own experience in the process of integrating psychoanalysis and Andean-Amazonian spirituality. To this end, the aim is to find within psychoanalysis a language and mode of thought that does not dismiss spiritual experience as a primitive product of the mind. The author finds in some contemporary psychoanalysts the potential for a dialogue with Andean-Amazonian spirituality.

Key words: psychoanalysis, spirituality, gender perspective, ayahuasca