

XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2024.

Análisis institucional de la práctica de ingesta de ayahuasca. Un estudio de caso “en espejo” para el análisis de las implicaciones epistemológicas.

Marcovecchio, Alejandro Ariel.

Cita:

Marcovecchio, Alejandro Ariel (2024). *Análisis institucional de la práctica de ingesta de ayahuasca. Un estudio de caso “en espejo” para el análisis de las implicaciones epistemológicas*. XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-048/781>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evo3/0ap>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ANÁLISIS INSTITUCIONAL DE LA PRÁCTICA DE INGESTA DE AYAHUASCA. UN ESTUDIO DE CASO “EN ESPEJO” PARA EL ANÁLISIS DE LAS IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS

Marcovecchio, Alejandro Ariel

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación presentado para la programación 2024-2026 del PROINPSI (Programa de Fomento para la investigación en Psicología) de la Facultad de Psicología de la UBA: “Análisis multidimensional de las prácticas de intervención en grupos y organizaciones. Consultoría, formación y autogestión”. Si bien pareciera que, a primera vista, no existirían vínculos entre las diversas prácticas analíticas en las organizaciones, la relación que se intenta establecer en el texto son, en principio, dos: la primera, apelar al análisis de una práctica terapéutica usualmente desdeñada por los dispositivos y análisis psicoterapéuticos instituidos. La segunda, apelar a esta práctica como una suerte de estudio de caso “en espejo”, el cual permitirá establecer una articulación entre nuestra práctica como psicólogos institucionales y los objetos de investigación del proyecto citado. Los prejuicios o hipótesis iniciales, sustentados en saberes que componen la subjetividad de un grupo de investigación, de no ser analizados desde las implicaciones del grupo, no darán como conclusiones más que aquello que confirmen las hipótesis iniciales. En este sentido, los juicios de valor negativos sobre una práctica terapéutica pueden ser similares a los prejuicios de un equipo de psicólogos institucionales en situación de intervención, análisis o investigación.

Palabras clave

Ayahuasca - Psicoterapia - Psicodélicos - Etnomedicina

ABSTRACT

INSTITUTIONAL ANALYSIS OF THE PRACTICE OF AYAHUASCA INTAKE. A “MIRROR” CASE STUDY FOR THE ANALYSIS OF EPISTEMOLOGICAL IMPLICATIONS

This work is part of the research project presented for the 2024-2026 programming of the PROINPSI (Promotion Program for Research in Psychology) of the Faculty of Psychology of the UBA: “Multidimensional analysis of intervention practices in groups and organizations. Consulting, training and self-management.” Although it seems that, at first glance, there would be no links between the various analytical practices in organizations, the relationship that is attempted to be established in the text is, in principle, two: the first, appealing to the analysis of a therapeutic practice usually disdained by the psychotherapeutic devices and

analyzes instituted. The second is to appeal to this practice as a kind of “mirror” case study, which will allow us to establish an articulation between our practice as institutional psychologists and the research objects of the aforementioned project. The initial prejudices or hypotheses, based on knowledge that makes up the subjectivity of a research group, if not analyzed from the implications of the group, will not lead to conclusions other than those that confirm the initial hypotheses. In this sense, negative value judgments about a therapeutic practice can be similar to the prejudices of a team of institutional psychologists in a situation of intervention, analysis or research.

Keywords

Ayahuasca - Psychotherapy - Psychedelics - Ethnomedicine

Introducción:

El presente trabajo constituye un estudio de caso “en espejo” con los objetos de investigación del proyecto presentado para la programación 2024-2026 del PROINPSI (Programa de Fomento para la investigación en Psicología). Estos incluyen a las diversas prácticas de análisis e intervención en los grupos y las organizaciones, desde las consultorías hasta las intervenciones de raigambre socioanalítica, desde la formación hasta la autogestión de los conflictos o malestares institucionales.

Teniendo en cuenta que las prácticas a analizar se acercan a las propias del equipo de investigación - en tanto grupo de consultores y/o psicólogos institucionales - se considera de importancia, a lo largo de todo el proceso investigativo, el análisis de las implicaciones del grupo con prácticas cuyos supuestos teóricos, cuerpos metodológicos y posicionamientos políticos pueden resultar adyacentes, incompatibles, resonantes o de interferencia. La apelación a la utilización de psicodélicos en los dispositivos psicoterapéuticos genera resquemores, sospechas y en muchos casos un franco rechazo - sin siquiera una exploración introductoria - por las prácticas de salud mental instituidas. En este punto, analizar una práctica de contenidos discutibles éticamente, requiere la misma disposición a la exploración de las implicaciones institucionales y prácticas de los investigadores.

Análisis de una práctica menos estudiada que juzgada:

La ayahuasca es un brebaje psicodélico milenario que en las últimas décadas ha sido popularizado en Occidente. De ser una

práctica de ciertas culturas amazónicas a suscitar el interés científico de diversas disciplinas y el mundo académico, hoy en día diversos equipos de investigación en psicoterapia la proponen como una herramienta que asiste a la psicoterapia. Estudios preliminares han demostrado que posibilita una mayor eficacia y rapidez al tratar distintos trastornos mentales que terapias que no hacen de su uso, además de brindar beneficios psicoterapéuticos en patologías resistentes al tratamiento convencional. Hemos de tener en cuenta que la ingesta de psicodélicos como la ayahuasca es una práctica que ha sido históricamente relegada, tratada como herejía por occidente, e incluso vista erróneamente por la psiquiatría como inductora de psicosis tanto en los usuarios como en las comunidades que la utilizan. Estos prejuicios, ajenos a una mirada científica auténtica, promueven toda una serie de malentendidos a la hora de poder pensar a la ayahuasca como herramienta psicoterapéutica.

El análisis de una práctica ceremonial y terapéutica: la ingesta de la Ayahuasca.

Según Terence McKenna (1993) el término Ayahuasca, en quechua “enredadera de los muertos” o “enredadera de las almas”, alude a un brebaje psicodélico que ha sido preparado milenariamente por las tribus del Amazonas para sus rituales y a uno de sus principales ingredientes, una liana leñosa, la banisteriopsis caapi. El neologismo “psicodélico”, acuñado en 1957 por el psiquiatra Humphrey Osmond, sintetiza las palabras griegas psyche (alma) y deloun (mostrar, poner de manifiesto).

Para Viegas y Berlanda (2012) la ayahuasca puede provocar un “estado ampliado de consciencia” durante el cual emergen contenidos inconscientes de carácter biográfico, transpersonales, transculturales y experiencias místicas, activando mecanismos terapéuticos convencionales derivados del trabajo con el material biográfico y otros mecanismos que son específicos a las experiencias perinatales, transpersonales y místicas propiciadas por estos estados (Grof, 2005).

El uso de psicodélicos con fines medicinales y heurísticos es milenario y ha estado presente en un gran número de culturas alrededor del planeta, y aquellas que no contaban con este recurso han desarrollado técnicas para propiciar estados similares, salvo la cultura occidental-industrial que ha tendido a relegar y/o reprimir su uso (Grof., 2006). Para Peter T. Furst (1986), antropólogo e investigador del uso de psicodélicos en diversas culturas, su uso para provocar estados alterados de consciencia se extiende hasta el origen de lo que Jung (1995) llamó “arquetipos”, esto es, temas universales que generan mitos en la tradición oral, el arte y la iconografía, las concepciones de Otros mundos, la muerte y el más allá, el misticismo y la religión. En el mundo pre-industrial, las plantas o animales psicodélicos son sagrados y mágicos, se los concibe como seres vivientes con capacidades sobrenaturales, que proporcionan bajo ciertas circunstancias un puente para acceder a los “Otros Mundos”. Para estas sociedades, las experiencias provocadas por la ingesta

ritual de psicodélicos son consideradas esenciales tanto para el individuo como para la comunidad.

La aparición de las sustancias psicodélicas en la historia moderna de occidente se la debemos al descubrimiento del ácido lisérgico, que condujo al célebre viaje en bicicleta de Albert Hofmann (Hofmann, 1980). Walter Stroll, psiquiatra en la Clínica Psiquiátrica de Zürich, fue cautivado por esta nueva sustancia y llevó a cabo el primer estudio científico con LSD en voluntarios sin patologías y pacientes psiquiátricos (Grof, 2005). La publicación de los efectos del LSD causó un gran revuelo en el mundo científico y estimuló una ola de investigaciones de laboratorio y clínicas en muchos países, hasta que fue prohibido y perseguido por la administración de EE. UU. Desde la prohibición de los psicodélicos hasta la actualidad, se han realizado múltiples estudios y continúan siendo una parte central de las prácticas espirituales de diversas culturas.

Los psicodélicos producen una serie de cambios muy particulares y distintivos. A nivel cerebral, su actividad es tan particular que es pertinente hablar de un cerebro en modo de funcionamiento “psicodélico”. Es igualmente característico el efecto a nivel subjetivo, que da cuenta del poder de los psicodélicos para modificar la consciencia tanto a nivel de sus contenidos - las percepciones y las ideas- como en su estructura misma o sus propiedades más abstractas o modos de funcionamiento - como el proceso de pensamiento en sí, las asociaciones de ideas o la forma en que captamos la propia individualidad (González et al., 2017). Un fenómeno producido en dosis altas y contextos adecuados, que implica influencias sobre este último aspecto, es conocido como “experiencia mística”, y representa posiblemente el punto más peculiar que las agrupa.

Las experiencias místicas han sido abordadas por Abraham Maslow (1990) denominándolas “experiencias cumbre”. Maslow realizó un amplio estudio sobre individuos que habían experimentado estados místicos espontáneos, los cuales tenían un paralelismo sorprendente con experiencias descritas en las tradiciones espirituales de todos los tiempos y en sus protoformas chamánicas. Durante estas experiencias, que han sido erróneamente tratadas como psicopatologías o síntomas de un proceso psicótico desde la psiquiatría y diversas escuelas de psicología, el individuo puede, desde un estado alterado de consciencia, percibir el mundo como flujo continuo, como un movimiento, un proceso, en el que se trasciende el tiempo y el espacio. También, abarcan momentos de éxtasis, creatividad, e insights filosóficos, instantes de sincronidad, de absorción total, de Satori, de fusión de lo eterno con lo temporal, experiencias de trascendencia y unidad cósmica (Almendo, 1994). Grof (2002) basándose en su amplia experiencia con psicodélicos propone el término “estados holotrópicos de consciencia” para designar las experiencias que suscitan, en las que se experimenta una modificación cualitativa y profunda: en el transcurso de la se pueden descifrar formaciones simbólicas con sentimientos de unidad con otras personas y con el universo entero,

además de que se producen transformaciones de las personas y el ambiente, creadas por el material inconsciente que emerge con experiencias que resultan ser complejas amalgamas entre lo percibido y lo proyectado, en las que supera la diferencia entre el ego y el mundo exterior. Todo produce un aluvión de datos asombrosos que desborda cualquier explicación racional.

Por otro lado, Viegas y Berlanda (2012) señalan que para los nativos amazónicos la ayahuasca es una “planta maestra” que otorga sanidad, remedio, fortaleza espiritual y confrontación con las profundidades del psiquismo. Es una entidad sobrenatural que enseña, permite hacer diagnósticos a los curanderos, tratar dolores, adivinar y contactar con los espíritus y las esencias ocultas de la naturaleza. Esta visión de la planta parece ser respaldada por diversos autores e investigadores occidentales, señalando que no es una medicina al estilo “occidental” y que las evidencias señalan que las experiencias que la ayahuasca suscita tanto para nativos como no nativos son similares.

Según Jonathan Ott (1996) el brebaje Ayahuasca se compone de los siguientes ingredientes: una liana leñosa, la banisteriopsis caapi, las plantas *Dyploteris cabrerana* y *Psychotria viridis*, que aportan DMT, además de otros aditivos según la etnia y el “curandero” que cumplen fines terapéuticos, estimulantes o psicodélicos. Viegas y Berlanda (2012) explican que las beta-carbolinas presentes en la liana inhiben la desaminación oxidativa de la DMT producido por la enzima monoamina oxidasa (MAO), que está presente a nivel hepático e intestinal, permitiendo que la N-dimetiltriptamina (DMT) pueda acceder al sistema nervioso central. Allí, según McKenna (1993), esta lenta liberación de DMT produce una experiencia visionaria de cuatro a seis horas de duración.

El DMT es uno de los compuestos con propiedades psicodélicas más potentes que se conocen. En un experimento conducido en la Universidad de Nuevo México, Strassman (2001) encontró que a los pocos segundos de la administración intravenosa de DMT los participantes tenían intensas visiones psicodélicas, la sensación de que la mente se les separaba del cuerpo y experimentaban sensaciones abrumadoras. Jonathan Ott (1996) a su vez destaca que el esnifado de DMT en forma de rapé para inducir trances extáticos y visionarios ha sido una práctica habitual en América hasta la llegada de los colonizadores, quienes habiendo experimentado y percatándose de las experiencias que suscitaban decidieron perseguir y prohibir su uso, catalogándolo como herejía.

Viegas y Berlanda (2012) comentan que los efectos de la ayahuasca son similares a otros psicodélicos en cuanto a la importancia que tienen las expectativas del sujeto en la sesión (motivaciones, historia personal, condición psicológica, preparación) y el entorno físico y humano (confianza entre los participantes, contexto ceremonial) por sobre lo puramente farmacológico. Grof (2005) señala que los psicodélicos deben su efecto mayormente a variables extra farmacológicas que han sido denominadas “set” y “setting”: el término “set” refiere a

las expectativas, motivaciones e intenciones de un sujeto respecto a la administración de la sustancia, la figura del guía y su concepción sobre la naturaleza de la experiencia visionaria, el objetivo por el cual se desarrolla la sesión, la preparación previa a esta y la orientación que se le da al experimentador durante la experiencia. El término “setting” refiere al contexto o ambiente, tanto material como interpersonal, y las circunstancias concretas bajo las cuales se administra el psicodélico.

Continuando con lo anterior, para Grof (2005) el mejor setting para la experiencia psicodélica es una sala de tratamiento tranquila y confortable, bien decorada y hogareña, con arreglos florales o paisajes naturales. A su vez, lo ideal es que las instalaciones se encuentren en la naturaleza. Respecto al setting interpersonal, se recomienda la presencia de pocas personas de confianza y una diada terapéutica compuesta por un elemento masculino y otro femenino. Al respecto, los nativos tienen sus lugares ceremoniales (Berlanda y Viegas, 2012), normalmente unas “malocas” en medio de la selva, en donde realizan sus ceremonias curativas con ayahuasca, y el contexto ritual pareciera ser un set & setting milenario que se ha ido transmitiendo de manera oral.

En relación con el set, debido a que los psicodélicos amplifican de manera no específica los procesos mentales, Grof señala que los fenómenos que traen aparejados son amplios y diversos debido a la posibilidad de múltiples sets diferentes (Grof, 2005). Es importante comprender el set, ya que gran parte de la controversia sobre los “malos viajes” con psicodélicos se deben a la desinformación y/o el mal uso de esta variable. Las sesiones psicodélicas deberían llevarse a cabo en una situación segura y en el contexto de una relación de confianza con un cuidador responsable y experimentado. Si estos requisitos no se cumplen, los peligros y riesgos de tal tarea superan con mucho los beneficios potenciales. Un set & setting adecuado es requisito para una terapia exitosa, además de que pueden actuar como poderosas herramientas que faciliten el proceso terapéutico.

Para Grof (2005) la intensidad de la reacción a un psicodélico es tan impredecible como su contenido, y las respuestas al mismo nivel de dosis pueden variar considerablemente. El grado de sensibilidad o resistencia a un psicodélico depende de complicados factores psicológicos más que de variables de naturaleza constitucional, biológica o metabólica.

En este modo cerebral de funcionamiento “psicodélico” se tiende a ver que actúa una especie de “radar interior” (Grof, 2002) que selecciona contenidos inconscientes con mayor carga emocional, además de seleccionar aquellos que mayor importancia psicodinámica tienen en el momento presente y son más fáciles de procesar para la consciencia. Incluso en una sola sesión se puede identificar con frecuencia las áreas de conflicto más importantes, revelar la estructura dinámica profunda de los síntomas clínicos, y ayudar a diferenciar entre los problemas relevantes e irrelevantes.

Teniendo en cuenta los tres niveles de experiencias propuestos

por Grof (2002) en estos estados, es decir, el nivel biográfico, el perinatal y el transpersonal, a continuación los desarrollaremos: En el nivel biográfico, el individuo se ve sumergido en experiencias que se derivan de su material biográfico, particularmente de aquellos acontecimientos, situaciones y circunstancias que han sido importantes emocionalmente: conflictos sin resolver de la primera infancia y material biográfico reprimido. Este nivel puede entenderse en términos de conceptos psicoanalíticos básicos (Grof, 2005). Según Grof (1988) en los estados holotrópicos el individuo vuelve a revivir de manera muy real estas situaciones desde una mirada adulta, pudiendo aportar una nueva mirada y comprensión sobre la situación emergente y cómo ha influido en su desarrollo, pareciera operar una reedición de la situación con su consecuente impacto en la estructura de la personalidad. En el nivel perinatal, las experiencias se centran en problemas relacionados con el nacimiento biológico, el dolor y la agonía física, la enfermedad, el envejecimiento, la decrepitud, el proceso de morir y la muerte (Grof, 2005). Estos aspectos, señala Grof (2002), son confrontados de manera profundamente vivencial, conllevando dos consecuencias de gran importancia para el sujeto: a) una profunda crisis emocional y filosófica que lleva a un cuestionamiento sobre la propia existencia y sus valores en la vida. Confrontados con la finitud de su existencia biológica, los sujetos experimentan el sin razón y la disipación de las ambiciones mundanas, los impulsos competitivos, los deseos de estatus, poder, fama y posesiones; b) ésta crisis ontológica propicia una apertura hacia áreas de experiencias religiosas y espirituales que parecen ser una parte intrínseca de la personalidad humana y que son independientes del bagaje cultural y religioso del individuo y de su programación, algo que ha sido explorado ya por el psiquiatra suizo Carl G. Jung (1995). La única manera de superar la crisis ontológica señala Grof (1988), es por medio de la trascendencia: la persona debe encontrar puntos de anclaje que están más allá de la inevitable muerte física y de su vida individual, conllevando esto a comprensiones profundas sobre la dimensión espiritual del ser humano, produciendo una emergencia de una filosofía perenne en el individuo (Huxley A., 2010) que parece ser algo intrínseco a la exploración de las profundidades del inconsciente. Es importante recalcar (Grof S., 2005) que algunos sujetos refieren revivir su propio trauma de nacimiento, mientras otros no hacen esta asociación y conceptualizan y experimentan su encuentro con la muerte y renacimiento en términos simbólicos, filosóficos y espirituales. En ambas maneras de experimentar este nivel, esto es acompañado por síntomas físicos que pueden ser interpretados como derivados del nacimiento biológico.

Grof (1988) sistematiza las experiencias que suelen emerger en el nivel perinatal en cuatro grupos de patrones experienciales que denomina MPB (matrices perinatales básicas), y tienen un paralelismo con las fases clínicas del parto. Cada MPB tiene su propio contenido específico, es decir, experiencias relacionadas con las fases individuales del proceso de nacimiento biológico

y sus correlatos espirituales (MPB I: elementos de unidad cósmica; MPB II: elementos de sin salida; MPB III: lucha muerte-renacimiento; MPB IV: experiencia muerte-renacimiento). También las MPB funcionan como principios organizativos (Grof, 1988) del material procedente de otros niveles del inconsciente, por lo tanto, pueden surgir junto a experiencias biográficas y/o transpersonales, además, tienen asociaciones fijas con actividades en las zonas erógenas freudianas y con categorías concretas de trastornos psiquiátricos. Ésta última asociación permite desplazar el énfasis etiológico en la psicogénesis de los trastornos emocionales desde las dinámicas sexuales hasta las matrices perinatales, sin invalidar la importancia de los principios freudianos básicos para la comprensión de la psicopatología.

En el nivel transpersonal (Grof, 2005) el denominador común de las experiencias es la sensación del sujeto de que su consciencia se ha expandido más allá de los límites habituales del ego y que ha trascendido las limitaciones de tiempo y espacio.

Podemos encontrar (Grof, 1988) experiencias en que se trascienden las limitaciones de tiempo en donde los sujetos exploran su pasado biológico o espiritual, pueden tener recuerdos fetales y embrionarios, explorar secuencias vividas en el nivel de consciencia celular, rememorar su existencia en el momento de su concepción. También pueden revivir las vidas de sus ancestros, o experimentar con el inconsciente racial o colectivo. Pueden identificarse con ancestros animales en la escala evolutiva o tener la sensación de revivir episodios de su existencia en una encarnación previa.

Otros fenómenos transpersonales que podemos encontrar en donde se trascienden las barreras espaciales (Grof, 1988) son experiencias de fusión con otra persona en un estado de unidad dual o de identificación, se puede sintonizar con la consciencia de todo un grupo de personas o expandir la consciencia hasta que ésta parece englobar a toda la humanidad. El individuo, a su vez, puede sintonizar con la consciencia de animales, plantas y objetos inanimados. Puede experimentar la consciencia de toda la creación, del planeta o incluso del universo, también la consciencia de partes del cuerpo como órganos, células. Otra gama de fenómenos son los extrasensoriales, tales como experiencias fuera del cuerpo, telepatía, precognición, clarividencia y clarividencia, y viajes en el espacio y tiempo.

En otro grupo de experiencias transpersonales (Grof, 2002), la consciencia parece extenderse más allá del mundo fenomenológico y el continuum espacio-tiempo tal como es percibido en la vida diaria. Pueden vivirse encuentros con seres humanos fallecidos o entidades espirituales suprahumanas, visiones de formas arquetípicas, deidades y demonios, y complejas secuencias mitológicas, y comprenderse intuitivamente símbolos universales. La experiencia máxima parece ser el vacío supracósmico y metacósmico.

La música cumple un rol fundamental en la ingesta de psicodélicos ya que cumple las siguientes funciones (Grof, 2005): a) brinda una estructura significativa para la experiencia y crea

una secuencia continua que ayuda a transitar el viaje; b) evoca emociones intensas y lleva a una inmersión más profunda en el proceso c) facilita la emergencia de ciertas emociones mediante música especialmente seleccionada para ese fin. Es interesante que las culturas nativas percataos de esto han desarrollado cantos que se entrelazan con sus bagajes míticos que denominan “Icaros” o “canciones medicina” para utilizar en el contexto ceremonial de la ingesta ritual para coadyuvar en el “viaje”, cantando a espíritus protectores, evocando canciones que sanan el corazón y las enfermedades (Viegas y Berlanda, 2012).

Conclusión:

Como hemos visto la ingesta de la ayahuasca suscita experiencias que han sido tratadas por la psiquiatría y diversas escuelas de psicología dentro de la psicosis. Sin embargo, el estudio de su fenomenología reformula y amplía sus postulados. No solo esto, a su vez la concepción ateo-mecanicista del universo propuesto por occidente y que ha condicionado la mirada sobre el ser humano en la ciencia es desafiado por experiencias que trascienden las limitaciones espacio-temporales y místicas.

Todo esto conlleva a que es necesario deconstruir ciertos modelos y paradigmas que atraviesan la psicoterapia para acercarnos a una mirada auténticamente científica de la ingesta de la ayahuasca, sin caer en miradas reduccionistas y patologizantes promovidas por ciertas escuelas de psicología que promueven sin saberlo una mirada etno-centrista que desestima prácticas milenarias tratándolas de animistas supersticiosas y primitivas. Lo anterior nos lleva a la importancia de pensar nuestra implicación (Lourau, 1970) como investigadores, teniendo en cuenta nuestra particular subjetividad atravesada por los paradigmas de la cultura industrial-occidental que se inmiscuyen en nuestra práctica científica a la hora de poder acercarnos objetivamente al saber de otras culturas y sus prácticas sagradas.

Podemos decir que, como psicólogos institucionales, el análisis de la implicación sea con una práctica instituida milenariamente como la ayahuasca o con dispositivos y formas de abordaje dentro de las organizaciones, es una tarea fundamental para realizar una investigación objetiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Almendro, M. (1994). *Psicología y psicoterapia transpersonal*. Barcelona, España. Kairos.
- Berlanda, N. y Viegas, D. (2012). *Ayahuasca, Medicina del Alma*. Buenos Aires, Argentina. Biblos.
- Furst, P. T. (1986). *Alucinogenos y cultura*. México D.F., México. Fondo de cultura económica.
- González, P. et al. (2017). *Un libro sobre drogas*. Buenos Aires, Argentina. El Gato y la Caja.
- Grof, S. (1988). *Psicología Transpersonal*. Barcelona, España. Kairos.
- Grof, S. (2002). *La psicología del futuro*. Barcelona, España. La Liebre de Marzo.
- Grof, S. (2005). *Psicoterapia con LSD*. Barcelona, España. La liebre de marzo.
- Grof, S. (2006). *The Ultimate Journey: Consciousness and the Mystery of Death*. Sarasota, Estados Unidos. MultidisciplinaryAssociation-forPsychedelicStudies.
- Hofmann, A. (1980). *LSD, Cómo descubrí el ácido y qué paso después en el mundo*. Barcelona, España. Gedisa.
- Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona, España: Paidós.
- Lourau, R. (1970). *Análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Maslow, A. (1990). *La personalidad creadora*. Barcelona, España. Kairos.
- Mckenna, T. (1993). *El manjar de los Dioses*. Barcelona, España. Paidós.
- Ott, J. (2011). *Pharmactheon, Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona, España. La Liebre de Marzo.