

PERLITAS

**Conciencias fuera de sí. Hacia una imaginación política extática en Néstor Perlongher. Reseña de Perlongher, N. (2020) *Antropología del éxtasis*. Buenos Aires: Urania. 56 pp.**

**Lic. Nicolás Cuello**

*cuellonicolas@hotmail.com*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Buenos Aires – Argentina

CORRECCIÓN LITERARIA  
Mariana Moretto Fraga

Recibido: 3 de mayo de 2021 / Aprobado para publicación: 1 de junio de 2021



Copyright © 2018 Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFFyH está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Conciencias fuera de sí. Hacia una  
imaginación política extática en Néstor  
Perlongher. Reseña de Perlongher, N.  
(2020) *Antropología del éxtasis*. Buenos  
Aires: Urania. 56 pp.**

NICOLÁS CUELLO

2

---

En 1991, durante su último viaje a Buenos Aires, Néstor Perlongher dictó un seminario en el Colegio Argentino de Filosofía que llevó por título “Las formas del éxtasis”. Allí, el antropólogo, poeta, activista de izquierda y obstinado liberacionista del sexo, se propuso compartir durante cuatro reuniones parte de sus investigaciones recientes en torno a la religiosidad pagana. En especial, aquellas centradas en el uso con plantas de poder alucinógeno, que habían sido objeto de estudio en su formación de posgrado en Antropología Social en la Universidad de Campinas, en San Pablo -Brasil-, lugar en el que residía desde el año 1982.

El material que compone *Antropología del éxtasis* de Ediciones Urania (2020), fue publicado originalmente en el número 23 de la revista *Sociedad* de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Buenos Aires en el año 2004. Esto fue resultado de un trabajo conjunto entre Christian Ferrer –quien, en ese momento, se desempeñaba como editor de la revista antes mencionada y tendría un papel importante en la obtención de los registros del seminario dictado por Perlongher–, y Osvaldo Baigorria, que a partir de las transcripciones de

aquellas clases, editó y dio sentido a este material, tanto para su primera versión en la mencionada publicación académica como para esta nueva edición en formato libro.

A través del recorrido que plantean los capítulos de esta pequeña publicación, se vuelve notorio que estamos ante uno de los últimos registros documentales de aquello que podríamos considerar un salto cualitativo dentro del pensamiento de Perlongher en torno a las posibilidades del deseo, las producción de subjetividad y las potencias del cuerpo. Un desplazamiento influenciado por las experiencias de sus viajes por el Amazonas y, especialmente, de su encuentro ceremonial con la ayahuasca en el marco de los rituales comunitarios practicados por religiones como la del Santo Daime. Celebraciones de las que sería parte, sobre todo a partir de su involucramiento con el Centro Ecléctico de Fluyente Luz Universal “Flor de las Aguas”, iglesia a la que perteneció en el último período de su vida.

Desde su introducción, Osvaldo Baigorria observa que este trabajo de Perlongher nos permite acceder a una última etapa en su comprometida exploración del cuerpo y su relación con prácticas radicales de *abandono de sí*. Para él, este nuevo campo de experimentación que se abre en la vida de Perlongher a partir de su exilio, implica, de hecho, un desplazamiento “del erotismo de los cuerpos disueltos transitoriamente en la orgía –implícito en la «doctrina» de la liberación sexual– al torbellino sacro de una fusión ilimitada en el cual la ruptura de la discontinuidad personal prometía ser definitiva” (Perlongher, 2020: 9). Un desplazamiento que contextualiza como una urgencia en el pensamiento y en la práctica político-afectiva de Perlongher, después del fin de la revolución sexual y sus incipientes formas de asimilación acrítica a los marcos internacionales de la política global y sus anestesiadas identidades de mercado.

Por su parte, el libro plantea a través de cuatro ejes conceptuales que, asumimos, corresponden a los cuatro encuentros practicados en el seminario original del año 1991. Un recorrido crítico sobre la fuerza transformativa y singularizante de la *experimentación extática* a partir del uso social de lo que el investigador Gordon Wason y la chamana María Sabina desde México también denominaron *enteógenos*, herramientas orgánicas que, literalmente, invocan *un dios dentro de nosotros* (Perlongher, 1991: 28).

En un primer capítulo, Perlongher realiza lo que podríamos llamar una relectura postestructuralista del misticismo, donde conecta la idea de un *cuerpo extático*, es decir, un cuerpo que materializa una separación, una salida, suspensión u olvido integral de las condiciones de su existencia a partir de la experimentación con sustancias inductoras de estados alterados de conciencia, con aquello que Deleuze y Guattari denominaron *cuerpos sin órganos*. Esto es un plano de la corporalidad que no opera por la lógica mecánica del organismo, sino que se orienta de forma impredecible por un funcionamiento centralmente intensivo, ligado a las economías fluctuantes de su capacidad de afectación, aquel sistema de producción de lo real basado en el encuentro de fuerzas sensibles, capaz incluso, dada su intensidad, de *revolver* el organismo ante la presencia intempestiva de lo vivo. Esta conexión, si bien Perlongher aclara que no forma parte del repertorio analítico de los filósofos franceses que tanto afectaron su escritura y sus horizontes de imaginación política, es producto de aquel desplazamiento que mencionamos originalmente, desde el cual traza un posible diagrama histórico sobre la fuerza singularizante de lo intensivo, que se materializa en la conexión que establece entre el sexo y las posibilidades del éxtasis como experiencias que, desde su particularidad, desaffan la organización clásica del organismo que distribuye las funciones a los órganos. Una conexión provocadora cuyo aporte diferencial trabaja por la restitución de la complejidad extática, no como un mero mecanismo abstracto, ideológico o imaginario en el que opera una destrucción de las barreras corporales que impone la mónada de una subjetividad egocéntrica, sino como una disyunción sensible, es decir, un tipo de experiencia corporal sensorial, perceptiva y afectiva que modifica materialmente la vida de los cuerpos gracias a la fuerza transformadora de los usos rituales de las plantas de poder, en especial, la ayahuasca.

A continuación, en su segundo capítulo, Perlongher caracteriza en profundidad la experiencia del *cuerpo extático* a través de una serie de diferenciaciones prácticas. En primer lugar, recuperando la contextualización de sus investigaciones antes mencionadas, que parten después de la efervescencia de la cultura psicodélica y los movimientos de liberación sexual de los años setenta, intenta distinguir la relación entre lo que se denomina *drogas* y las *sustancias inductoras de éxtasis*, reconociendo como marca diferencial el *tipo de uso* que de

ellas se hace. Si bien el autor traza un pequeño mapa que actualiza la presencia histórica de distintos narcóticos utilizados socialmente para modificar el estado de la conciencia, ya sea a partir del consumo de plantas, bebidas u otras síntesis químicas –demostrando que la humanidad siempre ha registrado la relación entre estos intensificadores de la experiencia, la experimentación corporal y el agenciamiento público de lo común–, el cruento proceso de desencantamiento de la realidad inducido por el colonialismo ha paulatinamente desacralizado su eficacia social. Así es como la diferencia radical que traza la nomenclatura distintiva entre lo que conocemos como drogas y *sustancias inductoras de éxtasis* radica, para Perlongher, en esa relación sacralizada o desacralizada con su ingesta. Es decir, el uso individual, fragmentado, ensimismado de la sustancia, o por el contrario, el uso ritual, colectivo y contextualizado de la planta de poder, que evita al éxtasis de “desmelenarse en la insensatez acaso pavorosa del puro mambo personal” (Perlongher, 1991: 28).

A partir del reconocimiento de la cultura práctica que se guarda detrás de esta primera distinción, Perlongher continúa la descripción antropológica del éxtasis, diferenciando cómo el estado alterno de la conciencia se caracteriza por un cambio cualitativo de la conciencia ordinaria, de la percepción del espacio y del tiempo, de la imagen del cuerpo y de la identidad personal. Un estado cuya condición de ruptura, aunque usualmente se considere una sensación psicológica, individual, monádica, es inteligible como tal a partir de la intervención cultural de un entorno. Así es como reconoce que el trance tiene dos componentes: uno psicofisiológico y otro cultural. Y si bien el primero sería universal, porque corresponde a una capacidad de la biología humana para tornarse efectivo, el trance supone una intervención de la sociedad y sus códigos culturales, no sólo para volverlo visible, sino para sacar lo mejor de este mismo. Esa es la razón por la cual la experiencia del éxtasis no puede ser considerada como parte de un viaje singularizado, sino como el resultado de un trabajo colectivo de clarificación, desindividuación y trascendencia del yo, que se alcanza por la condición ritual.

La distinción, entonces, entre *droga y sustancias inductoras de éxtasis*, se relaciona, como podemos ver, con la distinción entre una experiencia de alteración perceptiva del cuerpo individual y el trabajo cultural de una colectividad por el alcance de un estado superior de sí. Dos distinciones que le permiten a Perlongher,

al final del mentado capítulo, arribar a la caracterización cualitativa de estos procesos, reconociendo la distancia entre un *éxtasis ascendente*, en donde la ingesta de plantas de poder, como la ayahuasca, transforma la fuerza de la sustancia psicoactiva en un “trampolín cósmico”, de aquellas modalidades de *éxtasis descendente*, donde suelen precipitarse los adeptos a las drogas pesadas que sólo invocan su fuerza en el plano de la experimentación corporal, de manera clandestina, marginal y en soledad, produciendo un hundimiento de la conciencia, al fragmentarse de las potencias afirmativas que propone la complejidad sensorial de la pulsión barroca presente como poética en la experimentación guiada de una comunidad.

En el tercer capítulo, Perlongher da continuidad a esta metodología descriptiva que diferencia la *experiencia antropológica del éxtasis* acentuando el valor sacralizado que su condición ritual provee para inteligibilizar la fuerza de su potencia transformativa. Si en el capítulo anterior reconocía cómo la intervención cultural potenciaba la alteración de los sentidos de un cuerpo hacia una ascensión de sí en un plano de profundidad espiritual, en este apartado acentúa dicha distinción al describir la diferencia entre lo que reconoce como *alucinación* y *visión*. Dos términos que propone para nombrar la experiencia de verse afectado por la sustancia psicoactiva. Por un lado, el nivel alucinatorio, donde el contenido y las formas del efecto son estrictamente individuales y no sirven de soporte a ningún mensaje, y por otro, la visión, una instancia grupal, generalmente sagrada, donde la potencia del éxtasis revela y transmite la extensión de su saber/poder reafirmando las creencias que sostienen dicha relación comunitaria. Lo interesante también de este capítulo es que Perlongher asume, con suficiente criticidad, que a pesar de que estos usos ritualizados provean una calidad superior en términos extáticos, en contraste con lo que denomina *experimentación salvaje*, ese acceso individualizado que se popularizó problemáticamente con el auge del psicodelismo, no están exentos de eventualmente repetir patrones de afirmación comunitaria que rocen el autoritarismo dada la rectitud de su contrato social. Un tipo de lectura que lo acerca, por un lado, a una relación desmoralizante con su objeto de investigación, y por otro, a la difícil tarea de traducción de términos como libertad o realidad para comunidades que insisten en organizarse bajo sentidos que dismantelen la herencia colonial de estos propios principios.

Por último, en el cuarto capítulo, Perlongher hace una descripción detallada del culto del Santo Daime, una religión creada en la década del treinta en el estado brasileño de Acre, un triángulo tendido en la frontera del Brasil con Bolivia y Perú, que a principios de siglo se independizó de las autoridades de La Paz para adherir a las de Río de Janeiro. Describe a este culto como uno de los tantos que se centran en el uso del líquido sagrado de la ayahuasca, bebida preparada a partir de una complicada maceración del *yagube*, una liana amazónica, en mistura con la *chacrona* o *rainha*, otro arbusto tropical, que se ingiere en una ceremonia colectiva que brinda una gran importancia a la parte estética del acto ritual. Un culto cuya historia imbrica, por un lado, los desafíos de un sincretismo que conjuga el encuentro de masas migrantes empobrecidas del nordeste brasileiro, dedicadas a la explotación del caucho que practicaban un catolicismo popular, chamanes indígenas que usaban la ayahuasca con fines de cura y celebración, y la afluencia de jóvenes nómades hijos de la desterritorialización del hippismo setentista, que incorporaron elementos esotéricos al panteón místico ya frecuentado por entidades indígenas, africanas y cristianas. Y, por otro lado, las resonancias de su paulatina expansión urbana que, especialmente durante la década de los ochenta, atravesó un proceso minoritario pero constante de irrupción, a través de la instalación de iglesias entre las capas medias de las grandes ciudades del Brasil, como Rio de Janeiro, San Pablo, Belo Horizonte, Florianópolis, Brasilia y Porto Velho.

Si bien *Antropología del éxtasis* puede dar cuenta de un desplazamiento coyuntural en la práctica política e investigativa de Néstor Perlongher, es importante notar la manera en que esta publicación deja en claro que dicho movimiento no funciona a través del reemplazo, el descarte y la innovación forzada de un nuevo horizonte de transformación revolucionaria sin historia, que en este caso quedaría representada por la activación singularizante de un devenir espiritual de carácter colectivo. Sino, por el contrario, se trata de una publicación cuya relevancia histórica radica en su potencia documental, en tanto da cuenta, no sólo de un proceso colectivo de autocrítica ante las limitaciones contextuales de los proyectos revolucionarios, liberacionistas y contraculturales a escala global; sino también de las resonancias impensadas que estas búsquedas trajeron aparejadas. Lo que Néstor Perlongher experimenta y documenta a través de estas clases aquí

reunidas, en el culto del Santo Daime y con la comunidad del Centro Ecléctico de Fluyente Luz Universal “Flor de las Aguas” al que pertenece, puede pensarse como la materialización radical de un proyecto de carácter comunitario, asambleario, de pulsión barroca, que desplaza, amplifica y extiende la dimensión de sus economías eróticas, poniendo en contacto a personas de diferentes razas y orígenes de clase, que conviven trabajando de una manera tal que le recuerda lo mejor de los intentos revolucionarios, en donde la ayahuasca enmarca, disuelve y reúne las tensiones en el plano de lo social, permitiendo que quienes forman parte de este mismo se acerquen a un nuevo sentido de la vida. Aquella gran pregunta que, durante su intensa existencia, movilizó a uno de los intelectuales más provocadores de la historia Argentina.

### **Bibliografía:**

Perlongher, N. (1991). La religión de la ayahuasca. Éxtasis sin silicio. *El Porteño*, núm. 10(116), pp. 26-29. Buenos Aires.

Perlongher, N. (2020). *Antropología del éxtasis*. Buenos Aires: Urania.

### **Sobre el autor**

NICOLÁS CUELLO es Profesor y Licenciado en Historia de las Artes por la Universidad Nacional de La Plata. Allí mismo cursó la Maestría en Estética y Teoría de las Artes. Actualmente se desempeña como Becario Doctoral del CONICET y como docente en la Universidad Nacional de las Artes. Es miembro asesor del “Programa de Memorias Políticas Feministas y Sexogénicas” del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas, de la Universidad Nacional de San Martín. Sus investigaciones se centran en la intersección de prácticas artísticas, políticas sexuales, representaciones críticas de las emociones y gráficas alternativas desde la postdictadura hasta la actualidad.