"*Encontrarse cara a cara con los dioses*": lectura sobre un ritual de exilio. El consumo enteogénico de ayahuasca según sus textualizaciones neobarrosas.

"Facing the Gods Head-On": A Reading on a Ritual of Exile. Entheogenic Ayahuasca Consumption according to Neobaroque Scripting.

Josías Corvalán Roth[1]

Resumen: El presente artículo busca describir cómo las comunidades amazónicas han logrado acercarse hasta la altura de los dioses gracias a un consumo grupal de ayahuasca. Esta posibilidad será retomada a través de la lectura de ciertos textos que atienden a ritos performados en la iglesia del *Santo Daime*. Tal estado ampliado de conciencia será calificado de enteogénico, con el fin de resaltar esa probable cercanía con 'lo divino', lo supra-humano y celestial. Ciertas escrituras *neobarrosas* de la posvanguardia sudamericana podrían funcionar como una metáfora de las distintas luchas, dadas a fines del siglo XX, por parte de múltiples devenires minoritarios que supieron plantarse contra los paradigmas prohibicionistas. Esto relevaría un *revival* de tradiciones arcaicas y una carnavalización de lenguaje que se eleva por encima de los terrenales sistemas totalizadores e institucionalizados.

Palabras clave: Enteógenico; Ayahuasca; Neobarroso.

Abstract: This article explores the potential for Amazonian communities to transcend human limitations and access a divine realm through ritualistic ayahuasca use within the *Santo Daime* church. This heightened state of consciousness is characterized as entheogenic, underscoring the potential for spiritual connection and transcendence. Furthermore, certain *Neobaroque* texts from the South American post avant-garde movement may serve as a metaphor for the resistance of marginalized groups against prohibitionist paradigms in late 20th-century society. This resistance is marked by a resurgence of archaic traditions and a subversive use of language that challenges dominant, institutionalized systems.

Keywords: Entheogenic; Ayahuasca; Neobaroque.

© 2024 Josías Corvalán Roth. Este artículo se distribuye bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).

[1] Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP). ORCID: 0009-0004-0580-5649. josiascorvalan-roth@gmail.com

Los discursos sobre la droga [...] han caído en una gran confusión
Gilles Deleuze.

Se tiende a lo sublime, sublime resplandor
Néstor Perlongher.

Introducción

En *Dos preguntas sobre la droga,* el filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995), diagnostica el problema filosófico y discursivo de que no se sabe qué hacer con "la droga" ni tampoco cómo hablar de ella (Deleuze, 2007, p. 145). Leer, ver o escuchar esta palabra aún en la actualidad suele ser desconcertante puesto que, usualmente, se trata de un significante acosado y perseguido. Distintos prohibicionismos se han vuelto comprobables en la constante preocupación de las sociedades 'avanzadas' por poner orden sobre la praxis y sobre el flujo discursivo que rodea al viejo "problema de la droga". Sepamos primero que esta última ha heredado su nombre del *pharmakón* griego, usado para designar la dualidad de 'remedio' y 'veneno', lo cual sugiere una constante ambivalencia entre cura y amenaza. Resulta significativa, además, la evolución cercana del término 'narcótico', derivado del griego *narkoun,* y más tarde representado en lengua inglesa con el sustantivo *narcotics* o el francés *stupéfiants.* Se atiende a esta vicisitud puesto que la denominación quedó por un buen tiempo atada al sentido de 'somnífero' y a las acciones de sedar, adormecer o anestesiar. Otra prueba de esta indecisión discursiva señalada por Deleuze podría ser el hecho de que, para bien entrado el siglo XVIII, ya fluían con recurrencia las acepciones 'alucinar' y 'alucinógeno', usadas como opción de significado para referir a estados tales como 'vagar', 'ofuscar' y hasta 'seducir' (Corominas y Pascual, 1984; Escohotado, 1998).

La semiogénesis del lenguaje para referir a ciertos estados superiores de conciencia ha sido tan productiva que resulta lógico el hecho de que, para fines del siglo XIX y principios del siglo XX, fueran recurrentes los paradigmas del tipo: *psicodélico, psiquedelia, psicotrópico, psicotogenético* y *psicotomimético*, para designar desde una perspectiva médica a toda producción de potencias psíquicas, de enriquecimiento mental o de inmersión perceptiva. Luego de múltiples avatares de significación, sin soluciones aparentes y tras intermitentes intenciones de consensuar una definición técnica o afinar *al menos* el léxico, la autoridad sanitaria internacional tuvo que reconocer la irresolubilidad del problema de la relación palabra-cosa y el problema de su referencia, justamente, por no corresponder a un debate farmacológico o científico.

Por supuesto, este hecho marcó un cambio significativo en relación al "conjunto-droga" al ser el problema simplificado a una mera clasificación moral y legalista. El establecer una distinción entre drogas permitidas y prohibidas, lícitas e ilícitas, condujo a una pérdida de relevancia de los factores médicos y/o farmacológicos en favor de los jurídicos, y llevó a que la acción monopolizada por profesionales de la química y la salud quedara bajo la custodia de jueces, policías y fuerzas militares. En estas circunstancias, se consolida una paulatina

ruptura entre la lógica discursiva y el conjunto del problema de la droga, acentuando fuertemente el 'no saber qué hacer' ante esto.

Ahora bien, en términos discursivos, actualmente contamos con la posibilidad de uso del vocablo *enteógeno,* el cual se ha vuelto altamente adecuado para designar la afección producida por algunas plantas cuyo uso se remonta a antiguos rituales chamánicos. Su uso académico fue tomado como préstamo del término griego ἔνθεος, cuya etimología se asociaría a los sentidos de 'dios dentro de uno', 'inspirado', 'generar lo divino' y 'engendrar dentro de sí al dios' (Pabón, 2014, p. 206; Escohotado, 1998, p. 32). Especialistas como el etnobotánico R. Gordon Wasson (1898-1986) instan a tratar a los enteógenos con veneración a causa *"del papel que desempeñaron en la historia primitiva de las religiones*", y por lo cual "*deberíamos llamarlos con un nombre que no se encuentre vulgarizado por el mal uso*" (Wasson, 1992, p. 8, 235). La preferencia de los términos enteógeno/enteogenia/enteogénico, más apropiados y productivos, no implicarían en absoluto un acercamiento farmacológico, médico, jurídico o meramente alucinatorio sobre "el problema", sino un eventual contacto con lo divino que rebasaría las limitaciones de los estudios científicos tradicionales acerca de la noción de 'droga'.

Es recién desde hace poco que se ha tenido en cuenta el hecho de que, el empleo de ciertas composiciones descubiertas por diversas culturas, constituye un aspecto relevante de la historia, aunque generalmente ha sido obviado o desprestigiado por completo. Aun así, lo cierto es que no ha existido ni existe sociedad alguna donde no se hayan detectado diversos usos de sustancias naturales, lo cual constituye una verdadera multiplicidad puesto que se divisa en momentos, espacios y causas de distinta índole. Esto nos permite confirmar que las comunidades amazónicas han conocido la posibilidad de acercarse hasta la altura de 'lo sagrado' de forma natural, e incluso contarían con la habilidad de acompañar el proceso para que 'lo divino', efectivamente, se pueda experimentar en el propio cuerpo.

A este respecto, el objetivo principal del presente artículo será describir los rituales de trascendencia performados por medio del ritual del *Santo Daime* a través de un consumo enteogénico de ayahuasca, dentro de un espacio social concreto como es la selva amazónica, y recuperados a partir de algunas textualidades del escritor argentino Néstor Perlongher (1949-1992).[2] En paralelo se apuntará a visibilizar la posibilidad de 'devenires imperceptibles', arrojados pero accesibles gracias un itinerario que supo registrar, crear y recrear el discurrir por fuera de los márgenes de la cultura 'tradicional'. ¿Cómo podría describirse la doctrina y los rituales del *Santo Daime* en su contexto ceremonial? ¿De qué formas se desarrollan en este los usos y las conductas propias del consumo ritual del ayahuasca? ¿Cuál es el lugar del lenguaje dentro de esta situación tan particular y en un contexto de exilio? Al responder estos cuestionamientos, quizá se pueda demostrar que en la literatura argentina y las estéticas latinoamericanas de 'posvanguardia', se ha venido agenciando atenciones con fuerte impacto no sólo en la industria cultural, sino también dentro de los mismos campos intelectuales y académicos como acto de reactivación de los arcaicos sentidos sobre lo sagrado y lo trascendente.[3]

[2] El nombre de la religión antes nombrada surge del acto de habla petitorio o de invocación por parte del creyente, a partir del verbo 'dar' (literalmente San Dadme: *daime* paz, *daime* luz, *daime* amor, etc).

[3] Quizá sea prudente aclarar que el término 'posvanguardia' haría referencia al campo artístico y/o estético como contexto analítico para abordar un momento cultural asociado a la noción de 'posmodernidad' (Rosano, 2008). Desde un punto de vista estético, la posvanguardia imprime en 'lo nuevo' el rescate de 'lo viejo', pero de forma reciclada y fragmentaria. La posvanguardia nos permitiría entender nuestro momento histórico y la búsqueda de una tradición alternativa al indagar en la historia de cualquier tipo de minorías.

Sepamos que referirse al *Santo Daime* implicará delinear un culto profundamente enraizado en las tradiciones nativas americanas, por supuesto ancestrales, pero también actualizadas y reinterpretadas por comunidades heterogéneas que proyectan lazos espirituales fuera de sus fronteras nacionales. El uso ritual de la ayahuasca no es en absoluto una praxis 'moderna'; por el contrario, ha sido estudiado y registrado en una gran diversidad de pueblos amazónicos. Ahora bien, aquí resaltaremos el carácter comunicativo y simbólico del ritual, en tanto compleja red de relaciones posibles en un espacio natural y en un contexto sociocultural complejo. Como veremos, parece que poner en acto la palabra produce en el *Daime* la acción ritual propiamente dicha, completando el estado colectivo al que sus adeptos se entregan. Sin comunidad y sin lenguaje no hay *Daime*, sin bebida sagrada tampoco. Se ha vuelto obvio, entonces, que no podrá clarificarse "el problema de la droga" hasta que no se recuperen estas viejas pautas de la experiencia y el comportamiento relacionados con las burdamente llamadas 'drogas'.

Enteogenia neobarrosa: Néstor Perlongher y la religión de la ayahuasca

Néstor Perlonguer fue un escritor, antropólogo, sociólogo y activista argentino comúnmente calificado de "trotsko", extremista y anarco-*queer*. Nació el día de navidad de 1949, en el municipio de Avellaneda (zona sur del Gran Buenos Aires), siendo sus progenitores una costurera/modista y un taxista quienes, lamentablemente, terminaron despreciándolo por negarse aquel a ocultar su existencia "marica". Inicialmente, estudió Letras y después Sociología en la Universidad de Buenos Aires. Allí comenzó a militar las ideas del 'Partido Obrero', una agrupación de la cual fue expulsado porque no se atrevían a admitir adscriptos abiertamente 'gays'. Este hombre, esta "loca" siempre en tacos y tapado de piel sintética, no estaba bien vista ni en las organizaciones 'más revolucionarias' de aquella Argentina. No obstante, tal rechazo al menos lo llevó a fundar el grupo 'Eros' dentro del 'Frente de Liberación Homosexual' (FLH), compuesto por estudiantes universitarios hijos de obreros. El FLH sería un organismo precursor en la defensa de los derechos de distintos grupos abyectos en América Latina, desde 1971 en adelante.

Es obvio que Perlongher fue atravesado por las luchas estudiantiles del denominado 'mayo francés' y las del posterior 'Cordobazo' argentino, materializándose esto en su experimentación crítica de las propuestas más revolucionarias de la época. Así, su devenir "maricón y activista" se inscribe en todo un proceso epocal de enarbolamiento de los derechos de las minorías más vulneradas. Lo peligroso es que esto se constituía mientras se daba una persecución y desaparición sistemática de los cuerpos, orquestada por la última dictadura cívico-militar argentina. Esta exterminaría incluso las relaciones entre la ya nombrada organización y otras agrupaciones movimentistas, como la 'Unión Feminista Argentina' o el 'Movimiento de Liberación Femenina', direccionando la energía de sus integrantes a la supervivencia individual y orientando ahora la lucha al desarraigo y al escape como únicas salidas posibles.

Ahora bien, no sería sensato afirmar que por esto la escritura de Perlongher se ocupa de la política en sí misma, o que esta última se alinea como tema central de sus escritos. Pero sí podríamos aseverar que problemáticas o preocupaciones de carácter político entran en una zona de 'copresencia' con la serie literaria, de forma tal que pueden percibirse en su recepción como una forma particular de "hacer" política, aquella cuya estrategia se torna una

determinada estética. En tal contexto de ebullición cultural, no tardarían en embestir las redadas policiales a las que el autor se vio enfrentado, producto de un fuerte afianzamiento de la persecución militar. A esto se sumaría un paulatino deterioro físico a causa del VIH SIDA, que derivarían en su exilio a Brasil en donde residiría durante su última década de vida. Es allí, en contacto con la selva amazónica, donde Perlongher daría su última batalla contra los acechos biopolíticos: la del rito y "la droga" del *Santo Daime*.

Habría que aclarar que el *Santo Daime* no se trata de una reivindicación de la cultura tradicional occidental. Más bien constituye la génesis de una nueva cultura, discernible tanto en su praxis discursiva como en su empeño por formar paradisíacas construcciones, las cuales responden a una comunidad utópica configurada como *Império Juramidam*. Existe una idea de contienda de índole espiritual que se consolida en los sentidos asociados a este último término, y que remite a todos los participantes del ritual como 'soldados (*midam*) de dios (*Jura*)'. Pareciera que la palabra *Juramidam* también fue usada para nombrar al chamán y fundador del culto, Raimundo Irineu Serra, acentuando de esta forma su figura dentro de la comunidad y su "realidad astral" superior. Muchos daimistas, además, sostienen que en el plano celestial la existencia *Juramidam* señalaría a toda una familia espiritual figurada en un imperio, donde *Jura* sería el Dios y *midam* sus hijos. Lo interesante se halla en que, la referencia a un *Império Juramidam,* subraya directamente una conexión entre la forma humana y 'lo divino', mediante el acceso de los daimistas a la figura sagrada.

Apuntando a su devenir histórico, dicha religión surgiría aproximadamente en 1930, en un triángulo estratégico colindante entre las fronteras de Brasil, Bolivia y Perú. Su comienzo se situaría en el encuentro de masas abyectas de migrantes que supieron amalgamar un catolicismo popular, como el culto a los santos y vírgenes, con hechicería indígena y prácticas chamánicas. La leyenda de su fundación sostiene que, Raimundo Irineu Serra negro del Maranhão, que es una región muy espiritual de raíz afrobrasileña, toma la bebida junto al peruano Crescencio Pizango quien la habría heredado de los incas. Así es como reciben la anunciación de Nuestra Señora de la Concepción, Reina de la Floresta. Resulta que esta divinidad que recuerda también a Iemanjá y Oxum divinidades africanas acuáticas, y además a la Divina Madre, les revela la doctrina y les encomienda predicarla y performarla en tanto soldados divinos (Perlongher, 1998, p. 158).

El surgimiento del culto del *Santo Daime* quizá haya sido producto de una fuerte consolidación de relaciones de trabajo entre el 'Mestre Irineu' y sus vecinos, una estimulación de prácticas antiquísimas de solidaridad económica. De todas formas, el Mestre Irineu se presenta como mucho más que un organizador de grupo, puesto que también solía oficiar como mediador social de orden moral, resolvía problemas con la policía o conflictos entre parejas, asesoraba a los jóvenes, trataba las enfermedades de la comunidad y decidía qué trabajos era más conveniente realizar, cuándo hacerlo y cómo. Es cierto que el culto del *Daime* se configuró, inicialmente, como uno de curación, donde las sesiones o trabajos comenzaban a captar cada vez más adeptos. Así, su fundador fue aceptado como un padre protector, un padrino del universo rural brasileño, un beato, santo y operador de milagros en una comunidad bastante desamparada.

Otra facilidad de acceso a la configuración de rituales daimistas es el hecho de que este requiere pocos insumos, ya que el más importante es la bebida sagrada que canaliza el consumo enteogénico del *Daime*. Este fue siempre aceptado en un sentido ambivalente, como un remedio en sí y también como un oráculo de revelación de determinado tratamiento, ya

que ayuda a descubrir los remedios adecuados para cada caso una vez que es bebido. De esta manera, el *Daime* se configura como una alternativa natural y ancestral a los tratamientos médicos convencionales.

La o el ayahuasca se trataría, como señalan Schultes y Hofmann (2000), de un "intoxicante mágico" que libera el alma de su confinamiento corporal dando paso a un viaje extracorpóreo. Dos especies del género malpigiáceo (*Banisteriopsis caapi* y *Banisteriopsis inebrians*) son las lianas más importantes en su preparación. Sus principios activos son alcaloides indólicos que contienen harmalina y que, al mezclarse con hojas de chacruna o *Psychotria viridis* (que contienen DMT), causan los efectos que enaltecen la conciencia. El sentido actual del término 'ayahuasca' proviene del quechua, donde supo significar 'soga del ahorcado' o 'enredadera del alma', haciendo alusión a sus posibilidades de liberación y desatadura del plano terrenal. De todas formas, la ayahuasca ha experimentado diversos actos de nominación: *hoasca, dápa, caapi, mihi, pindé, yagé, kahi*, etc. Las primeras poblaciones de América siempre creyeron que estas plantas eran divinas, un verdadero 'regalo de los dioses'. A esto se debe su lugar sustancial en la vida nativa al estar fuertemente enraizadas en su mitología y filosofía (Schultes y Hofmann, 2000, p. 124).

Los efectos de la bebida sagrada variarán según el método de preparación, el contexto de la ingesta, la dosis, el número/tipo de mezclas, el propósito de uso y el control ceremonial ejercido por el chamán durante el rito. Los etnobotánicos han precisado que, generalmente, produce vértigo, vómitos, estados eufóricos, pesadillas, visiones luminosas, apariciones de serpientes o jaguares y juegos de colores (Schultes y Hofmann, 2000, p. 125-132). Aunque existen variados aditivos o mezclas de plantas/hojas de diversas familias que se suman a la bebida básica y con el fin de cumplir propósitos diversos, Perlongher señala que precisamente de esta forma fue preparado el sacramento con miras a la posterior ingesta colectiva.

Sin embargo, pese a estas posibilidades, las autoridades y los miembros de sociedades más acaudaladas vincularon la bebida sagrada con los indios y su cosmovisión. Esto generó una fuerte desconfianza seguida de una tenaz persecución al culto daimista. Aquella estigmatización era ocasionada por estas prácticas terapéuticas, antiquísimas pero populares, que se enfrentaron a la medicina científica occidental y oficial. El grupo fue víctima de todo tipo de represión por ser acusados de drogadictos, tóxicos y entorpecedores que amenazaban los patrones de comportamiento, los roles sociales y los estilos de vida de un orden cultural más legitimado. Ahora bien, llama la atención la fuerza de los prejuicios raciales en los procesos prohibitivos, observables en los estigmas raciales sufridos por los daimistas, quienes eran usualmente calificados de 'negros', 'macumbas' o hechiceros (Labathe, 2008).

Las principales acusaciones hacia las religiones ayahuasqueras se vuelven cada vez más violentas hacia la década del 1970, en un contexto donde se perfila con más fuerza la represión hacia la figura desviadora del 'drogado'. Se trata de una vigilancia y prohibición claramente enfatizada desde otras latitudes, y regulada mediante tratados internacionales que buscaban impedir la libertad de acceso de la bebida sagrada a las comunidades ayahuasqueras. A este respecto, es relevante también la formación de opinión por parte de los medios de comunicación, diarios, revistas y entrevistas que no cesaron de catalogar a la ayahuasca como una droga alucinógena peligrosa, y a la comunidad daimista de 'secta exótica', expresión de fanatismos o de locuras colectivas.

Sin embargo, pese a la operación prohibitiva resulta interesante la afluencia de grupos nómadas del hippismo de los años 1960-1970 en estas comunidades ayahuasqueras, quienes

incorporarían también elementos orientales y un *revival* de la utopía *underground* de retorno y conexión con la tierra. Ya iniciada la década del 1980, se vería todo un florecimiento demográfico y un eclecticismo cultural en el cual diversas corrientes se acercarían a interpenetrar sus influencias. Esta simultaneidad sincrética se vuelve tangible ahora en la inclusión de nuestro poeta y ensayista al grupo, quien supo señalar el hecho de que la comunidad daimista no obedecía a jerarquías rígidas sino que representaba un mestizaje religioso, un acontecer de armonía entre pensamientos tanto similares como opuestos.

No obstante, tal sincretismo no se limita a combinar los antiguos usos indígenas con fragmentos de doctrinas cristianas. Más bien, se manifiesta como una 'melaza espiritual' arraigada en un robusto panteísmo de adoración a la naturaleza que, junto al *yagé*, funcionaría como nutridor de vínculos comunitarios. Es, en definitiva, 'una licuefacción de todos los códigos religiosos, ya no pasados por agua, sino por ayahuasca' (Perlongher, 1998, p. 161, 168). Además, hallamos una dimensión más sociopolítica del *Santo Daime*, puesto que procura promover un modelo de comunidad que supera las exigencias de la 'propiedad privada' y libera a todos sus confluentes del plano de 'lo material'. En definitiva, se trataría de una religión comunal, comunitaria, despojada de todo materialismo y en donde lo que particularmente resalta es el carácter grupal de ingestión de ayahuasca.

Entonces, se delimita en un ambiente amazónico diferenciado socioculturalmente, planos que parecen opuestos pero que devienen inclusivos. La ocupación de la amazonia en tanto iniciativa ya sea personal, familiar o social, surge incluso como una alternativa a la solución de ciertos problemas demográficos de regiones más cosmopolitas o superpobladas del país vecino. Esta configuración sociocultural mestiza, híbrida, se caracteriza por su carácter cíclico de afluencia y, muchas veces, posterior alejamiento. En ella sin dudas resalta el factor de fusión de vidas diferenciadas, que completan la construcción de una nueva 'realidad' cultural y que se hace presente en costumbres, dialectos, gestos, signos, convicciones, etc. Se observa una yuxtaposición de creencias y de símbolos, tanto visibles como ocultos, influenciados por esta ambivalencia del espacio social a la vez primitivo y 'posmoderno', amerindio y occidental.

En principio, todos quienes así lo deseen pueden ser miembros de esta iglesia o compartir el rito (aunque sea por única vez) sin discriminación de raza, género, religión, edad o preferencia sexual. Lo único que se exige es la voluntad expresa para participar (Guzmán Chávez, 2013, p. 66). No está de más señalar que el ritual y la ceremonia integran de una manera indisoluble quehaceres y decires, donde el protagonismo del lenguaje es hallado en las elecciones enunciativas de la comunidad que evidencian sus convicciones más profundas. Pero, desde una mirada estética, cobra relevancia la acción poética de aquellas voces que saben cómo violentar las convenciones, y posibilitar el devenir chamánico y *queer* de la escritura. Aun así, también se vuelven interesantes los simbolismos subyacentes a la ceremonia, puestos en acto en una semiótica del ritual que borra las distancias (de ahora en más porosas) entre lo suprahumano y los grupos humanos. Estos sistemas de significado conjugan numerosas expresiones, los sonidos, el mito, la magia, la 'droga', el canto y la danza, la fiesta, articulando valores primitivos indígenas con formas de vida urbanas.

El exilio en Brasil, la afección ocasional por la ingesta de ayahuasca y la participación en el rito del *Santo Daime*, inspiran al escritor Néstor Perlongher a agenciar la célebre serie de poemas *Aguas aéreas* (1990), además de tres 'ensayos' de carácter antropológico que retoman

críticamente su vivencia enteogénica: *Poética urbana*, *Poesía y éxtasis* y *La religión de la ayahuasca.*[4] El presente escrito calificará esta textualidad y, por ende, esta experiencia de *neobarrosa*, en tanto decisión de insertar las escrituras antedichas dentro de una tradición literaria, estética y teórico-crítica. La propuesta *neobarrosa* será entendida aquí como una noción operativa y su condición central será 'la puesta en crisis de los paradigmas totalizadores e institucionalizados' como lo es, por ejemplo, el paradigma prohibicionista (Bertón, 2008, p. 271).

Antes aclaremos que el *Neobarroco,* denominación primaria, surge como exceso tropical que 'prende en cuba' y que, como supo ver el escritor Severo Sarduy (1937-1993), se vuelve festivamente *neobarroso*, lodoso, en su descenso a las márgenes del Plata. La discusión sobre el *Neobarroco/so* no es, en absoluto, simple porque presenta distintos matices a atender.[5] Por esto o por lo otro, lo realmente innegable es el hecho de que ha sobrevivido como modo de mirar, de percibir y de participar críticamente *de un momento preciso* y, específicamente, *desde América Latina* (Díaz, 2021, p. 363).

Aquí se vinculará la textualidad del *neobarroso* con lo que llamaremos una poética de la ayahuasca, puesto que es en el plano de 'la forma' (como apunta Perlongher) donde arremeten lo barroco y el *neobarroso*. Notaremos que el escritor argentino trazará en sus letras un registro poético-político que embiste contra todo sistema que se piensa único: como el discurso patriarcal, la tradición literaria, la normativa gramatical, las normas jurídicas y la historia oficial. De esta manera, mediante una estrategia *neobarrosa* se conforma una zona de desterritorialización del canon oficial, latente en el pliegue y repliegue de lenguaje:

> V*ibración de la luz (por momentos parece que las lamparitas del templo estuviesen a punto de estallar), explosión multiforme de colores, cenestesia de la música que todo lo impregna en flujos de partículas iridiscentes, que hormiguean trazando arcos de acerado resplandor en el volumen vaporoso del aire, un aire espeso, como cristal delicuescente. La acre regurgitación del líquido sagrado en las vísceras -pesadas, graves, casi grávidas- convierte en un instante el dolor en goce, en éxtasis de goce que se siente como una película de brillo incandescente clavada en la telilla de los órganos o en el aura del alma, purpurina centelleante unciendo, a la manera de celofán untuoso, el cuerpo enfebrecido de emoción* (Perlongher, 1998, p. 155-156).

Mediante una escritura híbrida, a caballo entre el ensayo, la narración y la enunciación poética, este primer párrafo de *La religión de la Ayahuasca* (1998), expone la reacción del cuerpo del investigador frente a una ceremonia de ingestión de ayahuasca performada en la iglesia del *Santo Daime*. Esta composición indudablemente sensorial localiza en un primer plano los avatares del cuerpo, y también nos permite entrever la reiterada preocupación del escritor de visibilizar la existencia de ciertos submundos en proceso de devenir. Ya lo habría revelado con la homosexualidad, los travestimos, la prostitución masculina, y ahora lo haría también con los ritos enteogénicos comunitarios. Perlongher señala que durante estos ritos, a los rezos de inspiración cristiana con aportes espiritistas y esotéricos, le seguiría la distribución de la bebida sagrada. El hecho de que no haya una doctrina escrita, sino que ella se derive de los

[4] Los ensayos fueron compilados y publicados recién por la editorial 'Colihue' en *Prosa plebeya* (1998).
[5] Coexisten en el concepto una tendencia culturalista que convive con la noción de 'posmodernidad', pero que se inscribe a su vez en una extensa serie de hechos; otra tendencia específicamente latinoamericanista, donde el *Neobarroco* aparecería, desde la segunda mitad del siglo XX, como un estilo de la narrativa y de la poesía latinoamericana; y una mirada filosófico-científica, que entendería el concepto como la persistencia de toda una tradición del pensamiento que le otorgaría su vigencia cíclica (Díaz, 2021, p. 363).

contenidos de los himnos recibidos por los participantes, favorece un proliferante *πάθος* espiritual y estético. Esto implica un 'afecto vehemente' del ánimo, una pasión profunda que afecta fuertemente la experiencia inmediata, una conmoción tal que transita y accede a las fibras más sensibles (DRAE, 2023).

Ahora bien, los cimientos se hallan en el ritual que se performa y que, en interacción con el enteógeno, produce e induce la experiencia superior de acceso a lo iluminado. Horas y horas de gestación al son de himnos, danzas, ritmos alternantes y/o continuos, constituyen la construcción del salir de sí que será potenciada luego por el bejuco. Durante largo tiempo se ha orientado el estudio científico a encontrar el ingrediente activo, en tal o cual dosis, dentro de un catálogo herbal. Pero es recién en las últimas décadas que se ha comenzado a recuperar el panorama completo, todos los factores (incluso circunstanciales) que estimulan la mente y el cuerpo. De todas formas, lo interesante para Perlongher (en términos productivos) lo hallamos en el hecho de que el 'éxtasis superior' puede configurar también una poética y, de ese espíritu lírico y musical, acontecería una verdadera estética relacional, situada en la común unión y enfatizada en el acontecimiento de sociabilidad.

A propósito del rito *per se*, la *performance* tomaría la forma de fiesta colectiva de alianza pero, a su vez, sosteniendo un registro formal y una rigurosidad estética. El ritual suele prolongarse desde el anochecer al alba y puede llegar a extenderse mucho más tiempo.[6] El papel del lenguaje es fundamental, durante largo rato los participantes realizan un 'canto hipnótico' de resonancia indígena, acompañado con distintos instrumentos musicales (guitarras, maracas, flautas, bandoneones). Parece que la acción de cantar es compartida por todas las tribus que toman y han tomado ayahuasca. El himnario de poemas rimados y recibidos por inspiración divina se mezclará, además, con el movimiento bailado, un mecerse constante que contribuye a una mejor distribución del líquido en el cuerpo y a que su poder pueda llegar a manifestarse con ferocidad.

Por lo tanto, es en la conjunción de la poesía, el canto, la danza y el bejuco que se desencadena "*una fuerte corriente espiritual entre las personas*"; una constelación inseparable que configura la experiencia enteogénica total. Pero es la bebida sagrada lo que, en definitiva, empapa esa sociabilidad de base (Perlongher, 1998, p. 159). Este 'salir de sí' extático, nunca se trata de una experiencia baladí o frívola, sino de "*algo que arrastra el sujeto hasta las más recónditas profundidades del ser y lo hace sentir en presencia de una fuerza superior y cósmica*" (Perlongher, 1998, p. 166). Gracias a todo un proceso se expresaría el nuevo estado ampliado de conciencia que se hace presente a modo de ruptura, y se caracterizaría por el cambio contundente de la conciencia ordinaria, seguido de sustanciales modificaciones en la percepción del tiempo, del espacio e incluso de la propia identidad.

Por su parte, Perlongher hace bien en señalar el hecho de que los antiguos griegos ya se habían preocupado por asentar las distintas posibilidades de trance donde, entre tantos posibles, justamente el poético se pensaba causado por la inspiración o posesión de las musas. Este 'don de lenguaje' transmitido y adquirido gracias a una potencia superior, no se trataría

[6] Perlongher señala que la fiesta coincide, generalmente, con fechas religiosas u onomásticas. Durante la ceremonia, los participantes se ubican hombres de un lado y mujeres por otro. Ellos vestidos con camisa blanca y pantalón azul, ellas de pollera y camisa con los mismos colores. Los iniciados (ubicados en forma de doble 'L') lucen un uniforme blanco con cintas verdes; en sus pechos una estrella de seis puntas, grabada junto a un águila y la luna. Sobre la mesa un mantel blanco bordado, donde titilan velas y piedras transparentes. En el centro la *Cruz de Caravaca*, símbolo de la segunda venida de Cristo a la Tierra (Perlongher, 1998, p. 156).

sólo de una cuestión discursiva, sino de la presencia efectiva de una centella en el propio cuerpo/alma, una aparición que posibilitaría la conexión con otros cuerpos/almas. Así, cuando se atiende particularmente al texto heredado de Perlongher descubrimos, una vez más, que "*la palabra poética tiene algo de oracular en su esencia de palabra revelada*" (Perlongher, 1998, p. 150).

La creación estética, entonces, revela su ligazón con distintas formas de trance, como el ejercicio espiritual de arrobamiento, de fusión, de transformación, o como la salida de sí escoltada por un saber nunca más simplemente 'humano', sino de ahora en más superior sobre esa misma experiencia. El 'yo' se disolvería en una esquizofrenia proliferante, multiplicadora y en torcimiento constante; manifiesta en la posibilidad de proyectarse en otro mundo, como desde siempre ha sucedido con el viaje del chamán. De hecho, la estética *neobarrosa* se vuelve visible en la proliferación de lenguaje a modo de *Trompe-l'œil*, como abundancia artificiosa, efectista y, además, presente en el exceso simbólico, en el derroche de significantes acumulados/plegados unos sobre otros en función del goce.[7] Ahora bien, aunque estas tesituras sean evidentes, lo medular del asunto que es la experiencia enteogénica, aparece retorcida en pliegues y drapeados inagotables de sentido:

> *Harmalina de bardos tegumentos, nítidos ora, borradizos casi, siempre de brumas en luz, serpientes o jaguares adosados a las escuetas sendas de la mata, en el verdeo, aceite untuoso a sus coyundas dábales el asma de un espejo, por adentros de napa en exteriores de un esponjoso brin, azul madera, lino de las calzas en revenir de agujas, ponzoñosas, la visión del demonio (su puertita) entornada en el párpado, entrecierra, por nada, por vacío, la espléndida extensión del quiero irme, de aquí, por esos campos, nubosos, de las vacas: por sus hongos cagados, sus tortugas silfídeas sulfilantes,* vagar e de vagar*, por espejuelos torvos, su líquido aureolar, su lucidez rayana en la entretela, borda en el sesgo la centrífuga corrosión de la vida, en símil de ácido* (Perlongher, 2023, p. 187).

Aquí en la muestra 'XVII' de la serie *Aguas aéreas* (1990), con un estilo absolutamente barroquizado, la voz lírica nos trae a la luz los devenires de la corporalidad a causa de la experiencia enteogénica. El sujeto aparece como un exiliado del momento, del lugar, de su historia y, a su vez, de su cuerpo. En semejante "*poética de la desterritorialización*", el exilio se transforma en un concepto de sólida connotación política, ya que se asume como una postura de disidencia y de abyección, que inquieta, que impregna y condiciona todos los órdenes de la vida (Bertón, 2008, p. 275).

Notamos en el poema una saturación de los registros cotidianos, al volverse el lenguaje un dispositivo capaz de regodearse en la inflación simbólica. La univocidad del sentido pasa a disolverse en una sinuosidad de alusiones, posible gracias a un descentramiento en exceso que se impone con ostentosa grandiosidad. Una creación poética de estas características, en palabras de Perlongher, "*desata la contorsión del cuerpo en el rimar de las voluptuosidades membranosas con el llamado de los dioses que aturden los sentidos individuales*" (Perlongher, 1998, p.

[7] El *trompe-l'oeil* o 'trampa al ojo' nace junto al cambio de mentalidad estética producto de la unión entre la perspectiva italiana del siglo XV y el arte flamenco. Su objetivo estilístico y procedimental es generar una ilusión de 'realidad'. Como señala el escritor Severo Sarduy: "*la mirada, víctima de su ingenuidad, o del puntual arreglo de un artificio, da por cierto la profundidad simulada, el espacio fingido, la perspectiva aparente, o la excesiva y por ello sospechosa compacidad de los objetos, la insistente nitidez de sus contornos, la arrogancia de las texturas*" (Sarduy, 1982, p. 41). El arte comienza así a rivalizar con "la verdad", cuando resalta la dualidad y contacto entre mundos diversos, y señala una inversión, subversión y transgresión de todo 'lo creíble'.

151). El poeta despliega el recurso mágico de la resonancia de trance, con el fin de envolverse a sí mismo y al que lee en el musitar susurrante de la palabra que le fue revelada.

Así, el lenguaje *neobarroso* de Perlongher, podría funcionar en un nivel metafórico en tanto parate al paradigma prohibicionista, siendo justamente el pliegue y repliegue de lenguaje una carnavalización para sus sistemas tacaños y totalizadores, y cuando su devenir poético tiene como única finalidad la profusión excesiva y la comunión por placer. Sin embargo, el gran desterritorializado es el sujeto, ya que no está donde se lo suele buscar, es decir, centrado y quieto en el discurso que se enuncia:

> *¿El poeta? No está.*
> *Está del otro lado. Dado vuelta. Es otros* (Perlongher, 1998, p. 151).

La hipótesis de Perlongher, en definitiva, reside en sostener que en el *Santo Daime* habría un trasfondo chamánico 'recubierto' en una forma religiosa, cuando propicia impetuosamente el dialogismo entre razas, creencias y estéticas. Gracias a este, incluso la distinción clásica entre religiones de posesión y viajes chamánicos se ve diluida en el exceso y la superabundancia de la experimentación, puesto que "*el viaje del Santo Daime condensa y reúne todo tipo de estados de transconciencia*" (Perlongher, 1998, p. 167).

Como se ha señalado, también la poética *neobarrosa* de la ayahuasca se hace presente al visibilizar el acercamiento ecléctico de comunidades vecinas, en un mezclar-retorcer que subvierte toda relación de homogeneidad o dominación, y en la posibilidad de que esto genere nuevos modos de vida. Además, esta poética se caracteriza por la presencia de "*elementos de un barroquismo popular*", latente en los himnos y bailes, cuyas posibilidades simbólicas tienden a multiplicarse. Así, el *Santo Daime* se presenta como un *retombée* que introduce una relación de resonancia entre sus propias cosmologías y las mismas manifestaciones artísticas que le restituyen al chamanismo y a la enteogenia su lugar en la historia.

Finalmente, Perlongher destaca que, si bien las religiones de la ayahuasca gozan de legalidad en Brasil, se mantienen en vigilia y en estado de alerta, pues una legalidad adquirida nunca está exenta de amenazas prohibicionistas.[8] A pesar de que el escritor redactó y firmó una carta de separación del culto poco tiempo antes de su fallecimiento, la incursión en el *Santo Daime* representó su última filiación contra todo disciplinamiento biopolítico. A modo de reflexión, resulta relevante cómo en su escritura no aparece la preocupación por la muerte inminente, sino sólo una atención a la vida. Esta se vuelve el campo de lucha contra las tecnologías de la "normalización" y contra todos los prohibicionismos, mientras agencia la invención siempre inacabada de nuevas probabilidades de vida (Giorgi y Rodríguez, 2007). Desde donde sea que se ejerzan, 'los poderes' y 'aparatos' de control buscan vigilar, castigar, imponer jerarquías y desigualdades, pero los devenires minoritarios experimentan el límite que distingue la existencia humana y las otras existencias, como la divina. Esto pone en un primer plano el cuerpo como dimensión de búsqueda incesante, el cuerpo deviene herramienta política que arroja el pensamiento más allá, más arriba de lo humano. Y es gracias al

[8] La 'Carta de Principios de las Entidades Religiosas usuarias del Té Hoasca' (1991), representó un compromiso para adoptar principios éticos compartidos, siendo el primer documento que alineó en Brasil las pautas para el uso ritual de ayahuasca. Este preparado sería permitido dentro de contextos litúrgicos religiosos, pero se prohibiría su comercialización y su uso para fines de consumo y 'curanderismo'. Recién en 2010, el 'Consejo Nacional de Políticas sobre Drogas' (CONAD) emitió una resolución que ha garantizado la legalidad de la ceremonia de este sacramento en todo el territorio brasileño y para todas las comunidades ayahuasqueras.

lenguaje como se configuran las diferencias de lo viviente, atravesando este todos los límites, plegándose y replegándose como acto de rebeldía. Ese lenguaje *neobarroso* se ocupa de nombrar y mostrar todo aquello que resulta inasignable para los discursos académicos, políticos y judiciales. La vida, el devenir del cuerpo y con este la acción política, se elevan ahora áureamente, en tanto exceso que resiste con firmeza (fijeza) a los regímenes obligatorios y normativos.

Conclusiones

Como se ha remarcado, en Sudamérica las prácticas chamánicas y los consumos enteogénicos emergen no como meros estados alucinatorios, sino como una vía constante hacia lo extraordinario, una posibilidad de viaje místico para 'encontrarse directamente con los dioses'. Esta atención a los márgenes en los estudios académicos acerca de los usos y las conductas de la humanidad con respecto a las "drogas", se vuelve una ruptura radical con el discurso de la historia oficial y, a la vez, una potente afirmación de la tendencia humana innata hacia lo trascendental. Como bien señala el etnomicólogo T. McKenna, "*ciertas plantas, ciertos compuestos, abren umbrales olvidados a mundos de experiencia inmediata que asombran a nuestra ciencia*"; pero la cuestión primordial reside en la posibilidad de que esta información sea bien entendida y bien aplicada, a fin de "*convertirse en la brújula que nos devuelva al mundo paradisíaco de nuestros orígenes*" (McKenna, 1992, p. 43). Al haber adoptado una perspectiva enteogénica de los 'vehículos de ebriedad', se ha tomado en cuenta una mítica conexión del hombre con lo divino, mientras se transparenta un desafío directo a las restricciones impuestas por cualquier paradigma prohibicionista.

Por supuesto, esta postura 'revolucionaria' atenta al pasado nos lleva a explorar nuevas miradas que valoren la complejidad de la experiencia humana, y que pongan en cuestión las narrativas estigmatizantes asociadas con las llamadas 'drogas'. Por ello, es preciso reconocer y remarcar que el empleo enteogénico de 'sustancias' ha sido una constante en la experiencia humana, presente desde tiempos primitivos, y que ha sobrevivido sin cesar tanto a metarrelatos ideológicos como a acciones represivas precisas. Comprender integralmente el fenómeno, sólo podrá lograrse al recuperar y valorar estas antiguas prácticas, con el fin de enriquecer tanto nuestra comprensión académica, como nuestra apreciación de lo inescrutable de la condición humana.

El consumo enteogénico del *Daime* recuperado en las textualidades neobarrosas, ejemplifica lo antedicho y arroja luz sobre cómo Perlongher orientó su energía hacia la esfera de la acción para plantear una forma de reclamo. Performando la denuncia primero como activista y, posteriormente, dando forma a esa fuerza como poeta creador, señala una ambivalencia de motivaciones, éticas y estéticas a la vez, que se transparentan en su interés por las comunidades ayahuasqueras. Por un lado, Perlongher participó activamente en el grupo familiar daimista mediante el culto, esto es el consumo colectivo de la 'poción mágica', pero además mediante la composición de himnos y canciones para sus rituales en tanto legado artístico y espiritual. Por otra parte, la ayahuasca indudablemente 'generó en él algo divino', ya que es el poeta anarco-*queer* quien logra 'encontrarse cara a cara con los dioses', suceso que se manifestaría con potencia en el devenir aéreo de su creación estética.

Pese a la expansión del prohibicionismo y al acecho delirante de aquellos que abusan de los dispositivos de biopoder, ya se ha perdido la lógica que guiaba a las ideologías de la

normatividad. Por esto, en los textos abordados se optó por subrayar los juegos de lenguaje, el enchastre de mimetizar distintos géneros, el transitar por distintos estilos y, puntualmente, se le transparentó al lector aquellas historias no hegemónicas, cuyas existencias se hallan en constante virtualidad y posibilidad de cambio. En definitiva, lo que se quiere resaltar es que todos los principios rígidos se disuelven (como quería Gilles Deleuze) en el descreimiento hacia 'lo Uno', en la desterritorialización de los cuerpos y al mostrar toda multiplicidad que da lugar a una carnavalización de discursos y expresiones.

Finalmente, se llega a la conclusión de que el *revival* de lo arcaico agenciado por el culto daimista y los consumos enteogénicos, busca desafiar mediante el ejercicio de memoria todos los valores coercitivos. A su vez, este resurgimiento propicia la emergencia de nuevas voces heterogéneas que ofrecen al lector una visión alternativa y 'desviada' de los relatos oficiales, de los discursos hegemónicos y de los sistemas restrictivos. Estos fenómenos discursivos junto a las figuraciones de la chamanidad, contribuyen a la deconstrucción de las certezas para abordar por fin los pasajes de la existencia en un cuestionamiento de las narrativas estáticas, mientras se sobrevive a las convenciones inauditamente prohibitivas.

Bibliografía

Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Nueva Visión.

Amícola, J. y De Diego, J. L. (Comp.) (2008). *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. Al margen.

Camporesi, P. (1999). *El pan salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Carpentier, A. (1987). *Tientos, diferencias y otros ensayos*. Plaza & Janés Editores.

Corbelle, F. (2019). *La construcción social del "problema de la droga" en Argentina, 1919-2018*. Revista Ingesta | São Paulo; v1, N°1.

Corominas, J.- Pascual, J. (1984). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Gredos.

Deleuze, G. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

----------(2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos.

Díaz, E. (2000). *Posmodernidad*. Biblos.

Eliade, M. (2001). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.

Escohotado, A. (1998). *Historia general de las drogas*. La Emboscadura.

Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comp.). (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Paidós.

Guzmán Chávez, M. (2013). *El culto del Santo Daime*. Revista Nueva época; año 3, n° 5.

Labate, B.- Rodrígues, T. (2015). *Drogas, política y sociedad en América Latina y el Caribe*. CIDE.

Labate, B. et al. (2008). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. EDUFBA.

Lapoujade, D. (2018) *Las existencias menores*. Cactus.

López Pavillard, S. (2003). *Los enteógenos y la ciencia*. Universidad Complutense de Madrid.

Lyotard, J. F. (1998). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Cátedra.

Macrae, E. (2000). *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Abya-Yala.

McKenna, T. (1992). *Food of the gods. The search for the original tree of Knowledge*. Titivillus.

Nealon, J. (2016). *Plant theory: biopower and vegetable life*. Stanford University Press.

Oliveira, I. (2010). *Breve relato de la resignificación de la ayahuasca en la religión "Santo Daime"*. Interthesis, vol. n° 7; n° 2.

Ott, J. (1996). *Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*. Los Libros de la Liebre de Marzo.

Pabón y Suárez de Urbina, J. M. (2014). *Diccionario bilingüe. Manual Griego clásico-Español*. VOX.

Perlongher, N. (1998). *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Colihue.

----------(2023). *Poemas completos*. La Flauta Mágica.

Quirce Balma, C. (2010). *El chamanismo y las drogas enteogénicas/alucinatorias del mundo precolombino*. Revista Costarricense de Psicología; vol. 29, n° 43.

Sarduy, S. (1982). *La simulación*. Monte Ávila.

Schultes, R. y Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. Fondo de Cultura Económica.

Secretaría de Cultura. (2019, diciembre). *Néstor Perlongher, el poeta arengador anarco-queer*. https://www.cultura.gob.ar/nestor-perlogher-poeta-activista-8646/

Wasson, G. et al. (1992). *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Fondo de Cultura Económica.

Ybañes, R. (2020). *Néstor Perlongher, escritura, cuerpo y sensualidad*. Universidad Nacional de Quilmes.