

Perlongher y ayahuasca. La antropología como una forma bastarda de realismo

Federico San Juan
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Se propone una reflexión en torno a las diferencias que Perlongher percibe entre la producción de una escritura “en académico” (cuya obligación contractual sustentaba su “frugal manducar”) y la expresión poética como forma del éxtasis (como una manera de dar forma a la fuerza de la deriva). Se tomarán como punto de partida los ensayos compilados en *Prosa plebeya* bajo el rubro “Antropología del éxtasis”, escritos entre 1990 y 1991; asimismo, las entrevistas concedidas en la etapa final de su vida (1991-1992), reunidas en *Papeles insumisos*. Si en la “Introducción” de *La prostitución masculina*, Perlongher denominó a la antropología como una “ciencia de lo sutil” (contrapuesta a la rigidez técnica de la sociología, la estadística moral), en la última de sus entrevistas, la definió como “una forma bastarda de realismo”, claramente relacionada con lo literario. La articulación entre antropología y literatura no es nueva, baste recordar las experiencias de Leiris, Carpentier, Arguedas y, más recientemente, los tanteos de la antropología poética chilena. Relaciono la singularidad perlongheriana a la constitución de territorios afectivos, cartografías de estados de ánimo, a través de una escritura barroca, barrial, barrosa, en la que los avatares de *poeta* y de *profesor* cohabitan el mismo escenario.

Palabras clave

Perlongher – ayahuasca – antropología – poesía – éxtasis

La última fase de los trayectos y devenires del personaje (la identidad narrativa) Néstor Perlongher¹ estuvo marcada por la exploración del éxtasis en tanto fuente de incitación poética y objeto de conceptualización antropológica, dando lugar a una sutura de códigos epistémicos en relaciones, que considero, más yuxtapuestas que subordinadas. En los términos específicos de la siguiente comunicación, la existencia del personaje Néstor Perlongher, su autobiografía, será puesta en escena a partir de una serie de textos que corresponden, principalmente, a sus últimos años de vida.² Entre estos textos incluyo lo enunciado a través de entrevistas.³ Por ejemplo, a fines de 1991, en el transcurso de una de estas conversaciones (en la que al entrevistado se lo presentó, irónicamente, como un “poeta argentino famoso en los márgenes de la poesía rioplatense [que] ha trabajado también en el campo de la antropología, intentando un cruce entre la investigación y la poesía, [denominada por él mismo] ‘investigación poética’”), el personaje Néstor Perlongher postuló claramente que: “somos afectos antes de ser personas o identidades o, inclusive, discurso” (2004: 360). Lo cual se condice (en lo que me parece uno más de los múltiples cruces de caminos en los que estos dos personajes se encuentran) con lo propuesto por Macedonio Fernández: el discurso, el brindis, el “Hablar es la única errata posible” del Silencio

¹ La “constante formación de hipótesis que llamamos <identidad narrativa> [<yo> o también *personaje*]”; “la conjetura narrativa que llamamos <yo> (o personaje) en el <puro acontecer>” (Canaparo 2001: 59 y 73).

² “La crítica literaria: biografía, autobiografía. [...] El crítico oye las voces del texto, elige unas a expensas de otras, las une por simpatías y diferencias a las que oye surgir de otros textos. Ese concierto que organiza es *una* literatura (de un momento, de un espacio) y también es *la* literatura. El crítico compone la biografía de la literatura, que es su autobiografía.” (Pezzoni 1986: 7)

³ “[...] las entrevistas de Foucault forman parte de su obra” (Deleuze 1996: 171).

(2007: 54).⁴ En la entrevista arriba mencionada, Perlongher sostuvo que estaba haciendo una arqueología de la identidad, “de dónde viene esa moda de la identidad” (2004: 359). En otra entrevista (ésta de 1988) ya había referido: “Y finalmente no hay yo, no hay identidad, hay conexiones con flujos que pasan por uno. La idea de identidad es falaz, es una falacia etnográfica” (2004: 314).⁵ Yendo más atrás en el tiempo, en el marco de una “Semana de las Ciencias Sociales” convocada por la Universidad de Campinas, en noviembre de 1984, el estudiante Néstor Perlongher, en torno a los usos de la noción de identidad, constató: “se habla de ‘identidad negra’, ‘identidad femenina’, ‘identidad homosexual’, pero mucho más raramente de una ‘identidad blanca, heterosexual y masculina’ —es como si el dispositivo de la identidad sirviera para que los dominadores reconozcan y clasifiquen a los dominados”. En la recurrencia infinita de la taxonomía, Valéry había notado que tampoco las nociones de Autor ni de Yo eran simples, “un grado de más de conciencia opone un nuevo *Mismo* a un nuevo *Otro*” (1997: 17). En las cosmologías amerindias de la región amazónica, el sujeto se define por el punto de vista. Uno de los propósitos más firmes de Perlongher consistió en “reconocer la diferencia para intensificarla” (2004: 360).

La variante catedrática de Perlongher encontró en la Universidad de Campinas un medio para institucionalizar (y legitimar) el reconocimiento e intensificación de algunas de estas diferencias (los devenires minoritarios).⁶ En su paso por la academia, Perlongher delineó mapas de intensidades (constelaciones afectivas, espacios vivos, móviles) y puso a dialogar el saber de la antropología con el saber de la poesía; ambas actividades operan una traducción de la experiencia, si tomamos el término *experiencia* en el sentido de un paso a través del peligro, “una puesta en peligro” que no vincula su contenido a la vivencia o a lo anecdótico, como subrayó Lacoue-Labarthe (2006). Para establecer este diálogo Perlongher tuvo que enfrentarse al ensimismamiento de la razón monológica en turno. En un correo a Baigorria (junio de 1982) expresó: “Atosigado de brasilerismos: lucho en la universidad contra la burocracia del saber, y soy derrotado” (2006: 56).

Desde la reivindicación de una filosofía “libre” contrapuesta a una “mercenaria”, Pierre Hadot indicó que “para Wittgenstein [paradójicamente usando una figura economicista como moneda de cambio] lo que importaba no era el ‘cúmulo de conocimientos teóricos’ de los que disponía el filósofo, sino más bien el ‘precio personal que tuvo que pagar por lo que cree que puede pensar y decir’” (2008: 16). Aunque llegara a resultar interesante leer, por ejemplo, la tesis perlongheriana de antropología urbana, *La prostitución masculina*, en clave de

⁴ “Para Macedonio todo lo que existe, *ex-iste*: ‘es’ fuera de lugar —todo lo que es, es en éxtasis. Una de las tesis centrales de su almismo ayoico o ‘fenomenismo inubicado’ (8, 59) sostiene que en el mundo fenoménico no hay lugar: no hay lugar desde el que pensar el lugar. ‘Sujeto’ y ‘objeto’ están fuera de sí — el objeto en el sujeto que lo percibe, el sujeto en el objeto percibido-, lo que equivale a afirmar que todo lo que es o hay es un afuera del afuera, y por tanto a cancelar las nociones de afuera y adentro: ‘tal es toda la Realidad [...] ni exterior ni interior, ni material ni psíquica, ni espacial ni temporal’ (8, 43). El ser o el mundo es sin límite, lo que justifica igualmente dos proposiciones aparentemente antitéticas: ‘No hay ningún reborde del Ser por donde caer a la nada’ (8, 331) y ‘El Ser no existe’ (8, 373).” (Prieto 2007: 122)

⁵ En ningún momento Perlongher hizo un uso ingenuo del “estatuto de verdad científica”, ni jerarquizó *a priori* esa construcción sobre el “estatuto de verdad de la ficción”. Tal parece que: “Todo lo que es apariencia, en tanto *fenómeno*, toda apariencia, en tanto plantea necesariamente el problema de su relación con nosotros (de la *Verbindung* [unión] de lo múltiple y de la *Verbindung* de ese múltiple que se relaciona con nosotros), es una imagen y, por lo tanto, producto de nuestra facultad imaginativa. Percibir, ya es imaginar: poner-en-imagen. Percibir no significa reproducir-repetir, ni siquiera *mimesis*, sino imaginar: lo que está en juego esencialmente en la percepción es ‘*ein tätiges Vermögen*’ [una capacidad en acto]” (Cacciari 2000: 64-65).

⁶ En una carta a Osvaldo Baigorria (22 de septiembre de 1981), Néstor Perlongher anunciaba su decisión de permanecer en Brasil y mencionaba entre sus deberes la preparación de “un proyecto de investigación para ver si consigo entrar en una universidad de aquí -12 vacantes para 50 candidatos- que podría valerme una beca y salvar así mi alicaído espíritu” (2006: 54).

“comentario narrativo a la obra poética” (Panesi 2004: 344) –una maniobra semejante a la inserción de intertítulos en las películas mudas-, no considero que “la vida intelectual de Perlongher” –es el eufemismo que utiliza Palmeiro (2011: 21)- redunde “en una fuga hacia la literatura de las ciencias sociales”; Panesi es tajante: “La literatura o la poesía en el libro de Perlongher [y aquí se debería tomar el libro de Perlongher como una sinécdoque, extensible al conjunto de la obra y del personaje], es una anterioridad no discutida” (2004: 345). De ahí que su poesía sea, también, una poesía de la poesía (un deseo del deseo).

Sin lugar a dudas, los combates de Perlongher en el medio académico constituyeron una fuente de ansiedad y de exasperación constante. En otra carta a Baigorria (septiembre de 1984) consigna la obligación y oprobio contractual de tener que escribir en un “lenguaje objetivo” (técnico, instrumental): “Suspendí mis comunicaciones los últimos 2 meses porque tuve que entregar [el] monstruoso relatórico (informe) semestral de 100 páginas en académico que sustenta mi frugal manducar” (2006: 67).⁷ El lenguaje “en académico” es la contraseña que habilita la función, el despliegue, del mundo virtual del realismo. Un realismo literal, inscrito en la sólida dualidad que nombra al mundo como un referente externo de representación posible. Una tendencia que conecta el código del realismo zhdanovista, del realismo social explícito, con el imperativo de verosimilitud realista de la ideología burguesa; el “decir cosas, no palabras” de Fernández Retamar.⁸ Según Borges: “Hablar de arte social [era] como hablar de geometría vegetariana o de repostería endecasílabo” (citado por Sarlo 2003: 145); una contaminación inútil o quimérica. Desde otra orilla, el personaje Perlongher habló (aquí más orillero postborgeano que barroco plebeyo) de combatir a Gelman en su propio terreno, “invadir el antiguo discurso social” (2004: 284) con una radicalización del materialismo.

Osvaldo Lamborghini había planteado el problema en *Sebregondi retrocede* (1973), vivimos “Una posibilidad náufraga de lo real convertida en realidad” (2010: 66). En correspondencia, Perlongher recomendaba acabar con un pensamiento que tiende a sofocar lo real “en su sentido más pasional o pulsional” –aun bajo la excusa de otorgarle un sentido:

Entonces, hacer un plano de expresión donde [...] la corporalidad, el deseo, [...] la locura y el delirio puedan pesar. Ahí, eso ya me zambulle más en las aguas de la investigación poética. Esa es otra de mis peleas con la antropología, con el lenguaje antropológico. Con esa cosa de las ciencias sociales que le arma una linealidad absoluta donde [a causa del montaje impuesto] no pasa lo que vos ves o lo que sentís (2004: 361).

Así como María Moreno podía evocar con “cierta facilidad” (según sus palabras) los anteojos de Calculín, el “peinado improbable” y la “variada teatralidad” del personaje Néstor Perlongher, en tanto “profesora atildada”, “profeta furioso”, “militante severo” (1996: 195); Tamara Kamenszain lo llegó a describir como un antropólogo “salvaje de tan realista” (2004: 471). El principio de composición (al parecer, una facultad falsificadora universal) es afín a la

⁷ Un año después, en diciembre de 1985, le escribió a Baigorria: “En la academia se viaja. Pero más se fija en el sentado que desgrana la fantochada de un saber oral [...] La intelectualidad es un pesado trabajo que te vacía las neuronas (y acabás leyendo mil pavadas, impuestas por la avalancha de erudición encubridora que nos aprieta y obliga a una chapucera competencia), al punto que casi no escribo poesía, avasallados mis vericuetos por la obligación a escribir una dilatada tesis sobre mis ya hartantes prostitutos. Vivo esa despoetización con enorme culpa, algunas cosas escribo pero ariscas y herméticas” (2006: 72-73).

⁸ Para un clima de la época: “Actualidad, conversación, testimonio y sencillez como sinónimo de madurez parecían constituir las nuevas normas del género; una poesía ‘hecha con los acontecimientos, con las personas y con las cosas, lugares reales, fechas, cifras’, en palabras de Cardenal (en Benedetti: 1970a). Hasta llegó a afirmarse la paradoja de una poesía no hecha de palabras, de la conveniencia de ‘decir cosas, no palabras’ (Fernández Retamar en Benedetti: 1971b), frase que sintetizaría la antinomia entre discurso y acción, entre intelectual y revolucionario” (Gilman 2003: 346).

manía de la ebriedad dionisiaca. Por ello cualquier forma, ya sea percibida, imaginada o superpuesta representa “una composición desprovista de toda inmediatez constitutiva” (Cacciari 2000: 103).

Perlongher entendió que la tradición literaria rioplatense había sido desconfiada “por principio de toda tropicalidad”, acentuando una inclinación a “dopar con ilusión de profundidad la melancolía de las grandes distancias del desarraigo [...] anclada en la pretensión de un realismo [...] que suele acabar chapoteando en las aguas lodosas del río” (2008: 97 y 101). Una “tradición que aprisiona” corresponde a las “estructuras fantasmáticas de defensa” que, según Santner son las fantasías que efectúan la “adaptación social” y el “lazo social”, eslabones textuales de una trama enferma; “las fantasías que subyacen a nuestro encantamiento político e ideológico, que sostienen nuestro enredo psíquico con regímenes de poder y autoridad, nuestro acoplamiento con la [catástrofe de la] realidad social existente” (2001: 24).

Uno de los enigmas de la identidad en el flujo del metabolismo consiste en que el sujeto experimental, la conjetura narrativa, continúe siendo lo que ha sido, a partir de que algo más deje de existir; Blumenberg señaló que “la figura absoluta de todo realismo” convoca a “devorar la realidad para que no falte nada de ella”, y agregó que “el pensamiento más audaz de toda ansia religiosa de unión con la divinidad –única forma de protegerse de su arbitrariedad y exceso de poder- consiste en hacer comer su Dios al fiel” (1992: 20).⁹ En términos de Sloterdijk (2011), la *teopoiética* se funda en los “universales de la exageración” e implica una contribución activa del personaje en la producción de lo sagrado, un proceso que tiende a convertir la identidad narrativa, el conjunto de hipótesis de subjetivación, en Dios y que se asocia, desde una perspectiva institucionalizada de la religión, con lo pagano o herético; en la búsqueda de preservar su jerarquía, las religiones dependen de la creación de mitos de estrés máximo, “formas de *deep play* (como se pueden llamar las acciones rituales profundamente envolventes)” vinculadas a “engramas memoactivos excitantes” (2011: 45). Esas hipotéticas marcas en la memoria favorecerían la integración en circuitos de sometimiento autoinmune. Como hizo público, a través de los años, en diversas entrevistas, Perlongher consideraba que la Argentina, la “Sudáfrica latinoamericana”, era un territorio “hipersensible” e “hiposensual”, de una “pacatería solemne”, que precisaba le descubrieran “el reverso tan brutal” (2004: 282); deploraba el miedo al éxtasis, “a la palabra poética como palabra sagrada”, al “elemento pagano”. Sin embargo, se persuadía de que eso estaba cambiando lentamente; como si fuera el signo de una “conciencia anticipatoria”, un presagio de reterritorialización en la Gran Llanura de los Chistes, recordaba una pintada reclamando “Por una Argentina pagana y tropical” (2004: 304). En sintonía con esa demanda, respondió a una de las 69 preguntas que le hiciera *Babel* en 1989: “me gustaría ser negro. Ser un traidor a la raza blanca. [...] devenir negro, devenir mujer, devenir loca, devenir niño” (2008: 21).¹⁰

Desde su llegada al Brasil (1981) Néstor Perlongher entró en contacto con la interactividad sobrehumana (transhumana) que se genera en los *terreiros* del candomblé. Después, a mediados de los ochenta, un colega antropólogo, Edward MacRae, lo introdujo al culto del Santo Daime (la “espesa poción”, el “brebaje acíbar”, el “bejuco del alma”, el “bejuco de los muertos”, “bejuco cielo”, “bejuco bravo”, también llamado *natema, iona, pindé, punga*

⁹ Desde el hábito religioso occidental: “Cuando esta situación logra decirse, puede tener todavía como lenguaje la oración cristiana: ‘No permitas que me separe de ti’. No sin ti. *Nicht ohne*. Pero lo necesario, convertido en improbable, es de hecho lo imposible. Así es la figura del deseo” (Certeau 1994: 11).

¹⁰ Diederichsen supone que “la instrumentalización de la modernidad [...] adquirió la forma de una ideología de la libertad durante las disputas de la Guerra Fría. El estado existencial del ‘white negro’, es decir el de los chicos blancos de clase media que se identificaban con los afroamericanos en tanto existencialistas (involuntarios) de la cultura estadounidense, sobre todo con la música negra surgida en los suburbios, es ampliamente perceptible en los accesos existenciales al arte como la expresión, el riesgo y la intensidad” (2010: 61-62). Es posible que en el caso de Perlongher, desde el hemisferio sur, habiendo crecido en el partido de Avellaneda, “en el seno” de una familia de clase media baja, su relación con el “existencialismo involuntario” fuera de una complejidad diferente.

huasca, yagé, kahi, nixi pae, kamarampi, cipó, vegetal). El método crítico de la filosofía práctica implica “poner el cuerpo en la lucha”.¹¹ En un seminario realizado en Buenos Aires en 1989, Perlongher manifestó que “la consideración de la poesía como éxtasis cava un zanjón tajante [en] relación a las jergas adocenadas de la crítica” (2008: 151); y aconsejó manejar la escritura en académico (“la música de cátedra”) en pequeñas dosis. Bajo el influjo del “árido idiolecto de las ciencias del hombre (un hombre feo, sin estética)” (idem), Panesi calificó al Santo Daime como la “fuerza débil [...] que poseen los ‘de abajo’” (2004: 313); trazando una línea de parentesco endogámico con la “treta del débil” que Ludmer (1984) estableció en tanto categoría de la obediencia transgresora. En los términos de una iluminación profana, Benjamin llamó a “ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución” (1980: 58).¹² La materia es una multiplicidad irreductible expuesta en la inmanencia. La ayahuasca, en la tradición inaugurada por Raimundo Irineu Serra, *Mestre Império Juramidam*, fue el don que recibió en la floresta amazónica un hijo de esclavos nacido en Maranhão, adepto al *Tambor de Mina*; el *yagé* es la bebida que se produce a partir de la mezcla de una liana, un bejuco (el *jagube* o *mariri*, la *Banisteriopsis caapi*) y un arbusto de la familia del café (la *Psychotria Viridis*, *chacrona* o *rainha*); de gusto amargo, la ayahuasca, el vino de las almas, se denomina también *o professor dos professores*.

En el inconcluso *Auto sacramental do Santo Daime* (1992) de Néstor Perlongher podemos encontrar una ecuménica invocación al “Dios de las Semillas (*Huichilobo*)” (2004: 57). Sor Juana hizo alusión, en *El divino Narciso* (1690), a una ceremonia mexicana (el *teocualo*) en la que los cófrades comían una figura del dios solar, Huitzilopochtli (“el colibrí izquierdo” o “la parte izquierda del colibrí”), hecha de semillas de amaranto y sangre humana; eran éstas las danzas y sacrificios que los personajes alegóricos de *El Divino Narciso: Occidente* (“Indio galán, con corona”) y *América* (“India bizarra: con mantas y cupiles”) practicaban antes de ser vencidos por *Religión y Celo*; como puntualiza Jáuregui (2003: 218), en el auto sacramental de la monja jerónima “la anomalía americana es conjurada como alegoría (y como simulacro de otredad)”. Por el contrario, en el devenir *caboclo* (Balletta, 2009), como pudo observar Perlongher: “el Daime tiene una relación de inversión en relación a Occidente [...] La cultura negra o indígena en vez de estar a la defensiva, están en la ofensiva [...] es una inversión total de las coordenadas de dominación” (2004: 387). Para construir otra realidad, una antropología de la imaginación conceptual implica la descolonización permanente del pensamiento (Viveiros de Castro, 2010). Desde una región análoga a la traducida por Corbin como “imaginación activa”, Perlongher articuló, con una “oleada de elocuencia”, lo sensible y lo inteligible en sus trabajos antropológicos y poéticos; persiguiendo permanentemente desajustar las estructuras de credibilidad, los relatos hegemónicos, que dan sentido y peso a la red de lo real, a su opresión verificable. En *La Ricotta* (1963), vestido de Orson Welles, como un perro sin dueño nacido de las vísceras de una mujer muerta, Pasolini comparó al poeta con un feto adulto en busca de hermanos que no están más; así, Perlongher, “en los tizones con que esa ¡bonita profesora! traza el rescoldo de ese incienso” (2008: 229), señaló espacios, materializó territorios, implicó devenires que son lugares “donde el pasado desconocido y el futuro emergente se encuentran en un vibrante zumbido silencioso” (Burroughs 2006: 51).¹³

¹¹ Como Pezzoni infirió: “la transformación del poema en conducta: el poema es la exhortación a derribar las máscaras con que la lógica y los convencionalismos corrientes simulan el misterio del mundo” (1986: 99).

¹² Esta propuesta resuena en la inclusión del hachís (el “veneno utópico”) en *El principio esperanza* (1938-1947) de Bloch. Desde el *Expreso Nova* (1964), Burroughs exhortó a los prisioneros de la tierra a “ocupar El Estudio Cinematográfico de la Realidad y reconquistar el universo del Miedo la Muerte y el Monopolio” (1973: 13).

¹³ A partir de una operación de lectura sobre el cuerpo textual de Rilke (una autopsia que pasa, como la percepción ayahuasquera, del nivel analítico al sintético), Levrero caligrafó en letra grande un indicio: “La realidad es una cosa lejana que se acerca con infinita lentitud al que tiene paciencia” (2011: 167).

Bibliografía

- BALLETTA, Edoardo (2009). *Tu svástica en las tripas. Corpo e storia in Néstor Perlongher*, Siena, Edizioni Gorée.
- BENJAMIN, Walter (1980) [1961]. *Iluminaciones I*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.
- BLUMENBERG, Hans (1992) [1987]. *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*, traducción de Jorge Vigil y Manuel García Serrano, Barcelona, Península.
- BURROUGHS, William (1973) [1964]. *Expreso Nova* [1964], traducción de Enrique Pezzoni, Buenos Aires, Minotauro.
- BURROUGHS, William y Allen Ginsberg (2006) [1963]. *The Yage Letters Redux*, Londres, Penguin, 2006.
- CACCIARI, Massimo (2000). *El dios que baila*, traducción de Virginia Gallo, Buenos Aires, Paidós.
- CANAPARO, Claudio (2001). *El perlonghear. Postulados de un pensamiento posracionalista*, Buenos Aires, Zibaldone Universidad.
- CERTEAU, Michel de (1994) [1982]. *La fábula mística: siglos XVI-XVII* [1982], traducción de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana.
- DELEUZE, Gilles (1996) [1990]. *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos.
- DIEDERICHSEN, Diedrich (2010). *Psicodelia y ready-made*, selección y traducción de Cecilia Pavón, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- FERNÁNDEZ, Macedonio (2007) [1944]. *Papeles de Recienvenido y Continuación de la Nada*. Obras completas. Volumen 4. Buenos Aires, Corregidor.
- GILMAN, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- JÁUREGUI, Carlos (2003). “El plato más sabroso”: eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del canibal”. *Colonial Latin American Review*, v. 12, n. 2: 199-231.
- HADOT, Pierre (2008). “Prólogo”. Nuccio Ordine, *El umbral en la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, traducción de Silvina Paula Vidal, Madrid, Siruela.
- KAMENSZAIN, Tamara (2004). “Tres huérfanos momentos”. Néstor Perlongher, *Papeles insumisos*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 468-473.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2006) [1986]. *La poesía como experiencia*, traducción de José Francisco Megías, Madrid, Arena Libros.
- LAMBORGHINI, Osvaldo (2010) [1988]. *Novelas y cuentos I*, Buenos Aires, Mondadori.
- LEVRERO, Mario (2011) [1996]. *El discurso vacío*, Buenos Aires, Mondadori.
- LUDMER, Josefina (1984). “Tretas del débil”. Patricia Elena González y Eliana Ortega (eds.), *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Río Piedras, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 47-54.
- MORENO, María (1996). “Personal”. Adrián Cangi y Paula Siganevich (comps.), *Lúmpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*, Rosario, Beatriz Viterbo, 194-197.
- PALMEIRO, Cecilia (2011). *Desbunde y felicidad. De la Cartonera a Perlongher*, Buenos Aires, Título.
- PANESI, Jorge (2004) [1998]. *Críticas*, Buenos Aires, Norma.
- PASOLINI, Pier Paolo (2002). *Del diario (1945-47)*, introducción y traducción de Esteban Nicotra, Córdoba, Editorial Brujas.
- PERLONGHER, Néstor (1984). “Antropología das sociedades complexas. Identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead”, texto presentado en la "Semana de Ciências Sociais" IFCH, UNICAMP, 7/11/1984, disponible en: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_22/rbcs22_08.htm
- PERLONGHER, Néstor (1993) [1987]. *La prostitución masculina*, Buenos Aires, Ediciones de la Urraca.

- PERLONGHER, Néstor (2004). *Papeles insumisos*, selección y notas de Adrián Cangi y Reynaldo Jiménez, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- PERLONGHER, Néstor (2006). *Un barroco de trinchera. Cartas a Baigorria 1978-1986*, Buenos Aires, Mansalva.
- PERLONGHER, Néstor (2008) [1997]. *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992* [1997], selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, Buenos Aires, Colihue.
- PEZZONI, Enrique (1986). *El texto y sus voces*, Buenos Aires, Sudamericana.
- PRIETO, Julio (2007). “El saber (no) ocupa lugar: Macedonio Fernández y el pensamiento del afuera”. Daniel Attala (ed.), *Impensador mucho: ensayos sobre Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Corregidor, 105-146.
- SANTNER, Eric L. (2001). *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago, University of Chicago Press.
- SARLO, Beatriz (2003) [1988]. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SLOTERDIJK, Peter (2011) [2007]. *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, traducción de Isidoro Reguera, Madrid, Siruela.
- VALÉRY, Paul (1997) [1920]. *El cementerio marino* [1920], traducción de Miguel Rodríguez Puga, Buenos Aires, Leviatán.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010) [2009]. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, traducido por Stella Mastrangelo, Buenos Aires/Madrid, Katz.