



Estudos de Literatura Brasileira  
Contemporânea

ISSN: 1518-0158

revistaestudos@gmail.com

Universidade de Brasília  
Brasil

Gasparini, Pablo  
No entremeio do trágico: Perlongher e os “Cadáveres” da Nação  
Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, núm. 29, 2007, pp. 165-178  
Universidade de Brasília  
Brasília, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323127092011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica  
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# **No entremeio do trágico: Perlongher e os “Cadáveres” da Nação**

Pablo Gasparini

*Le savon a beaucoup à dire. Qu'il le dise avec volubilité, enthousiasme. Quand il a fini de le dire, il n'existe plus*

F. Ponge, *Le Savon*

*Listar del broderie el entusiasmo, intuito del fiestero, al gozador las lenguas se le hacen medias (o inmedias) como estambres*

N. Perlongher, “el rompehielos”

## **Língua, Deus e Nação: sobre o pequeno Moisés**

Falar de Néstor Perlongher não é, com certeza, falar de um fundador (e, menos ainda, do fundador de um povo), mas é, certamente, falar da subversão da origem que, paradoxalmente, encontrar-se-ia (abjetamente oculta) na fundação de toda origem. Como se a poesia de Perlongher desvelasse o “vergonhoso” instante prévio a toda filiação, a leitura desta proposta estética talvez exija que nos lembremos da (controvertida) cena original de um dos mais famosos expatriados (e fundadores de povos): Moisés.

De fato, Flávio Josefo nos conta uma peculiar história da infância deste personagem. Em *Antiguidades Judaicas* (II, 9, 7) nos diz que, certo dia, o pequeno Moisés, com apenas três anos, recebe do faraó, na distensão da mesa familiar, a sua coroa. Moisés, perante esse gesto simpático do faraó que se encontra carregado, no entanto, de toda uma simbologia da filiação, terá uma atitude reveladora. Para consternação do faraó, e angústia (ou aborrecimento) de sua mãe adotiva, Moisés tira a coroa de sua cabeça, joga-a no chão e pisoteia. A anedota, imortalizada, entre outros, pelos pintores Giovanni Battista Ruggieri (Moisés, resguardado pelos braços de sua mãe adotiva, olha atemorizado para o faraó que o acusa com o

dedo) e por Orazio De Ferrari (Moisés, retido pela sua mãe adotiva – pronta já para matá-lo –, olha, entre expectante e desafiante, para um estupefato e quase impotente faraó)<sup>1</sup> tem ainda um desenvolvimento bem significativo para a nossa leitura. Decerto, o gesto só não será punido pela morte (como mandava a lei) por causa da intervenção de um anjo que, tomando a forma de um dos sábios da corte, aconselha submeter Moisés a um singular julgamento. Para comprovar se a falta do menino foi ou não intencional, o sábio aconselha preparar um cofre de pedras preciosas e um outro de carvões ardentes e fazer com que o menino escolha entre os dois. Guiado pelo anjo, Moisés pegará o carvão ardente e o levará à boca, ferindo-se os lábios, mas ao mesmo tempo salvando sua vida.

O que parecia uma circunstancial história conjuga, desta maneira, o gesto de insubordinação ao poder e à filiação paterna com uma explicação dos defeitos de pronúncia que a tradição atribui a Moisés. Como que sobrevivendo em seu gesto de desfiliação, o episódio talvez oferecesse uma explicação para a deficiente língua egípcia do menino, já que, segundo o relato tradicional, embora Moisés tivesse sido criado pela filha do faraó, ele teria sido aleitado por sua própria mãe, iniciando-se, portanto, na sua “língua materna”: o hebraico. Moisés falaria dessa maneira egípcio com sotaque hebraico, o que faria dele, como o assinala Freud, um “torpe de língua”<sup>2</sup> que precisaria, para comunicar-se com o faraó, da ajuda de seu irmão Arão. Por sua vez, e seguindo já a leitura de Freud em *Moisés y la religión monoteísta*, “Se Moisés era egípcio...”, os defeitos de pronúncia revelariam a sua condição de estrangeiro diante, em palavras de Freud, de seus “neo-egípcios semitas”. Precisou inclusive de um intérprete, Arão, para se comunicar na língua do povo por ele escolhido (o hebreu) a fim de fazer sobreviver o monoteísmo: uma invenção egípcia que teria sido violentamente reprimida pelos próprios egípcios.

De uma maneira ou de outra, a língua de Moisés pode ser entendida como aquela que, em outros artigos, chamávamos de “língua do entre-

---

<sup>1</sup> As pinturas às quais estamos nos referindo têm por título *Moisés e a coroa do faraó* e datam de 1633 e 1640 (Ruggieri e De Ferrari, respectivamente). Ver De Capoa, *L'ancien Testament: Repères iconographiques*, pp. 159-60

<sup>2</sup> Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 3258.

meio”, aquela que apostando na impureza e na contaminação lingüística, aponta para a falta ou a multiplicidade de origens e para a irrisão de qualquer política identitária. De fato, em qualquer das leituras sobre Moisés – a tradicional (sendo criado como egípcio Moisés sente-se hebreu) e a freudiana (sendo egípcio, se desilude de sua nação pela rejeição dos preceitos monoteístas de Ikhnaton que tentará passar aos hebreus) –, ele nos é apresentado como um verdadeiro extraterritorial: como aquele que subvertendo toda filiação faz de toda língua uma língua “outra”, sabendo-se (diríamos junto de Derrida em *Le monolinguisse de l'autre*) proprietário de nenhuma.

No entanto, sabemos que, no caso específico de Moisés, essa inquietação das origens procurava a fundação de uma origem, de um povo, de uma nação. Embora os textos nada nos digam sobre a língua de Moisés na dura travessia pelo deserto, podemos imaginar que a voz do deus que Moisés procura impor a seu povo seria uma voz tão diáfana e luminosa, tão rígida e pura como os severos e precisos mandamentos que Moisés baixa do monte e que quebrará diante da insubordinação de seu povo dado, mais uma vez, ao afrontoso politeísmo. Se lembrarmos do mandato divino a outro fundador (“Deixa tua terra, tua família e a casa de teu pai e vai para a terra que eu te mostrarei”<sup>3</sup>), Deus, ao que parece, sempre se serve de desterritorializados para fundar, paradoxalmente, uma lei e um território: aquele da nação. Cercado pelo âmbito do sagrado, esse território (real ou simbólico, mas sempre fundador de um povo) condenará precisamente aquilo de que precisou para se fundar (a desfiliação e a transgressora rejeição da coroa): Moisés, sabemos, nunca pisará a terra prometida.

## **Do sagrado e sua “abjeta” afronta**

Longe de qualquer gesto fundador, e ainda muito antes do literal exílio biográfico, Néstor Perlongher (aquele que, em outro artigo, vislumbrávamos como o “mísero” ou “errante” estrangeiro gongorino<sup>4</sup>) se enunciava já desde a mais patente desterritorialização. Decerto, em reitera-

<sup>3</sup> Gênesis, XII. 1

<sup>4</sup> Gasparini, “Riscos do português/Riscos do castelhano (a língua portuguesa na poesia do argentino Néstor Perlongher)”.

das ocasiões, o poeta e crítico Roberto Echavarren tem apontado certa compulsão de Perlongher pela desmarcação – melhor dizendo, superposição – de fronteiras: uma espécie de “transcontinentalidade” pela qual, segundo esse crítico, “Canción de amor para los nazis en Baviera” (apenas para citar um exemplo do primeiro livro de Perlongher, *Austria-Hungría*) podia falar do presente argentino (sob o peso do terrorismo de Estado) ao referir-se a um passado europeu no qual “los pervertidos u homosexuales eran enviados – junto a judíos, gitanos y otros marginales o disidentes – a la confinación y exterminio”<sup>5</sup>. Contudo, como já tínhamos assinalado, se levamos em consideração a maneira pela qual Perlongher fala do trágico, versos como “y yo sentía el movimiento de tu svástica en las tripas” ou “y nos íbamos a hacer/el amor en mi bohardilla/pero tú descubrías a Ana Frank en los huecos/y la cremabas, Nelson, oh”<sup>6</sup> falam-nos de certa resistência a uma enunciação ou estética do trágico que Perlongher (consciente deste efeito de seus textos) ligava – para seguir suas próprias palavras – a uma espécie de pulsão ou “liberação desejan-te da subjetividade” que “sexualizaria” o “traumatizado campo social”<sup>7</sup>.

Esse gesto de extravasamento do trágico pelo sexual se repete em “Cadáveres”, poema escrito por volta de 1982 e incorporado posteriormente em *Alambres*<sup>8</sup>. Inscrito na tradição neobarroca ou neobarrosa que Perlongher inventou, o poema se desloca por uma fronteira geografia de *matas y pajonales*, de *puentes y canales*, de *trillas* ou, talvez (seguindo o português convocado pelo texto), de trilhas e *sonoras* revelações<sup>9</sup>. Decer-

<sup>5</sup> Echavarren, “Un fervor neobarroco”, p. 11.

<sup>6</sup> Perlongher, *Poemas completos*, pp. 26-7.

<sup>7</sup> Ver, “Lamborguini, Carrera, Lamborguini: Un ‘nuevo’ verso rioplatense” (Documento CEDAE 0790). Neste texto, Perlongher unifica estes autores porque seriam antecedentes de uma invasão “de lo ‘poético’ sobre lo social” (y no a la inversa como postula el social realismo). Tratar-se-ia, assim, de “una suerte de pulsión poética volcada directamente sobre el campo social, sexualizada y que sexualiza ese terreno” (Documento nº. 0790, p. 4).

<sup>8</sup> *Alambres*, Buenos Aires, Último Reino, 1987, Premio Boris Vian de Literatura Argentina.

<sup>9</sup> De fato, a primeira estrofe do poema diz: Bajo las matas / En los pajonales/ Sobre los puentes / En los canales / Hay Cadáveres // En la trilla de un tren que nunca se detiene / En la estela de un barco que naufraga / En una ollita, que se desvanece / En los muelles los apaderos los trampolines los malecones/ Hay Cadáveres. Em Perlongher, *Poemas completos*, p. 111.

to, aportunholadas e/ou agauchadas vozes acompanham o discorrer poético de “Cadáveres” e (sob a órbita desmesurada ou frustrada do desejo) sussurram vislumbres de histórias, mexericos, boatos ou, ainda, denúncias de bairro em que (acima de uma vida social – e sexual – coarctada por um compartilhado porém inominado terror) se diz uma mesquinha moralidade pública:

La que hace años que no ve una pija  
 La que se la imagina, como aterciopelada, en una cuna (o cuña)  
 Beba, que se escapó con su marido, ya impotente, a una quinta  
 donde los  
 vigilaban, con un naso, o con un martillito, en las rodillas, le  
 tomaron los pezones, con una tenacilla (Beba era tan bonita como una  
 profesora...)  
 Hay Cadáveres

Era ver contra toda evidencia  
 Era callar contra todo silencio  
 Era manifestarse contra todo acto  
 Contra toda lambida era chupar  
 Hay Cadáveres

Era: “No le digas que lo viste conmigo porque capaz que se dan  
 cuenta”  
 O: “No le vayas a contar que lo vimos porque a ver si se lo toma a  
 pecho”  
 Acaso: “No te conviene que lo sepa porque te amputan una teta”  
 Aún: “Hoy asaltaron a una vaca”  
 “Cuando lo veas hacé de cuenta que no te diste cuenta de nada ... y listo”  
 Hay Cadáveres<sup>10</sup>.

Sobre esta descombinada ou dissociada paisagem, somente a fruição dos cadáveres –predicada através do obsidente e fúnebre estribilho “Hay Cadáveres”– parece se converter, em seu caráter inumerável, em um princípio de homogeneização. O interessante é que, se em uma economia

---

<sup>10</sup> Perlongher, *op. cit.*, pp. 119.

textual mais tradicional, o retorno obsessivo deste verso (uma espécie de “Never more”) poderia se considerar positivo para o desenvolvimento do poema (enquanto o faz progredir e, de alguma maneira, o unifica), considerando-se o privilégio outorgado por Perlongher ao *yirar*<sup>11</sup> semântico no desenvolvimento de seus textos (dados sempre a repetições, desvios, regressos, fugas e idas inesperadas), o “Hay Cadáveres” transforma-se, com certeza, em um fator que decanta (no sentido de ser aquilo que o poema não consegue assimilar) ou des-canta o gozoso fluir neobarroco. Ao invés de se entrever como o respeitável pilar sobre o qual poderia se erigir um monumento político, os cadáveres são aqui uma espécie de ruína que interrompe a libertária errância semântica proposta pelo poema<sup>12</sup>. O fato de que, de maneira incipiente, este poema (que, para recorrer ao anedótico, Perlongher teria escrito numa viagem de ônibus entre São Paulo e Buenos Aires) comece a trabalhar com o chamado portunhol significa, por sua vez, a utilização do escorregadio entremeio lingüístico para marcar aquela extraterritorialidade que tocava ou profanava o caráter sacro da tragédia.

Essa marca lingüística se firmará em “El cadáver de la nación”, poema que continua de alguma maneira com a profanação da figura de Eva como santa do povo (já presente no poema “El cadáver” de *Áustria-Hungría*, 1980), e que é enunciado, segundo Echavarren, por “um abrigado, um subversivo transnacional”<sup>13</sup> que utiliza o fronteiro verbo *trepar* e

---

<sup>11</sup> *Yirar*: vocábulo do “lunfardo” argentino que conota um transitar sem meta, ou com meta não determinada, própria do mercado prostibulário que Perlongher, como antropólogo urbano, constituiu em objeto de estudo.

<sup>12</sup> Perlongher, de fato, tanto em sua estética poética como em seu trabalho antropológico, privilegia a errância enquanto movimento que permite a flutuação semântica e identitária. Em *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*, opõe os dispositivos e processos de sedentarização das sociedades modernas ao nomadismo próprio do andar erótico nas chamadas “Bocas de Lixo” (zonas de circulação prostibulária). À livre flutuação de línguas e identidades, Perlongher opõe a noção de *guetto* e a redução semântica. Em *Comunidades imaginadas*, Anderson afirma que “En la concepción moderna, la soberanía estatal opera en forma plena, llana y pareja sobre cada centímetro cuadrado de un territorio legalmente demarcado” (p. 40); a ladainha do poema “Hay cadáveres” parece mais aparentada com este movimento que com os deslocamentos constantes da errância social ou poética.

<sup>13</sup> Echavarren, *op. cit.* p. 11.

aportunholadas construções sintáticas (*no da para*) para referir-se a certos destroços em “los pliegues o sayales de la santa”:

El poder, sus botones de harmalina, no  
da para trepar (ya desgarrando) los pliegues o  
sayales de la santa, en lapa escayolada, momi-  
ficada o muesca, desgarrando, a dos ojos  
cejijuntos, en balde mito, rito que te frustra,  
porque ella no se inmuta, desde lo alto  
de su nariz quebrada al salir (ser sacada) del  
cajón, zombi escarlata, nylon Revlon, flecos  
kanekalon, uñas que la manicura, con un esmero  
de película, talla, tajea un corredor de  
alambres<sup>14</sup>.

Com certeza, se esses corpos podem ser profanados (destroçados, cortados ou, como em “Cadáveres”, dispersos por uma geografia hirsuta) é porque eles têm ganhado a condição de sagrados, condição esta que, de acordo com Benedict Anderson em *Comunidades imaginadas*, seria consubstancial tanto ao discurso patriótico quanto ao religioso (sustentação, na verdade, daquele).

De fato, para Anderson, a Pátria, talvez pela sua afinidade com as imagens e imaginação religiosas, pode exigir sacrifícios que têm a “la muerte como la última de toda una gama de fatalidades”<sup>15</sup>, uma exigência que a sentença *pro patria mori* resumiria de forma paradigmática. Dessa maneira, ainda que, conforme afirma Anderson, fosse absurdo pensar em uma “tumba para el ‘Marxista desconocido’ o un cenotafio para los ‘liberales caídos’”, não surpreende a estética entre religiosa e fúnebre de um monumento pátrio, estética esta da qual o *Panthéon* em Paris seria exemplo notório, assim como o cemitério da *Recoleta* em Buenos Aires onde, diga-se de passagem, repousa hoje o corpo de Eva Perón após uma longa série de peregrinações e profanações.

<sup>14</sup> Perlongher, *op. cit.*, p. 177.

<sup>15</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 27.



Contrariamente ao caráter sacro que envolve, na verdade, todo monumento (da simples sepultura da *Recoleta* ao projetado monumento nas Malvinas, dos chamados “monumentos de papel”<sup>16</sup> aos memoriais dos atentados à AMIA e a Embaixada de Israel<sup>17</sup>), Perlongher parece se colocar do lado de um afrontoso antimonumento. Tocando o que por definição é intocável, a sua poesia converte (até pelo fato de estar se enunciando no “pouco sério” portunhol) o sacro em abjeto, conversão que parece delimitar e dividir a ambigüidade inerente ao termo.

Segundo a filogenética elaborada por Freud no já citado *Moisés y la religión monoteísta*, esse caráter ambíguo do *sacer* (“sagrado”, “santificado”, mas também “abjeto”, “execrável”) dever-se-ia à ambivalente relação com o paterno já que, na sua leitura, o sacro não seria outra coisa senão “la perpetuada voluntad del proto-padre”<sup>18</sup>. Todo monumento, pareceria dizer Freud, é, ao final, um monumento totêmico, isto é, a recordação e prova de uma “tragédia pré-histórica” que ele atualiza e da qual exige reparação, fazendo de seus acólitos (ou filhos) irredentos devedores. Matizando, a partir do próprio Freud, estas colocações, bem poderíamos dizer que essa “tragédia” (que não é outra senão a devoração do aborrecido/amado proto-padre) bem pode ser reatualizada ou recalçada por circunstâncias outras a essa cena original.

Nesse sentido, o “desastre”, e pontualmente o desastre histórico, é colocado como especialmente predisposto a ocupar o lugar de um sacrifício “original”. Decerto, o que Freud descreve como a “catástrofe de Ikhnaton”<sup>19</sup>, isto é a destruição e confiscação dos templos da antiga religião de Amon, teria sido o grande alicerce a partir do qual Moisés, num colossal ressarcimento, fundaria a nova pátria que pudesse render culto ao monoteísmo violentamente desdenhado pelos egípcios. O desastre,

---

<sup>16</sup> Refiro-me aos avisos publicados no jornal *Página 12* pelos familiares dos desaparecidos na última ditadura militar argentina. A designação destes avisos como monumentos de papel provém de Fernando Reati.

<sup>17</sup> Sobre estes memoriais, ver Aizenberg, “Holocausto, memória judaica e memoriais do terror no cone sul”, pp. 71-80.

<sup>18</sup> Freud, *op. cit.* p. 3314.

<sup>19</sup> Freud, *op. cit.*, p. 3255.

“monumentalizado” através do ganho do caráter sacro (que reverte o que era execrável em coisa “santa”), converter-se-ia, assim, na garantia de uma nova filiação.

Diante desta “monumentalização”, Perlongher desvela (tocando “o que não deveria”) o caráter abjeto do sacro, operação reversa que nada casualmente remete a tudo o que foi reprimido pelo pai: o instintual, o sexo, a desbordante erótica em que Eva, antes da heróica cancerosa que morre entregue a seu povo, é, como em *Evita vive*, uma suburbana que se entrega aos prazeres carnavais com este<sup>20</sup>, ou onde a prescritiva heroicidade dos soldados argentinos nas Malvinas se vê afrontada, como em “El informe Grossman”<sup>21</sup>, por cenas de brusca violência e humilhação sexual que transformam os *gurkas* em estupradores perversos dos nada inocentes soldados argentinos:

Nessa mesma noite ouvimos o golpe das botas gurkas no teto do pocinho. Um deles engatou a bota na junção das chapas e nos viu. Puxamos as armas no ato. O gurka já entrou batendo bronha. O “inglês”, que estava super-treinado, caiu-lhe em cima. O gurka arrebentou-lhe o nariz com uma coronhada, e caçou o Pancho, um cara de Corrientes, virou-o e lhe rasgou as bombachas com uma faca. No primeiro que colocou o pau em sua boca Pancho tascou uma mordida, caralho! quebraram seus dentes a pontapés. Mesmo ensangüentado, ele continuou se esquivando e se fresqueando para abrir a bunda. Então o cara da faca pontiaguda alargou-lhe o olho do cu. Depois, desamarraram uma de suas mãos para que se masturbasse. O coitado estava meio morto e não conseguia, cortaram-lhe o pau de um só golpe e o enfiaram em seu cu, já que nem pra punheta ele servia mais.

Quando chegou minha vez, pensei: antes putro do que morto. Assim, ao primeiro que o brandiu, abri bem a boca e fechei os olhos, como no consultório do doutor. O gurka tinha acabado de comer o Pancho e estava com o pau incrustado de merda e sangue. Aspirei fundo e engoli tudo; isso melhorou as relações e o gigante se tranqüilizou, aquietou um pouco sua pica e começou a mijar; eu, engole que engole<sup>22</sup>.

<sup>1</sup> O texto, que já havia sido publicado em inglês em uma antologia de textos reunidos por Winston Leyland, causa uma verdadeira polêmica pública quando se publica em Buenos Aires em 1989 (em *El Porteño* nº 88).

<sup>2</sup> Em Perlongher, *Evita vive*, pp. 56-67.

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 56-7.

## Do portunhol como banquete totêmico.

O fato de que esta profana antimonumentalização seja feita em ocasiões no macarrônico portunhol, não deixa, por sua vez, de ser significativo. Decerto, o portunhol, na concepção de Perlongher, escaparia, enquanto poética língua do entremeio, da pretensão de controlar o sentido e, portanto, da castração. Com efeito, se – como se afirma em “el rompehielos” de *Alambres* – “al gozador las lenguas se le hacen medias o inmedias”<sup>23</sup>, poderíamos pensar que o portunhol é meio espanhol e meio português – não de todo o espanhol e nem de todo o português –, e espera equilibrar-se numa posição intermediária ou niveladora entre ambas as línguas, através do cruzamento de imaginárias “medias” de línguas (o cruzamento dos caracteres imaginários gerais do espanhol – a “media” do espanhol – com os caracteres imaginários gerais do português – a “media” do português); uma ilusão ideal de nivelção ou “media” que (apesar de sua pretensão de “língua franca”) se frustra e acaba – se consideramos a citação de Perlongher e a sua própria prática poética – em “in-media”, em uma impossível conciliação que redunde no constante errar dos sentidos permitindo, paradoxalmente, a evocação dos mais intocáveis sentidos. De fato, se, seguindo Charles Melman (1992), o sagrado consiste, em seu viés lingüístico, em “fazer com que haja palavras interditadas”<sup>24</sup>, a oscilação do portunhol faria possível aquilo que Francis Ponge encontrou em seu “sensible, susceptible, compliqué” sabão, pois se ele “a beaucoup à dire” [...] “Quand il a fini de le dire, il n'existe plus”<sup>25</sup>. Escorregadio, o sabão de Ponge e de Perlongher não diz, sabemos, apenas o lugar da falta, mas, sobretudo, como sustentam Charles Melman e Contardo Calligaris em uma rica entrevista, o lugar impronunciável de um significante sagrado<sup>26</sup>.

“Cuninlingüíneo portunhol lubrificante”, diz Haroldo de Campos sobre a língua de Perlongher em “Réquiem”<sup>27</sup>, um dos textos que escreveu por ocasião da morte do poeta argentino, um tributado admirador da

<sup>23</sup> Perlongher, *Poemas completos*, p. 107.

<sup>24</sup> Melman, *Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país*, p. 92.

<sup>25</sup> Ponge, *Le savon*.

<sup>26</sup> Ver Melman, *op. cit.*, p. 92.

<sup>27</sup> Inserido em Schwartz (org.), *Cuadernos de Recienvenido: homenaje a Néstor Perlongher*, pp. 5-10.

poética haroldiana. Jogando com a própria materialidade dessa língua (tão líquida como o próprio texto de Ponge e dada, como sustenta Rosa, a uma abjeta ortofonia<sup>28</sup>), Haroldo parece resumir o que ela tinha de gozo, mas também, considerando o seu outro texto sobre Perlongher, o que ela tinha de profanatório. Decerto, em “Neobarroco: in memoriam”<sup>29</sup>, Haroldo recupera o estribilho “Hay Cadáveres” do célebre poema perlongheriano, abrindo no entanto uma cesura que converte o impessoal de existência “hay” em um lamento de dor (ay) que, apesar da circunstância de agonia aludida no poema, lê-se menos a partir do individual que do coletivo/nacional. Assim, diz-se que “néstor perlongher” está:

morrendo e canta) “hay...”  
 madres-de-mayo heroínas-car-  
 pideiras vazadas em prata negra  
 lutuoso argento rioplatense plangem)  
 “... cadáveres” e está  
 morrendo e canta [...] <sup>30</sup>

Significativamente, contra o “lutuoso argento rioplatense plangem” não apenas se opõe “seu canto de/pérolas-berrucas alambres bo-/quitas repintadas restos de unhas/lúnulas [...]” da primeira parte do poema, mas também o fato peculiar de que esse canto se realize – como se afirma próximo ao final do poema – “em gozoso portunhol”, língua que se (para tomar outra imagem de Haroldo no já citado “Réquiem”) Perlongher “manducou”, talvez seja por sua antimonumental pretensão de convidar a um formidável “banquete totêmico”, como se o sacro pudesse ser subvertido sem seu retorno redentor.

Em *Chemin de l'exil: vers une identité ouverte*, Yves Tourn assinala que o monumento estabelece o culto aos ancestrais, pois eram precisamente seus restos (indicados pelo túmulo) os que estabeleciam a propriedade da terra, as fronteiras do “pago” e, conseqüente e simbolicamente, o

<sup>28</sup> Ver Rosa, “Una ortofonía abyecta”, p. 31.

<sup>29</sup> Inserido em Perlongher, *Lamê*, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

preclaro e arcaico fundamento da Pátria, do Patronímico e do Patrimônio<sup>31</sup>. Desfilado desse tributo pagão, Perlongher (como Moisés, do qual Freud diz que “había perdido su patria”<sup>32</sup>), resgatou sua vida (também como o próprio Moisés) queimando seus lábios e até procurando um novo espaço sacro, aquele de “flujos de partículas iridiscuentes” da religião da ayahuasca<sup>33</sup>. Contudo, com um furor somente equiparável ao do faraó da pintura de Battista Ruggieri, seria duramente acusado de desrespeitar a tragédia vernácula, de lançar por terra a inusitada oportunidade de filiação oferecida por um novo desastre nacional. Acusado com o paterno dedo da Pátria, lhe foi imputada, por exemplo, na ocasião da guerra das Malvinas, a aparente comodidade de sua “ilusão extraterritorial”<sup>34</sup>, como se, de fato, Perlongher, tal qual a criança da cena, estivesse amparado pelos amorosos braços de sua mãe adotiva. Longe desse abrigo, a cena que nos pinta a poesia de Perlongher parece estar mais próxima da proposta de De Ferrari. Decerto, fazendo de toda língua (tanto vernácula como adotiva) a – segundo Derrida – “folle du

---

<sup>31</sup> Sobre a questão, lemos em Lya Tourn: “La stèle qui dépassait de la sépulture des aïeux a été sans doute parmi les premières monuments autour desquels s’organisa le culte païen des ancêtres. Lês mots ‘pays’ et ‘paysan’ ont la même origine que ‘paysage’, ‘païen’ et ‘paganisme’. Le terme latin pagus, du verbe pangere dont la signification est ‘ficher en terre’, ‘enfonceur’, ‘établir solidement’, est également apparenté à la racine pas pax, ‘paix’. Il faut enterrer les morts pour qu’ils ‘reposent en paix’”. Por sua vez, citando uma conferência de M. Serres (“Terre et eau de l’exil et de l’émigration”, Agen, 7 mars, 1993), Tourn acrescenta que “L’origine même de la patrie est indissociable du culte des morts et des tombes des ancêtres, puisqu’elle se rattache à la propriété des terres. La propriété du champ venait de ce qu’y étaient enterrés les ascendants de la famille et sa limite se marquait de la pierre de cippe”. Cf. Tourn, *Chemin de l’exil: vers une identité ouverte*, p. 180.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 3255.

<sup>33</sup> A expressão pertence à descrição do ritual do Daime de acordo com o artigo de Perlongher “La religión de la Ayahuasca” (inserido em *Prosa plebeya*, pp. 155-73). Michel Maffesoli em “Exílio e reintegração”, último capítulo de *Sobre o nomadismo* (1997), analisa as relações entre errância e misticismo de uma maneira, por momentos, claramente perlongheriana.

<sup>34</sup> Refiro-me à discussão de Perlongher com a revista *Sitio* em torno da questão da guerra das Malvinas. Ver Alcalde, Ramón. “Ilusiones de isleño” (de onde procede a leitura de Perlongher como alguém subjugado pela “ilusión territorial”) e Jinkis, Jorge. “A la tibia musa, de un vate desencantado” ambos em *Sitio*. Buenos Aires, nº. 3, dezembro de 1983. Trabalho este debate em Gasparini, *op. cit.*

logis”<sup>35</sup>, e com um pai sentido como “autoritário, hiposensual e decadente”<sup>36</sup>, a sua mãe adotiva, longe de oferecer resguardo, não parece duvidar em liquidar aquele menino que, ao final, “nunca de nemnúncares/conseguiu arredondar no palato um es-/correito português normativo-purista-/puritano”<sup>37</sup>. Desarraigado de ambos os lados, os seus (cremados) restos, hoje, não têm nenhum jazigo.

## Referências bibliográficas

- AIZENBERG, Edna. “Holocausto, memória judaica e memoriais do terror no cone sul”. *Remate de males*, 26.1, Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp, jan.-jun. 2006, pp. 71-80.
- ALCALDE, Ramón. “Ilusiones de isleño”. *Sitio*, nº. 3. Buenos Aires, dez. 1983.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.
- CANGI, Adrian e SIGANEVICH, Paula (comps.). *Lúmpenes peregrinaciones: ensayos sobre Néstor Perlongher*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1996.
- DE CAPOA, Chiara. *L'Ancien Testament: Repères iconographiques*. Paris: Hazan, 2003.
- DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.
- FREUD, Sigmund. “Moisés y la religión monoteísta: três ensayos” em ———. *Obras completas*. Buenos Aires: Hyspamerica, 1988. v. 19.
- GASPARINI, Pablo. “Riscos do português/Riscos do castelhano (a língua portuguesa na poesia do argentino Néstor Perlongher)”. *Ipotesi*, v. 9, nºs. 1 e 2, Universidade de Juiz de Fora, 2005.

---

<sup>35</sup> Discutindo a relação de Hannah Arendt com o alemão (colocado pela autora como a sua “língua materna”), Derrida afirma: “La mère peut devenir la folle du logis, la delirante de la loge, de ce lieu de substitution ou loge le chez-soi, la loge ou lê lieu, la localité ou la location du *chez-soi*. Il peut arriver qu'une mere devienne folle, et cela peut être, certes, un moment de terreur. Quand une mère perd la raison et le sens commun, l'expérience en est aussi effrayante que quand le roi devient fou. Dans les deux câs, ce qui devient fou, c'est quelque chose comme la loi ou l'origine du sens (le père, le roi, la reine, la mère). Or cela peut parfois arriver comme un événement, sans doute, et menacer un jour, une fois, dans l'histoire de la maison ou de la lignée, l'ordre même du *chez-soi*, de la casa, du chez”. Cf. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, p. 106.

<sup>36</sup> Sobre esta caracterização da Argentina, ver *Prosa plebeya*, pp. 13-21.

<sup>37</sup> Haroldo de Campos, “Réquiem”, em *op. cit.*, p. 8.

- JINKIS, Jorge. "A la tibia musa, de um vate desencantado". *Sitio*, nº. 3. Buenos Aires, dez. 1983.
- LEYLAND, W. (org.). *My deep dark pain is love*. San Francisco: Gay Sunshine Press, 1983.
- MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003.
- MELMAN, Ch. *Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país*. São Paulo: Escuta, 1992.
- PERLONGHER, Néstor. *Alambres*. Buenos Aires: Último Reino, 1987.
- . *Austria-Hungria*. Buenos Aires: Tierra Baldía, 1980.
- . *Evita vive e outras prosas*. Trad. de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- . *Lamê*. Trad. de Josely Vianna Baptista. Campinas: Unicamp, 1994.
- . *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- . *Poemas completos*. Buenos Aires: Planeta, 1997.
- . *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Colihue, 1997.
- . "Lamborguini, Carrera, Lamborguini: un 'nuevo' verso rioplatense?". *Documento 0790*. São Paulo, jun. e jul. 1982. 18 pp. (doc. c/ correções ms. e xerox).
- PONGE, Francis. *Le savon*. Paris: Gallimard, 1992.
- SCHWARTZ, Jorge (org.). *Cuadernos de Recienvenido*, nº. 18, Homenaje a Néstor Perlongher. Universidade de São Paulo, 2000.
- STEINER, George. *Extraterritorial: ensayos sobre literatura y revolución lingüística*. Barcelona: Barral, 1973.
- TOURN, Lya. *Chemin de l'exil: vers une identité ouverte*. Paris: Editions Campagne Premiere, 2003.

Recebido em maio de 2007.

Aprovado em junho de 2007.