

**“Lo que queremos es que nos deseen”:  
nostalgia y sexualidad en la historia reciente argentina**

Mariela Solana  
UNAJ

En las reuniones con amigos, si alguno tuviera un ataque de nostalgia por el tiempo que fue, añorando la facilidad del ligue en los lugares públicos, le diría con una tierna sabiduría triunfalista que deje de lado esa memoria clandestina, que no está bien hacer de la necesidad una virtud, que el mundo de las “teteras” fue la consecuencia de una época que no hay que olvidar pero que ya -definitivamente- pasó.

- Ernesto Meccia, *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*

**Resumen**

*Este artículo tiene dos objetivos principales: en primer lugar, explorar cierta actitud nostálgica hacia el pasado sexual argentino en la literatura de Néstor Perlongher y Alejandro Modarelli y, en segundo lugar, utilizar esa nostalgia como una forma de crítica tanto histórica como política. A diferencia de lo que plantean algunos comentaristas, este artículo busca reivindicar ciertos modos de nostalgia, señalando que no necesariamente conducen ni al quietismo político ni la distorsión histórica. En el caso específico de los autores seleccionados, se intenta demostrar que la nostalgia queer que manifiestan por la sexualidad de las locas -en conjunción con cierta sospecha hacia los nuevos tiempos gays- puede ser leída como una forma original de recuperar la centralidad del deseo, el placer y el cuerpo como motores para fomentar la imaginación histórica y política así como también de desafiar ciertas convenciones a la hora de tramar el desarrollo de la homosexualidad en Argentina.*

**Abstract**

*This article has two main goals: firstly, to explore a nostalgic attitude towards Argentina's sexual past in the literary work of Néstor Perlongher and Alejandro Modarelli and, secondly, to use that nostalgia as a form of historical and political critique. Arguing against those who distrust nostalgia, this article seeks to show that it does not necessarily entail political paralysis or historical distortion. In the specific case of the aforementioned authors, I shall try to show that their queer nostalgia for the sexuality of locas -alongside their suspicions towards the new gay times- can be understood as an original way to recuperate the importance of desire, pleasure and the body as engines to incite the political and historical imagination and to challenge more conventional ways to plot the development of homosexuality in Argentina.*

El lugar de la homosexualidad en los relatos sobre la última dictadura argentina pone en evidencia el carácter disputado de las representaciones históricas. Sólo para mencionar algunos ejemplos, podemos recordar que Carlos Jáuregui afirmaba que la detención de cuatrocientos homosexuales durante la dictadura tuvo que ser omitida del *Nunca Más* por presiones del ala católica de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. En contraposición a este borramiento, el libro *Fiestas, baños y exilios*, de Alejandro Modarelli y Flavio Rapisardi, apareció para ofrecer una “cartografía de los encuentros homosexuales porteños” durante esa época (2001: 72). Más recientemente, se creó el Archivo de la Memoria de la Diversidad Sexual cuyo fin es la visibilización y concientización sobre los crímenes contra personas LGBT tras el Golpe de Estado. Finalmente, podemos nombrar el blog Potencia Tortillera, que funciona como un archivo digitalizado sobre el activismo lésbico, y que nació a partir de una constatación: que “la historia del activismo lésbico no figura en libros y revistas de forma adecuada o directamente no se registra” (<http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/>).

A pesar de que la visibilización suele ser una manera eficaz de corregir las narraciones historiográficas que ignoran o menosprecian el papel de las minorías en el pasado, en este artículo intentaré trazar una genealogía que se corra de las metáforas *visuales* para centrarme, más bien, en el costado *afectivo* de la historia de la sexualidad. Para eso, intentaré armar una *constelación nostálgica* a partir de la lectura de algunos textos de Néstor Perlongher y Alejandro Modarelli -en especial, “La desaparición de la homosexualidad” [1991], del primero, y “El amargo retiro de la Betty Boop” y “Cartas de la Vieja Diosa Arrodillada”, ambos en *Rosa prepucio* (2011), del segundo. Utilizo la idea de constelación, de inspiración benjaminiana, ya que remite a la percepción actual de luces estelares vidas, voces y textos pasados que fueron emitidas en tiempos diversos y de forma inconexa pero que son captadas todas a la vez desde un momento actual en un acto performativo que las reviste de sentido histórico.

Siguiendo la propuesta de las editoras del presente *dossier*, me gustaría repensar la historia reciente argentina a partir de la obra de dos autores que, si bien están interesados por el pasado reciente, se alejan de los protocolos historiográficos convencionales y ofrecen un tratamiento literario de lo acontecido. Este tratamiento artístico del pasado sexual, lejos de presentarse como neutral o desinteresado, está cargado de marcadores afectivos. No obstante, focalizarme en cómo estos autores *sienten* el pasado no entra en contradicción con el deseo de intentar *entender* el pasado. Por el contrario, los afectos serán tratados en este artículo como vehículos para la comprensión histórica y política, y no como obstáculos epistémicos.

## Nostalgia(s)

Antes de avanzar, creo que es importante reconocer que la nostalgia no es un estado de ánimo fácilmente recuperable para caracterizar nuestra relación con el pasado. A diferencia de la melancolía -históricamente asociada al malestar del genio o a la tristeza crítica del intelectual que logra ver el mal allí donde los ingenuos sólo ven bondades-, la nostalgia suele ser descartada con mayor rapidez. Como señala la medievalista *queer*, Carolyn Dinshaw, no hay manera más fácil de rechazar una representación histórica que acusarla de demostrar nostalgia: “con tres sílabas se logra la deslegitimización intelectual así como la trivialización psicológica, política y estética” (Dinshaw, 2011: 225).

La nostalgia suele ser considerada problemática por diversos motivos. En términos políticos, suele ser vista como la contracara del conservadurismo, como un impulso reaccionario que busca reinstalar un tiempo pasado en que las cosas estaban mejor (aunque eso signifique reflotar períodos en que el bienestar para algunos sólo era posible gracias a la miseria de otros, es particular, de grupos históricamente postergados). Asimismo, se suele asociar a la nostalgia a una suerte de parálisis o escapismo político en virtud de su fijación con el pasado, una fijación que a menudo va en detrimento de las urgencias presentes (Bérubé, 1991).

En términos estrictamente históricos, el carácter fantasioso, idealizante y por ende, “distorsionante” de la nostalgia parece alejarla del ideal de neutralidad y objetividad que algunos asocian a las representaciones del pasado. Como reza el título de un artículo de David Lowenthal, “la nostalgia cuenta las cosas como no fueron” [“Nostalgia tells it like it wasn't”] (1989). Incluso, se asume que el modo en que la nostalgia representa el pasado peca de cierta ingenuidad y falta de tacto. Como señala Charles Maier “la nostalgia es a la memoria lo que el *kitsch* es al arte” (citado en Boym, 2011: xiv). Los vínculos de la nostalgia con la fantasía, el deseo, la romantización del pasado, la idealidad y la imaginación -todos ellos identificados por autoras como Svetlana Boym (2001), Linda Hutcheon (1998) y Dinshaw (2011)- hacen de este estado de ánimo un objeto de sospecha para la historiografía profesional.

Pero la nostalgia también es difícil de recuperar en términos más específicos, particularmente en lo concerniente a la historia reciente argentina. A pesar de que la teoría crítica nos ha enseñado a sospechar de la idea de progreso, el veredicto de que “estamos mejor” tras el advenimiento de la democracia parece ser innegable. Esto se vuelve incluso más claro cuando nos focalizamos en el tema que atañe a este artículo: la historia de la sexualidad. Teniendo en cuenta los enormes avances de los últimos tiempos impulsados por los colectivos LGBT -especialmente, en términos de reconocimiento social, legislaciones progresistas y victorias jurídicas-, ¿qué sentido tiene sentir nostalgia por tiempos pretéritos? ¿Cómo es posible anhelar épocas de mayor represión y clandestinidad?

Este tipo de interrogante es el que aparece en el epígrafe con que se inicia este artículo. En esa cita de *Los últimos homosexuales*, Ernesto Meccia pone en boca de un hipotético varón homosexual el cuestionamiento a quienes sienten nostalgia por el mundo del yire, de las teteras y de los encuentros sexuales clandestinos. Según este personaje, ese mundo no sólo ya pasó sino que está bien que haya pasado: “por fin llegó el tiempo de disfrutar los resultados de la lucha que iniciaron personas que estuvieron muy comprometidas políticamente” (Meccia, 2011: 57). Si bien, como veremos en las conclusiones, la nostalgia y el progreso no son meramente opuestos sino fundamentalmente complementarios, puede resultar desconcertante tramar la historia de la sexualidad argentina bajo una clave nostálgica. Mi objetivo en este artículo es revisar este desconcierto, mostrando el valor crítico de la nostalgia *queer* de Perlongher y Modarelli.

La lectura de ambos autores me ayudará a demostrar que, a pesar de las críticas, existen formas de sentir nostalgia que lejos de ser histórica y políticamente inviables, pueden funcionar como un insumo crítico. Sin pretender negar las victorias obtenidas tras el advenimiento de la democracia en Argentina, creo que es posible pensar en la obra de Perlongher y Modarelli como formas de poner el acento sobre lo que queda por

fuera, por debajo o por detrás de las historias progresistas. Y esto lo consiguen reivindicando el papel del deseo como un elemento insoslayable para la imaginación histórica y política.

### **Néstor Perlongher: el fin de la fiesta homosexual**

Para estudiar la nostalgia perlongheriana, tomaré como punto de partida uno de sus textos tardíos, “La desaparición de la homosexualidad”, de 1991. Si mi meta es armar una constelación nostálgica a partir de la literatura marica argentina, nada mejor que arrancar con un texto que auspicia en su título el fin de la homosexualidad. Este texto es clave porque recoge algunas de sus tesis previas pero desde un prisma más pesimista, haciendo el duelo por el potencial disruptivo que la homosexualidad masculina alguna vez supo tener y que, al parecer, ya perdió. En este sentido, lo que se termina según Perlongher no son las relaciones sexuales entre varones sino justamente las posibilidades social y sexualmente subversivas que este tipo de relaciones solía insinuar.

El modo en que el escritor describe la desaparición de la homosexualidad hace uso de algunas de las estrategias *camp* que caracterizan su obra literaria. El fin de la homosexualidad, de hecho, es figurada como el fin de una fiesta: “Archipiélagos de lentejuelas, tocados de plumas iridiscentes (...), constelaciones de purpurinas haciendo del rostro una máscara más, toda una mampostería kitsch, de una impostada delicadeza, de una estridencia artificiosa, se derrumba bajo el impacto (digámoslo) de la muerte” (Perlongher, 2008: 85). La homosexualidad, lejos de salir de escena con un gesto triunfante, un final glorioso o una muerte mártir, desaparece lenta y calladamente. Se trata de un desvanecimiento suave, tímido, casi aburrido. Si alguna vez la presencia pública de la homosexualidad masculina despertaba las pasiones fuertes de la repulsión o la admiración -dependiendo a quien se le pregunte- el actual panorama de aceptación y tolerancia se asemeja más a la tranquilidad de los velorios o a la resaca de una mala fiesta, “una escena patética y desgarradora” (86).

Sin embargo, vale hacer una aclaración: si es posible hablar de una “potencia” o una “promesa” subversiva *latente* en la homosexualidad es ésta, para Perlongher, no es revolucionaria *de por sí*. Como señala en “El deseo de pie”, el mero sexo entre varones no determina su valor político, es necesario indagar sobre “las coordenadas sociales que se agencian en la unión de los cuerpos” (2008b: 104). Si bien cierto modo de encarnar la homosexualidad masculina tiene la potencia de hacer temblar la moralidad machista, existen otras formas de vivir el sexo entre varones que se hacen eco de la normativa sexual. De hecho, el escritor afirma que la homosexualidad se dice de muchas maneras y, especialmente, adopta dos formas antagónicas: la de las locas y la de los gays.

Esta división en dos tipos de homosexualidades es moneda corriente en la historia sexual argentina. El libro de Meccia previamente citado y la obra de Modarelli que analizaremos posteriormente también remiten a una diferencia entre dos tipos de modelos que ponen en contacto subjetividades diferentes: el modelo “loca-chongo” (que reinó de fines de los 60 a fines de los 80 aproximadamente) y un modelo “gay-gay” (de mediados de los 80 en adelante). A riesgo de esquematizar relaciones complejas y variables, podríamos afirmar que mientras la relación loca-chongo estaba signada por la diferencia de roles de género y la atracción sexual de los opuestos (recordemos que “la loca” o “la marica” refiere a un homosexual feminizado mientras que “el chongo” es utilizado para mentar varones que tienen sexo con las primeras pero que no necesariamente se identifican como homosexuales), el modelo gay-gay se funda en cierta idealización de la igualdad y la reciprocidad sexual. Este pasaje, asimismo, suele

ser caracterizado a partir de ciertos cambios sociopolíticos: menor clandestinidad, mayor visibilización pública de vidas gays, la emergencia del *coming out* como tropo central de la narrativa de reconocimiento de la identidad sexual, mayor organización política, obtención de nuevos derechos civiles, la irrupción de un mercado *gay friendly*, la privatización de los circuitos de levante, la adopción de la moda gay norteamericana, etcétera.

Según la ontología sexual de Perlongher, el costo de la aceptación y los triunfos legales fue la pérdida de locura -entendida como la capacidad de sacar de quicio a un sistema sexual altamente represivo. En este texto tardío, se hace presente el universo, por momentos, dualista de Perlongher: un universo dividido en normalidad y abyección, transgresión y asimilación, desmesura y control. En esta concepción binaria, las locas representan la sexualidad dionisiaca que tiene la potencia de perforar la moralidad sexual: “sacar a la cana de la cama, el ojo policial del espejo del cuarto” (2008a: 33). Los gays, en cambio, se rigen no sólo por la moda normativa sino también por la lógica del *ghetto*: en lugar de irrumpir en la esfera pública y herir la normalidad heterosexual, se repliegan y crean una normalidad paralela. Esto, lejos de molestar, tranquiliza a los homofóbicos ya que logran sacarse de encima a la homosexualidad perturbadora. El modelo del nuevo hombre gay es ridiculizado por Perlongher remitiendo a los “erguidos bigotitos hirsutos” (2008: 85) de los gays de Estados Unidos y a sus formas de unión conyugal que “consigue[n] la proeza de ser más aburridos que [el matrimonio normal]” (89).

La homosexualidad revolucionaria murió en el momento en que el colectivo perdió su efecto transgresor y limó sus aristas venenosas para convertirse en una nueva mercancía, una mercancía que, como suele suceder en cualquier marco capitalista, trae consigo nuevas exclusiones. El modelo gay, lejos de implicar una inclusión universal, relega a los márgenes a toda una serie de nuevos “anormales”: travestis, locas, chongos, gronchos que, como no deja de remarcar Perlongher, en general, son pobres.

En esta recta final, en que las locas se vuelven menos locas y triunfa la normalización gay, hay un acontecimiento que da el toque de gracia: la irrupción del SIDA. Perlongher no quiere trazar ningún tipo de vínculo causal entre la desaparición de la homosexualidad y el SIDA -de hecho, afirma que la homosexualidad se vacía *a sí misma*, “de adentro hacia afuera, como un forro” (89)- pero sí le interesa reflexionar sobre la irónica coincidencia de ambos fenómenos.

El riesgo que conlleva el SIDA radica no sólo en el modo en que elimina los cuerpos afectados sino en su capacidad de extinguir la *hýbris* del sexo. Recordemos que, según Perlongher, si “la sexualidad vale [es] por su potencia intensiva, por su capacidad de producir estremecimientos y vibraciones” (87). La moda gay junto a la aparición del SIDA trajeron consigo el sexo limpio, sin riesgos, seguro, desinfectado, higiénico, medicalizado, conyugal. Si “el sexo de las locas... [es] la sexualidad loca, la sexualidad que es una fuga de la normalidad, que la desafía y la subvierte” (2008a: 33), la homosexualidad gay post-SIDA hace del sexo un asunto de racionalidad, modas, mercados, control y planificación.

Ahora bien, si es posible identificar algún tipo de nostalgia por los tiempos pasados en “La desaparición de la homosexualidad” se trata una nostalgia bastante *queer*. Y no sólo porque lo que se anhela es el impulso anti-normativo de la vieja sexualidad marica sino porque el texto vuelve *queer* a la nostalgia misma: la enrarece, la retuerce, la vuelve impropia. En primer lugar, porque se trata de una nostalgia cuyo disparador es menos el

pasado vivido que el futuro que *podría haber sido*. Si se suele asociar la nostalgia a la idealización del pasado, uno de los puntos más interesantes del texto de Perlongher es que nos permite imaginar una nostalgia no tanto por una *actualidad* sino por una *potencialidad*, por las promesas disruptivas que la homosexualidad masculina supo alguna vez ofrecer.

Si nos remontamos a los orígenes médicos del término, notamos que la nostalgia nació en 1688 como un concepto utilizado para caracterizar el sentimiento de anhelo de los soldados suizos hacia la patria abandonada. En efecto, la palabra “nostalgia” es un neologismo creado a partir de los términos griegos *nóstos* - “vuelta a la patria”, “regreso” - y *álgos* - “dolor”, “pena”. El giro peculiar de la nostalgia *queer* de Perlongher es que el deseo no se dirige hacia el hogar perdido sino hacia un hogar nunca alcanzado: se anhela una utopía insinuada, “ese paraíso de la prometida sexualidad” (2008: 87). Este Edén habilitaría la proliferación del deseo; el “salir de sí” (90); la multiplicación de las superficies de placer; la liberación del cuerpo de las ataduras normativas; el contacto con el costado más dionisiaco del sexo; en síntesis, llegar al éxtasis.

Otro motivo por el cual considero que la nostalgia en Perlongher se vuelve *queer* es que la tristeza del fin de la fiesta es expresada a través del estilo paródico propio de la literatura *camp*. En este sentido, y como veremos también con Modarelli, los afectos se revelan como estados altamente contradictorios. En la nostalgia *queer*, el dolor, la alegría, la burla y la adoración pueden convivir sin tener que cancelarse mutuamente. Así, Perlongher nos advierte que es en vano amargarse por esta desaparición “no da ganas de festejarlo pero tampoco es cuestión de lamentarlo” (88).

Este tipo de nostalgia no implica un llamado a volver al pasado sino que se trata de una fuerza que fluye hacia el futuro. Y, al final del texto, el autor posa su esperanza en nuevas formas disruptivas: por ejemplo, en el “*éxtasis ascendente*” del misticismo y de las drogas (90).

Claramente, hay varios elementos de la tesis de la desaparición de la homosexualidad que podríamos cuestionar. Si bien mi interés en este artículo no es criticar a los autores seleccionados sino *pensar con ellos*, terminaré este apartado planteando algunos interrogantes.

En principio, me pregunto si la división normalidad-abyección en la que se basa la teoría del autor no termina siendo, por momentos, demasiado maniquea. ¿Es tan fácil diferenciar qué tipo de actos eróticos serán subversivos y qué tipo de actos serán asimilatorios? ¿Es la política un juego de suma cero en el que es posible identificar quiénes serán los transgresores y quiénes los que refuerzan la normalidad?

También me pregunto si la asociación que este autor hace entre el fin de la potencia subversiva de la sexualidad y el fin de la homosexualidad masculina no termina minando algunas de sus tesis previas, en particular, aquella que sostiene que no es conveniente ceder el terreno de la sexualidad sólo a los homosexuales. Recordemos que en “El sexo de las locas”, de 1984, el autor afirmaba que no hay que dejarle el monopolio del deseo a los homosexuales sino que es necesario “hacer soltar todas las sexualidades” (2008a: 33). La sexualidad marica, en todo caso, era sólo un señuelo para alcanzar ese delirio. En cambio, en este texto tardío, él afirma que se “acaba, podría decirse, la fiesta de la orgía homosexual y con ella se termina... la revolución sexual que sacudió a Occidente” (2008: 86). Ahora bien, ¿esto no es una forma de ceder el monopolio de la

revolución sexual a la homosexualidad masculina? ¿No es posible, acaso, pensar en otros reductos sexuales en los que el deseo, el gozo y el placer sigan socavando la moral machista pero que excedan los marcos homosexuales?

Finalmente, uno podría cuestionar la historia lineal de Perlongher y anunciar que la sexualidad de las locas no ha desaparecido sino que simplemente quedó eclipsada por la luminosidad cegadora de la moda gay. Como veremos a continuación, es esto justamente lo que encontramos en *Rosa prepucio*, de Alejandro Modarelli, una colección de crónicas cuyo objetivo es reflexionar “sobre una forma de vivir la homosexualidad que parece ahora antigua, pero que se resiste a desaparecer” (Modarelli, 2011b: en línea).

### **Alejandro Modarelli: teteras y anacronismos**

Continuaré con el armado de esta constelación nostálgica viajando veinte años adelante, hasta el 2011, para examinar dos crónicas de *Rosa prepucio* -“El amargo retiro de la Betty Boop” y “Cartas de la Vieja Diosa Arrodillada”. El motivo de la selección es que ambas crónicas tematizan explícitamente la relación entre el deseo, la vejez y la nostalgia y permiten detenernos en una pregunta clave: “¿Cómo se siente ser un anacronismo?” (Dinshaw, 2007: 107)

Las protagonistas de estas crónicas son locas entradas en años que, como una suerte de ángel *queer* de la historia, “se despiden de espaldas para no mirar de frente el trabajo de la topadora” (Modarelli, 2011: 9). Ellas se saben “bichos del antiguo régimen” (10), que no se hallan a gusto en la “onda modernizadora” (9) de los nuevos tiempos gays. A diferencia de la celebración de la igualdad del tándem gay-gay, las locas todavía articulan su deseo a partir de la diferencia sexual y no dudan en manifestar su preferencia por los chongos, “hombres-hombres que te hablan desde los huevos” (10).

Conectando el paso del tiempo personal y colectivo, estas crónicas no sólo nos hablan de la relación compleja entre el envejecimiento y el deseo sexual sino también de las nuevas exclusiones que trae aparejado el nuevo mundo *gay friendly* -un mundo que, irónicamente, es muy poco amigable para “el puto viejo, el puto feo, el puto pobre” (12) -un reclamo que ya habíamos encontrado en los textos de Perlongher.

Las similitudes con la obra de Perlongher se manifiestan no sólo en el plano del contenido sino también en el de la forma, dando a entender que ambas dimensiones son indisociables. Las locas no son sólo personajes sino una encarnadura literaria. El estilo *camp* que habita la obra de Modarelli también insinúa cierto anacronismo, no sólo porque, como señala Elizabeth Freeman, el *camp* logra traer al presente signos culturales pasados considerados obsoletos (Freeman, 2010), sino también porque su estilo nos recuerda a la “estética del bretel” con la que Perlongher caracterizaba la obra de Puig y su propio estilo neobarroco: “voz de mujer, lengua de mujer, decir menor, un entretejido de 'lugares comunes’” (Perlongher, 2008c: 129).

Este *camp* barroco -en el que conviven metáforas elaboradas con un vocabulario “de costurera de barrio” (129)- es el vehículo privilegiado por ambos autores para añorar el pasado y sospechar del presente. Pero si ambos comparten la crítica a la nueva normatividad gay, en las crónicas de Modarelli no sólo encontramos una nostalgia por el pasado sino también por el presente: las locas no han colgado los guantes, son anacronismos que se niegan a desaparecer.

Claramente, hay diferencias entre las protagonistas de las crónicas: algunas prefieren replegarse, otras se niegan a esconderse. Si algunas, como la Betty Boop, afirman que “el deseo ya no es para mí” (Modarelli, 2011: 10), hay otras, como la Vieja Diosa Arrodillada, que puede aclamar: “Somos insurgentes en nuestro cuerpos abyectos” (19). El modo en que este personaje ilustra la resistencia nos devuelve al tema clave de la nostalgia marica: el *deseo* como arma política. “Cojer a mi edad es resistir ya no al paso del tiempo sino... [a] una política de desaparición” (19). La desaparición, así, no es el curso natural de las cosas sino parte de una política etarista que considera al sexo de las locas como “una parodia de la vida erótica del joven” (19). Si para el modelo gay, “quien desaparece del juego respetando así los tiempos de la vida eyaculatoria, merece... un poema agradecido de despedida”, la resistencia de las locas no pasa tanto por la búsqueda de más y mejores derechos civiles -bandera privilegiada del activismo gay- sino por no abandonar la escena sexual, por no apagar la llama del deseo, por burlarse del paso del tiempo y la supuesta deserotización que éste conlleva.

Estas reflexiones sobre las políticas del presente son impensables sin la nostalgia por lo vivido. Nuevamente, a la hora de mirar hacia atrás, no se trata meramente de escribir una historia *social* de la homosexualidad masculina sino, fundamentalmente, de narrar una historia *sexual*: el pasado añorado exuda deseo y erotismo. El archivo erótico que las locas construyen incluye “las imágenes de los grandes orgasmos vividos” (18), la primera vez que las “asaltó... esa epilepsia menor que es eyaculación” (17), toda una “constelación de goces, mamadas, culeadas, amistades, amores a primera vista, palizas de chongos vagabundos” (9).

Este archivo erótico es impensable sin un escenario de fondo. Si bien la nostalgia suele ser concebida como una respuesta afectiva a la irreversibilidad del paso del tiempo, también implica una dimensión espacial. En las crónicas de Modarelli, el hogar anhelado es el mundo de las teteras. Como vimos a partir del epígrafe de Meccia, el valor histórico-político de la teteras es objeto de polémica. Más adelante en su libro, Meccia reproduce cierta *contradicción* identificada por sus entrevistados entre la celebración de las teteras y el ser un homosexual: “es horrible que veinte años después se repita la imagen de alguien entrando en esos sanitarios que la inteligencia heterosexista quiso que funcionaran como purgatorios de almas eternamente culposas... Si esto es lo que quiso la sociedad discriminadora para los homosexuales, entonces, por definición, no puede ser esto lo que quieren los homosexuales” (Meccia, 2011: 77). Para este tipo de entrevistado, la “fiesta de la nostalgia” no es otra cosa que a un “festejo de la decadencia” (76).

Sin embargo, creo que en las crónicas de Modarelli hay un *retorcimiento* de la nostalgia que complica cualquier afán de diferenciar claramente entre virtud y vicio: para las locas, no hay contradicción alguna entre añorar las teteras y reconocerlas como la contracara de la homofobia estatal. Exhibiendo el carácter *queer* de la nostalgia misma, las locas pueden afirmar que “Las lágrimas y la alegría se mezclan en el hechizo de la memoria”. Así como se admite que la violencia de los chongos era moneda corriente, también se recuerda con alegría aquellos espacios de levante que desaparecieron tras el surgimiento, en los 90, del “circuito sexual privado de puertas adentro”, propio de los saunas y las discotecas (Modarelli, 2011: 8). Del mismo modo en que Perlongher anunciaba que la nueva moda gay excluía a maricas, chongos y travestis, que generalmente eran pobres, en estas crónicas también se reconoce que el hábitat de las locas era menos elitista: “Seamos claras: la disco y el sauna son entretenimiento erótico útil sólo para las pendejas”.



Lejos de celebrar el fin de las teteras como el fin de la represión, estas crónicas permiten entender que *represión* se dice de muchas formas y que si el Estado pudo dejar de confinar a los homosexuales en baños públicos e incluso acoger sus demandas civiles, eso no quita que nuevas jerarquías y mandatos -nacidos, incluso, desde adentro del colectivo gay- no hayan surgido en su lugar. De hecho, el uso mismo de la expresión “desaparición” -una palabra cara al vocabulario político argentino- para hablar del desprecio hacia las locas, ya no en dictadura sino en democracia, sugiere que la represión estatal no es la única a temer.

Quizás las teteras fueron un caño de escape para la homofobia estatal pero la nostalgia loca nos recuerda que también fueron un espacio para “Ser deseado, desearte, vestirte para seducir” (10). Y, como ya lo decía Perlongher parafraseando a Severo Sarduy, “Lo primero para hacer la revolución es ir bien vestida” (Perlongher, 2008c: 129).

## Cierre

A lo largo de estas páginas intenté construir una constelación nostálgica a partir de la obra de Perlongher y Modarelli que, evitando algunas de las notas usualmente asociadas a la nostalgia, pueda funcionar como una crítica al modo en que se articula el pasado reciente argentino. En particular, busqué mostrar que una de las grandes contribuciones de la nostalgia *queer* de estos autores es que pone en primer plano la importancia del deseo, el placer, el goce y el cuerpo tanto para la historia como para la política. En esta última sección, terminaré de sistematizar estos aportes, reivindicando el valor crítico de la nostalgia marica.

Como se expuso en la introducción, recuperar la nostalgia no es una tarea sencilla ya que se la suele asociar a la mistificación histórica y al conservadurismo político. Sin embargo, en los últimos tiempos, han surgido varias propuestas que buscan marcar una diferencia entre distintos tipos de nostalgia. Para Dinshaw (2011: 227), por ejemplo, es posible reconocer un tipo de nostalgia que, lejos de sucumbir a la romantización ingenua del pasado, asuma simultáneamente el deseo por lo que fue y cierta distancia crítica. Para Boym, por su parte, es posible diferenciar entre una nostalgia restauradora -que mira al pasado buscando una verdad absoluta- y una nostalgia reflexiva -que pone en duda la posibilidad misma de alcanzar esa verdad. Si la primera forma de nostalgia, que Boym rechaza, acentúa el *nóstos* -el retorno al hogar o la patria perdida- la segunda forma, pone el énfasis en el *álgos*, es decir, en el deseo y el anhelo. En esta nostalgia reflexiva, los afectos no son vistos como obstáculos para el pensamiento sino que “la reflexión y el anhelo, la distancia y la afección van juntos” (Boym: 2011: xvii). Aunque coincido con Boym en que “la nostalgia no reflexiva produce monstruos” (xvi), especialmente cuando es movilizada por la derecha, creo que es posible leer la nostalgia de Perlongher y Modarelli como formas críticas y reflexivas de pensar y sentir el pasado en relación con el presente. En este sentido, no importa tanto que la nostalgia recurra a la idealización, a la fantasía y a la memoria porque el punto no es lograr restaurar un pasado verdadero sino formular una crítica que, desde el presente, nos permita visitar el modo en que articulamos el pasado reciente.

Entonces, ¿qué tipo de contribuciones histórico-políticas podemos desprender de la nostalgia de Perlongher y Modarelli? En primer lugar, creo que es posible considerar a sus escritos como una advertencia respecto a las historias de la comunidad LGBT sostenidas sobre la idea de progreso. Sin negar la importancia de las victorias obtenidas en términos legales, creo que la crítica de ambos autores al modelo gay permite reflexionar sobre quién es el sujeto privilegiado por las narraciones progresistas. Porque a pesar de

que la represión y la clandestinidad parecen haber dado lugar a la visibilidad y el reconocimiento, ambos autores nos recuerdan que, como afirmaba Heather Love, “la marea alta no levanta a todos los botes” (Love, 2015: 187). Con esto me refiero a que el tiro por la culata de la inclusión social gay, puede ser la aparición de nuevas exclusiones -por motivos etarios, raciales o clasistas.

En este sentido, creo que la crítica histórico-política explorada en estas páginas ilustra una de las tesis de Boym: la nostalgia es la contracara de los discursos progresistas. Para Boym, la nostalgia no es universal sino que, en nuestros tiempos modernos, nace como una respuesta a la preeminencia del concepto de progreso como eje articulador de la historia y la política. Como Dr. Jekyll y Mr. Hyde, la nostalgia y el progreso son alter-egos, dos caras de la misma moneda (Boym, 2011: xvi). Si, como ya sostenía el filósofo de la historia, Reinhart Koselleck, el concepto de progreso es la figura central para explicar la aceleración del tiempo experimentada en la modernidad, la nostalgia puede ser pensada como un tipo de respuesta afectiva ante la irreversibilidad del flujo del tiempo (Koselleck, 2004: 22).

Pero la nostalgia también puede servir para poner en cuestión la linealidad de la historia mostrando el carácter heterogéneo del tiempo presente. En este sentido, el carácter anacrónico de la sexualidad de las locas junto a la hegemonía de la sexualidad gay pueden ser vistos como un ejemplo más de lo que Koselleck denominaba “la contemporaneidad de lo contemporáneo” (2004: 95), una forma de coexistencia temporal en el que el valor vanguardista de un fenómeno depende del carácter *demodé* de otros. El punto de la nostalgia *queer* es que permite posar la mirada sobre aquello que queda en la retaguardia de las historias triunfalistas así como también en las políticas temporales que constituyen a un otro como un otro temporal, como un resabio del pasado, como un anacronismo.

Hay un segundo aporte a la crítica histórica que, a mi entender, es posible desprender de los textos analizados: permiten revisitarse los valores afectivos usualmente asociados a la transición democrática. Si la dictadura suele ser caracterizada como un período de represión y persecución y el advenimiento de la democracia como un momento de alegría y celebración (“la primavera democrática”), las locas de Modarelli pueden decir de los últimos años de la dictadura que “Fue una época feliz. Digo, vista desde ahora me parece feliz” (10). De modo similar, creo que en Perlongher es posible identificar cierta idealización -o, incluso, fetichización- de la marginalidad y la clandestinidad: “Ya el movimiento de las locas... empezó a vaciarse cuando las locas se fueron volviendo menos locas y, tiesos los bozos, a integrarse” (Perlongher, 2008: 89). Si la integración acabó con la potencia sexualmente disruptiva de la homosexualidad es porque existía cierta promesa perturbadora que brotaba de los márgenes. De nuevo, esto no significa que los autores hagan un llamado a volver a la dictadura. Por el contrario, a lo largo de estas páginas intenté demostrar que la nostalgia crítica de ambos no implica una vuelta atrás sino que debe ser visto como una intervención crítica *en el presente*, es decir, como una forma de usar el pasado *para* el presente sin deseos de restaurarlo.

A esta altura estamos en condiciones de volver a la pregunta que formulamos al comienzo: ¿cómo es posible sentir nostalgia por una época de represión? Creo que para encontrar una respuesta es preciso tener en cuenta dos cuestiones: la naturaleza *queer* de la nostalgia de ambos autores y la centralidad del deseo como motor de la historia y la política.

Con respecto al primer punto, como ya vimos, una concepción crítica de la nostalgia no implica ni una vuelta atrás ni una idealización ingenua del pasado. En los textos analizados, hemos visto que, en los recuerdos del ayer, podían coexistir las penas y las alegrías, el reconocimiento de la felicidad vivida y de los peligros latentes. Una nostalgia reflexiva no puede ser ni una arenga a retornar a la patria perdida ni un recuerdo que desconozca el carácter agrisulce del pasado añorado.

Con respecto al segundo punto, me gustaría finalizar este artículo volviendo sobre el tema del deseo no sólo porque fue presentado como uno de los hilos conductores de nuestra constelación nostálgica sino también porque nos permite cruzar del plano historiográfico al plano político.

Si existe un aspecto claramente recuperable del mundo de las teteras para las locas modarellianas es que el deseo sexual bullía entre sus cuatro paredes. Pero el deseo no sólo desata la nostalgia por el pasado sino también se presenta como una vía de resistencia en el presente: algunas de las locas entradas en años se niegan a dejar la escena sexual y reivindican su derecho al placer. En esta contranarrativa, el heroísmo no pasa por tomar la bastilla sino por negarse a ocupar el lugar asexual que se espera de la vejez. Así, la política sexual de *Rosa prepucio* no remite tanto al ámbito del derecho civil sino al ámbito de la justicia erótica: ellas se niegan a ser una víctima más de la versión sexual de la Guerra del Cerdo.

En Perlongher, el deseo y, en especial, el deseo de las locas, también adquiere potencialidad política frente a la moral pacata y machista de la sociedad argentina. Como señala Cecilia Palmeiro, en referencia a la literatura perlongheriana, “Frente al horror de la dictadura, donde el cuerpo es una arena de combate... se trataría de poner el cuerpo no sólo como superficie de represión y dolor, sino como superficie de placer y diversión” (Palmeiro, 49). El cuerpo y sus deseos, que pueden ser objeto de represión y tortura, también pueden ser la sede de aquellos fenómenos que permiten romper con los parámetros rígidos de la moral sexual.

En este sentido, lo que estos textos sacan a la luz es la insuficiencia de una historia y una política que se olvidan que no sólo es importante obtener derechos civiles sino también poder encontrar espacios y tiempos para gozar, levantar y seducir; para dar rienda suelta al deseo; para llegar al éxtasis y a la pequeña muerte del orgasmo. En síntesis, lo que estas incursiones nostálgicas nos recuerdan es que no sólo queremos un mundo más justo: “lo que queremos es que nos deseen” (Perlongher, 2008: 34).

## Bibliografía

Bérubé, Michael, 1991. "Just the Fax, Ma'am, Or, Postmodernism's Journey to Decenter," en *Village Voice Suplemento Literario de Octubre*, pp. 13-17.

Boym, Svetlana, 2001. *The Future of Nostalgia*. Nueva York: Basic Books.

Dinshaw, Carolyn, 2011. "Nostalgia on my Mind", en *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies*, vol 2, pp. 225-238.

Dinshaw, Carolyn, 2007. "Temporalities", en Strohm, Paul (ed.), *Twenty-first Century Approaches: Medieval*, Oxford: Oxford University Press: 107-123.

Freeman, Elizabeth, 2010. *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham, NC: Duke University Press.

- Hutcheon, Linda, 1998. 'Irony, Nostalgia and the Postmodern' ([www.library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html](http://www.library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html)).
- Koselleck, Reinhart, 2004. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lowenthal, David, 1989. 'Nostalgia Tells it Like it Wasn't', en Chase and Shaw 1989: 18-32.
- Love, Heather, 2015. "Fracaso camp", en Macón, Cecilia y Mariela Solana (eds.), *Pretérito indefinido: Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título: 187-203.
- Meccia, Ernesto, 2011. *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Modarelli, Alejandro, 2011. "El amargo retiro de la Betty Boop" en *Rosa prepucio. Crónica e sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires: Mansalva: 7-12.
- Modarelli, Alejandro, 2011a. "Cartas de la Vieja Diosa Arrodrigada" en *Rosa prepucio*: 16-20.
- Modarelli, Alejandro, 2011b. "Rosa Prepucio, buscando la bragueta amiga. Entrevista con Gustavo Pecoraro" (<http://blogs.lanacion.com.ar/boquitas-pintadas/agenda/cuando-ser-gay-no-estaba-de-moda/>)
- Perlongher, Néstor, [1991] 2008. "La desaparición de la homosexualidad", en *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: Colihue: 85-90.
- Perlongher, Néstor, [1984] 2008a. "El sexo de las locas", en *Prosa plebeya*: 29-34.
- Perlongher, Néstor, [1986] 2008b. "El deseo en pie", en *Prosa plebeya*: 103-111.
- Perlongher, Néstor, [1988] 2008c. "Bretes para Puig", en *Prosa plebeya*: 103-111.
- Radstone, Susannah, 2007. *The Sexual Politics of Time: Confession, Nostalgia, Memory*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Solana, Mariela (en prensa) "El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes" en: Abramowski, Ana y Santiago Canevaro (eds.), *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. General Sarmiento: UNGS Editorial.

**Mariela Solana**

**UNAJ**

**[mariela.solana@gmail.com](mailto:mariela.solana@gmail.com)**

Mariela Solana es licenciada y profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es becaria de posgrado CONICET y realiza su doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Su tema de investigación es el papel de la historia y la temporalidad en la teoría feminista y en los estudios de género y sexualidades disidentes. Es Jefa de Trabajos Prácticos de Prácticas Culturales en la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Ha publicado artículos en distintas revistas especializadas como *Convergencia*, *La Ventana*, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, entre otras. Es miembro de los equipos de investigación SEGAP y Metahistorias (UBA) y participa de la Red GeFloVa (UNAJ).