

DOSSIER

ÉTICA SALVAJE

**VEJEZ E (IN)FELICIDAD:
OTRAS GRAMÁTICAS AFECTIVAS MARICAS EM LA
NARRATIVA DE ALEJANDRO MODARELLI
OLD AGE AND
(UN)HAPPINESS: FAG AFFECTIVE GRAMMARS IN ALEJANDRO
MODARELLI’S WORK**

Eduardo Mattio

Universidad Nacional de Córdoba

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Docente en la Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC). Investigador en el Área de Feminismos, género y sexualidades (FemGeS, CIFYH, UNC).

Contacto: eduardomattio@gmail.com

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

*Marica**Vejez**Felicidad**Giro afectivo**Queer*

Teniendo en cuenta aquellos debates del “giro afectivo” relacionados con la ponderación disidente de ciertas trayectorias emocionales queer que se consideran fracasadas o malogradas (Halberstam, 2018; Love, 2007b, 2015), en este trabajo me interesa examinar algunos textos de Alejandro Modarelli —en particular, algunos relatos de Rosa prepucio (2011) y La noche del mundo (2016)— con el objeto de analizar el vínculo que sus crónicas trazan entre vejez marica e (in)felicidad. Si bien su narrativa ha sido leída atendiendo a la temporalidad anacrónica de la loca nostálgica que desafía el conyugalismo gay (Solana, 2017), entiendo que su trabajo también puede ser abordado en el contexto de las formulaciones que Heather Love (2007a) o Sara Ahmed (2019) han realizado respecto del “derecho a la infelicidad” o “la libertad de ser infeliz”. En ese marco, entiendo que las maricas viejas de la narrativa de Modarelli encarnan “afectos extranjeros” que interpelan y conmueven positivamente las gramáticas emocionales que el statu quo homonormado hoy convalida como apropiadas o deseables, componiendo así una est/ética disidente que entiende en otros términos lo que una vida buena pueda significar.

ABSTRACT

KEYWORDS

*Fag**Old age**Happiness**Affective Turn**Queer*

Taking into account those debates of the “affective turn” related to the dissident weighting of certain queer emotional trajectories that are considered unsuccessful or failed (Halberstam, 2018; Love, 2007b, 2015), in this work I am interested in examining some texts by Alejandro Modarelli —in particular, some stories by Rosa prepucio (2011) and La noche del mundo (2016)— in order to analyze the link that his chronicles draw between old age and (un)happiness. While his narrative has been read in relation to the anachronistic temporality of the nostalgic loca who challenges gay conjugalism (Solana, 2017), I understand that his work can also be addressed in the context of the formulations that Heather Love (2007a) or Sara Ahmed (2019) have proposed about the “right to unhappiness” or “the freedom to be unhappy”. In that context, I understand that the old fags of Modarelli’s narrative embodies “alien affects” that defies and positively moves the emotional grammars that the homonormative statu quo approved today as appropriate or desirable, thus composing an dissident aesth/ethics that understands in others terms of what a good life can mean.

“La Buena Vida puede estar por ahí en alguna parte, o puede que no. En cualquier caso, hemos tendido a encontrar nuestros placeres en otra parte”.

Heather Love, “Compulsory happiness and queer existence”.

Pocas experiencias vitales suelen resultar más unánimemente indeseables o despreciadas entre gays y maricas cis que la de la vejez. Por lo común, el puto viejo, la marica añosa, el trollo baqueteado son representación de aquello que no deseamos ser, de aquello que supone una terminación infeliz de la propia trayectoria biográfica. La caída del cabello, la progresiva flacidez de las carnes, el advenimiento de los “achaques propios de la edad”, el ineludible declive funcional, el desencuentro entre el deseo del que envejece y el de quienes lo borran del repertorio de lo deseable, suponen para muchos gays y maricas cis una garantía de desdicha. O mejor, equivalen a la supresión de cualquier forma de vida buena. La juventud, y los deleites que conlleva, aparece, por el contrario, como un indicio de felicidad —precaria, voluble, destinada a perderse— que mientras se disfruta se vive como un tesoro presuntamente infinito. Eso no quiere decir que las maricas viejas no resulten deseables para algunos gays más jóvenes o que en algunos casos aquéllas no disfruten de una gozosa vida sexo-afectiva; lo que aquí subrayo es la habitual posición de desventaja erótica que se concede a la marica vieja en el marco normativo que regula lo que sea sexualmente deseable —es decir, lo que Canseco (2017) ha llamado “eroticidad”—.

Teniendo en cuenta aquellos debates del “giro afectivo” relacionados con la ponderación disidente de ciertas trayectorias emocionales *queer* que suelen considerarse fracasadas o malogradas (Halberstam, 2018; Love, 2007b, 2015), en este trabajo me interesa examinar algunos textos del escritor y activista argentino Alejandro Modarelli —en particular, algunos relatos de *Rosa prepucio* (2011) y *La noche del mundo* (2016)— a fin de analizar el vínculo que sus crónicas trazan entre vejez marica e (in)felicidad. Si bien su narrativa ha sido leída atendiendo a la temporalidad anacrónica de la loca nostálgica que desafía el conyugalismo gay (Solana, 2017), entiendo que su trabajo también puede ser abordado en el contexto de las consideraciones de Heather Love respecto del “derecho a la infelicidad” (2007a) o las de Sara Ahmed (2019) en relación a “la libertad de ser infeliz”. En ese marco, entiendo que las maricas viejas de la narrativa de Modarelli hacen propia una “extranjería afectiva” que interpela y conmueve positivamente las gramáticas emocionales que el *statu quo* homonormado hoy convalida como apropiadas o deseables, componiendo así una est/ética disidente que entiende en otros términos lo que una vida buena pueda significar.

En lo que sigue, este trabajo se propone, en la primera y segunda secciones, recuperar algunos ejes narrativos de los textos de Modarelli en los que se vinculan y tensionan vida marica, vejez y sexualidad. En la tercera sección, finalmente, examinaré el vínculo entre vejez e (in)felicidad a partir de algunas consideraciones de Sara Ahmed; mi propósito es esbozar otra gramática emocional que haga lugar a otros vínculos éticos en relación a la vejez marica.

Maricas viejas en retirada

La narrativa reciente de Alejandro Modarelli, deudora de la mejor tradición neobarroca/sa latinoamericana (Moreno, 2011; López, 2016), ha compuesto un significativo “archivo de sentimientos” (Cvetkovich, 2018), o mejor un “mapeo afectivo” marica (Flatley, 2008)¹ en el que se recuperan las prácticas, saberes y emociones, presuntamente ominosas, de aquellas locas que, con sus “usos vulvares del recto”, todavía amenazan “el orden biológico patriarcal” (Modarelli, 2016: 77). Digo “todavía” porque, como Modarelli advierte, la loca, en tanto forma de vida, es prácticamente una especie en extinción. En “Mi bronca soledad maleva: el apagón de un loco afán”, la marica da cuenta de cierto relevo entre dos figuraciones gays que supone ya la desaparición de la disidencia marica en el escenario LGTB globalizado. Actualizando el diagnóstico que Perlongher (2013) proponía en “El sexo de las locas”, Modarelli no sólo advierte que las locas han sido reemplazadas por el “gay *a la page*”, esto es, el homosexual que abandona

los pasajes escondidos de la ciudad, las escalinatas del peligro mortal o del milagro, para buscar y encontrar la serenidad de lo complementario junto con la agitación efímera en el shopping, y casi siempre sin moverse de la disco acogedora, el sauna, la escena sobrecodificada del dormitorio o un teclado y pantalla devenidos prótesis del yire o compra virtual (2016: 78-79).

¹ Como ha mostrado Cecilia Macón, a diferencia del “archivo de sentimientos” (Cvetkovich, 2018), la idea de “mapa afectivo” no sólo tiene la virtud de dar cuenta de la compleja superposición de diversos afectos —y así desestimar la pretensión de aislarlos como si se tratara de entidades discretas—; permite también expresar la orientación que brinda el mapa *qua* artefacto narrativo capaz de conducir la acción (2016: 14-15). Mientras que el archivo funcionaría como un repositorio en el que se sedimentan y solapan un conjunto de emociones socialmente cristalizadas, “el mapa implica una instancia productiva de esos sedimentos a los que pone en relación abierta y problemática con la acción futura” (Macón, 2016: 15). En consecuencia, los mapas nos solo explicitan la agencia emocional de actores del pasado; también ofrecen un marco para entender la vinculación de los agentes del presente con ese pasado. En los términos de Macón, “[los mapas] no sólo se refieren al modo en que los afectos sedimentan, sino que también orientan problemáticamente la acción de quienes se ponen en contacto con ese pasado” (2016: 15).

Más recientemente, el “modelo de la *pax gay*” o “gaycidad complementaria” ha dejado paso a un romance gemelar —“la moda del mariclón”— donde “un género de parejas entusiastas de los retratos *selfies* conjuntos... es la pura negación del deseo verdadero por el otro” (Modarelli, 2016: 80-81). Consumidores formateados por el imperativo de “ser ellos mismos” se convierten en “[la] variante tecnofílica del amor propio y la actividad sexual masturbatoria”, donde “el deseo por lo singular y la aventura” cede a “la conservación de ‘lo mismo’” (Modarelli, 2016: 82). A distancia de este cuadro, observa María Moreno (2011), “[l]as ‘locas’ de Modarelli no son mujeres encerradas en un cuerpo de hombre, son activistas escapadas de la política de la identidad que claman con fervor una especie de ‘Manifiesto contra el puto occidental globalizado’”. En efecto, como sugiere María Pía López, en el barroso de Modarelli aparece “lo puto como alteración y no como piedra fundacional de una nueva normalidad” (2016: 11); las voluptuosas maricas de Modarelli son subversivas a su pesar; son el fermento silencioso que corrompe la argamasa sexopolítica del conyugalismo gay².

En ese contexto, resultan de especial interés algunos textos en los que Modarelli expone una caracterización descarnada de la vejez marica. En *Rosa prepucio* se tematiza, como dice Moreno (2011), “el envejecer gay (y con sobrepeso)”, aunque con el objeto de formular “el anti-Diario de la guerra del cerdo”. En “El amargo retiro de la Betty Boop”, por ejemplo, Modarelli documenta el paulatino eclipse de la subcultura sexual marica que se cultivó alrededor de las teteras. El “sexo ferrocarrilero”, no sólo vio su final con el desmantelamiento neoliberal del sistema ferroviario en los noventa; aunque tras la recuperación democrática “el espacio gratuito del baño público convivió con la incipiente movida homo de la democracia, ...la onda modernizadora fue inclinando la balanza, definitivamente, en favor del circuito sexual privado de puertas adentro” (Modarelli, 2011: 8). Algún desprevenido podrá suponer que el reemplazo de una subcultura sexual —la de los baños— por otra —la de saunas, discos y cines XXX—, involucra una progresiva visibilización de la vida sexual gay que sería correlato de una mayor tolerancia social de las relaciones homosexuales. No obstante, las teteras no serían “la consecuencia sórdida de nuestro aislamiento social, la guarida de nuestro triste divagar fuera de las fronteras de la comunidad organizada” (Modarelli, 2011: 8). Los “bichos del

² Con acierto, Mariela Solana (2017) subraya que las maricas viejas de Modarelli no tienen ninguna pretensión revolucionaria. En su narrativa no cabe aquella lectura romantizadora que pone a la loca en la vanguardia de la liberación sexual. No obstante, “que no haya un héroe revolucionario no implica que no haya espacio para alguna forma de resistencia. [...] es una resistencia que se da en el plano de la corporalidad y el deseo, y muestra que la política no tiene por qué limitarse a la lucha por los derechos ni las marchas por el reconocimiento, sino que puede implicar también formas de desplegar los cuerpos y habilitar los placeres que son sancionados por la nueva homonormatividad” (Solana, 2017: 241).

antiguo régimen” asiduos a las teteras, no buscaban el sexo casual en los retretes porque no tuvieran acceso a aquellos locales del mercado gay que alienta “[b]aile, copula y enamoramiento entre pájaras iguales” (Modarelli, 2011: 9); en la “rara sociabilidad de los andenes”, las maricas viejas iban a la caza de “los hombres-hombres que te hablan desde los huevos” (p. 9). Ese goce maraca, no sólo se halla en jaque por la higienización de los sanitarios públicos fuertemente controlados: también encuentra su más cruel acabose en la violencia de los pibes desposeídos que, sin destino ni empleo, buscan alguna loca desprevenida sólo a los fines de desplumarla: “después de embolsar la guita, la video y los anillos, buscan el cuello saurio de la loca boca abajo, en bolas, atada y amordazada, para hundir ahí el filo de su venganza serial con el puto, puto destino” (Modarelli, 2011: 10).

Melancólica, la Betty Boop, habitué de la Estación de Tres de Febrero, testigo de la época de oro de las teteras, relata no sólo la extinción de aquella trinchera sexual; también experimenta los estragos de volverse viejo:

Fue una época feliz. Digo, vista desde ahora me parece feliz. Porque uno nunca se da cuenta, cuando es joven, de que la juventud es siempre un paraíso. Por más tremenda que parezca. Cuando se pierde el paraíso, ahí uno se percata. O sea, los años te dan lucidez, pero te roban las herramientas para ser alegre. ¿Qué es la alegría para mí? Tener la misma edad del chonguito con el que querría encamarme... Eso ya no se me va a dar más, porque con un pibe cualquiera ahora hay una asimetría absoluta, y es triste. Antes podía pasar de largo delante de una belleza porque ninguna me parecía imposible de conseguir; ahora bajo la cabeza. El deseo ya no es más para mí. Es fácil abrir la billetera, pero la plata no compra lo que preciso. Ser deseado, desearte, vestirse para seducir (Modarelli, 2011: 10).

Su lamento, como puede verse, amén de registrar los cambios en las costumbres sexuales disidentes, da cuenta además de una inadecuación etaria que sólo puede vivirse con pena: “cuando se terminó el mundo de la tetera, empecé a sentirme realmente fuera de la especie humana. ¿Qué lugar nos queda?” (Modarelli, 2011: 11). La Diosa Arrodiada, en cambio, otra loca amiga de su edad, ha logrado reciclar con éxito sus hábitos sexuales. Según relata la Betty Boop,

[la Diosa Arrodiada] se monta, quiero decir que se viste de mujer y va a un boliche sobre la ruta 5, cerca de Mercedes. Vieras los chonguitos que se come, y gratarola. Claro, con la peluca y el maquillaje la edad se disimula un poco, y los pibes después de la quinta cerveza, se cojen hasta el caño de escape. Se las rebusca. (Modarelli, 2011: 10).

No obstante, la Betty Boop, como las teteras, se encuentra en retirada. Los baños son indicio de una abyección inadmisibles entre gays jóvenes y conyugalizables que arrastra consigo a las posiciones de sujeto que supieron configurar: “Las teteras son para muchos la marca del homosexual marginal, con el que no quieren mezclarse. Molesta el puto viejo, el puto feo, el puto pobre. No encuadran ahora” (Modarelli, 2011: 12). En ese nuevo marco, en lo que subraya y valora, las maricas viejas no han logrado acomodarse. Ese nuevo sitio, el que queda fuera del marco, configura otras escenas de reconocimiento que traen consigo una economía emocional marcada por la repugnancia y el miedo:

los que somos viejos, o los que dicen ellos que ya somos viejos, y en las discotecas nos vuelven invisibles, por asco, ¿tenemos que pegarnos un tiro? Bueno, si eso es lo que quieren, algo parecido consiguieron. Me retiré de la escena. Me imagino teniendo sexo ahora y digo, no es natural a mi edad. Me siento repugnante. Además, tengo miedo a la calle. Mirá vos, también miedo a la calle. Soy como el jorobado de Notre Dame. Feo y escondido (Modarelli, 2011: 10).

Contra ese marco afectivo mayormente hostil, Modarelli ensaya también otras modulaciones para la gramática emocional de las maricas viejas. Amén del retiro celebrado al que algunas son expulsadas, el cronista también repone otras historias de exceso y muerte en el que se tensan los límites de nuestros imaginarios sexuales homonormados.

Pasión (sexual) y muerte de las maricas viejas

Otro aspecto que se subraya en las crónicas de Modarelli es la gozosa vida sexual de la que son capaces las maricas viejas, y con ello, el autor disputa el acceso diferenciado que tienen ciertos cuerpos a una vida placentera. En las dos “Cartas de la vieja diosa arrodillada”, el personaje que escribe las misivas, dirige sus invectivas contra un pendejo gay que no esconde su desprecio por “las locas del ocaso”: “maduradas por la erosión de la mirada ajena, sordas al insulto que [...] proporciona el espejo, pero hábiles cazadoras todavía para conseguir la presa nutricia” (Modarelli, 2011: 16), algunas viejas maricas resisten en la trincheras de los deseos venéreos³. Otras, alejadas de la aventura callejera, hoy “rinden

³ En “Con un pie en el más acá”, texto en que disputa otro vínculo posible entre vejez y sexualidad disidentes, el autor advertía: “A pesar de todo, y por suerte, esa vejez amenazada persiste en el sexo. Y si, muy tarde ya para avivarlos, los órganos clásicos no responden, se impondrá entonces el tacto compensatorio, la boca auxiliadora, las conversaciones puercas que alientan la fantasía. Los últimos cartuchos quemados son también actos de emancipación. A veces la vida misma puede quedar lastimada, pero qué poca cosa es la vida encerrada en una escafandra. Eso sí: se precisará más sagacidad que nunca para conseguir el objeto sexual buscado, porque la ciudad de los jóvenes no es la de siempre, y un error

homenaje al deseo como a un prócer muerto”; vírgenes de nuevo, sólo resucitan a los pecados de la carne en el recuerdo de tanto esperma derramado (p. 16). Frente a unas y otras, circula la repugnancia que las separa de los gays jóvenes que se horrorizan del placer longevo. Ese asco, sentencia la marica, convierte al pendejo en “un fraile conservador” que brega “por el buen uso del cuerpo humano para la sana reproducción de la especie, [...] la especie modélica gay, que a pesar de haber producido tantos beneficios libertarios debería ser hora de reformular” (Modarelli, 2011: 17). La marica vieja que se retira a tiempo recibe alguna suerte de respeto: la vida eyaculatoria juvenil dejaría paso a la vida del espíritu digna de los mayores. La sexualidad intacta de los putos viejos, en cambio, resulta infame. Aferrada a ese deseo tardío, la marica no resigna la aventura del sexo —aunque resulte riesgosa— por la rutina gris de una vejez asimilada/ble: “Fui a menudo feliz contra muchos pronósticos, entre ellos los que sostienen que ser homosexual y amar como mujer te convierte en un mártir que busca lo imposible” (Modarelli, 2011: 19). Pese al descrédito que resulta de una gramática sexo-afectiva que clausura las diferencias, el puto viejo reivindica sus placeres anacrónicos:

Coger a mi edad es resistir ya no el paso del tiempo sino la crueldad de aquellos que quisieran —incluso sin darse cuenta— lanzar contra nosotras una política de desaparición (la guerra del cerdo, te acordarás de la novela de Bioy), pensando que nuestra sexualidad es una anomalía o una parodia de la vida erótica del joven. Somos insurgentes en nuestros cuerpos abyectos, a pesar de que nadie espera ya de nosotras ninguna obra de resistencia (Modarelli, 2011: 19).

De cara a ese panorama adverso, la vieja diosa arrodillada pondera con acierto el verdadero origen de la desdicha: no son los agujones de los jóvenes lo que pueda herirla; “lo peor para alguien que envejece no proviene de los insultos de quienes creen que envejecerán dominando las cuerdas de su espíritu. No, [...] es la naturaleza la que nos profana y daña, mucho más que las palabras de desprecio de un chico” (Modarelli, 2011: 20).

Ahora bien, esa profusa vida sexual de la que disfrutaban algunos putos viejos, asunto que resulta vergonzante en los límites de contrato heteronormativo, es motivo de diversas sanciones sociales que van desde la burla y el menosprecio al exterminio más cruento. En *La noche del mundo* merece destacarse un texto de Modarelli que por su crudeza expresa la gravosa

es lección, pero dos ya es antojo. Que ojo de loca ahora también se equivoca. El débil que se arriesga no necesariamente es un tonto irresponsable, a ver si todavía le sumamos una culpa injusta. Su persistencia callejera es también tema de la filosofía: la voluntad de ser aún en el mundo a veces contra el mundo” (Modarelli, 2010).

intersección que suponen la vejez y la disidencia marica. Titulado “La imprudencia de un cadáver”, en el texto colisionan dos registros nítidamente diferenciables. En el inicio y en el cierre del relato se revela, en la voz de un narrador omnisciente, los detalles luctuosos del asesinato de Carlos R., conocido como “La Úrsula”, a fines de marzo de 2005. Ese crimen, cometido por un pibe de clase baja que la víctima levanta en la calle, cerca de su departamento, no sólo termina con la vida de la Úrsula; tiene también, si se quiere, una función “expresiva” (Segato, 2013): los nueve puntazos impresos en el cuerpo de la víctima, no sólo estaban destinados a ella; “*ese crimen me excedía —advierte la víctima—, iba dirigido contra dos especies enteras. La especie puto, y la especie viejo*” (Modarelli, 2016: 50; cursivas en el original). Cumple así con saña, una tarea higiénica que la letra de la ley condena, pero que las normas sociales no escritas estimulan con resolución. En la suspicacia de los vecinos, en los testigos inhallables, en el tratamiento profanatorio que los medios propinaron al asunto, la condena se dirigió contra el occiso. Pese a que las numerosas pruebas condenaron al asesino en primera instancia a prisión perpetua, los jueces de segunda instancia dispusieron su inmediata libertad. La vida licenciosa de la víctima dificultaba, según los jueces, la precisa identificación del eventual verdugo: “Un recto abierto a tantas ceremonias orgiásticas no admite prudencia ni ofrece a la Justicia ninguna certeza” (Modarelli, 2016: 52). Su vida promiscua, imperdonable por insaciable (Modarelli, 2016: 48), hacía del pibe “el encargado de limpieza del mes”, el verdugo necesario que eliminaba esa “amenaza contra el linaje humano” que el cuerpo puto y viejo de la Úrsula significaba: “Uno se pregunta si en algún pliegue de su universo mental el chico no creyó lógica su rápida absolución, porque la vida que había quitado era para él, tanto como para el juez y los vecinos, una vida residual, despojada de todo valor humano. Una vida para hacerla desaparecer” (Modarelli, 2016: 51-52).

En el corazón del relato, sin embargo, resaltado en cursivas, Modarelli recupera otra voz, la de la marica asesinada, texto que tensiona y pervierte desde dentro la narración que encuadra los hechos. Allí, la Úrsula ya no aparece *solo* como la víctima de un crimen de odio; la ficción narrativa lo representa como un cuerpo deseante, como un sujeto que en primera persona puede dar cuenta de su *potentia gaudendi*. Que como agente advierte desde el inicio el precio de sus placeres y se somete al costo que aquéllos suponen:

No puedo decir que me asombré. Estaba escrito, no sé por quién. Pero estaba escrito en los estanques inmundos del universo, donde flotan tantas maricas añosas muertas, después de su naufragio. [...] Es que había mal presagio en la solidez turra del pendejo, en su iletrada sabiduría noctívaga, se le olía de lejos como orina de gata, se le veía en el andar canshengue por las transversales de la Avenida Córdoba, donde me lo crucé, ay, y una sabe pero igual

arremete. Arremete, sabiendo. Qué más da, qué más da... El Niño Bonito, qué más da. Pum y a la lona. (Modarelli, 2016: 48; cursivas en el original).

Segura de sí, curtida por el yire, la marica vieja cree que puede dominar la situación; desde su privilegio de clase, que ostenta y aprovecha, sabe cómo “*trabajarles a futuro la codicia a esos menesterosos*” (Modarelli, 2016: 49; cursivas en el original); puede embaucarlos, aunque sea por un rato, con la promesa de viajes, regalos y otras comodidades. Pese a eso, la Úrsula sabe que este pibe era distinto: “*no se conformaría con ropa de segunda selección, con indemnizaciones de poca monta, [...] sus propios sueños estaban contruidos con imágenes de lápida que llevaban en feo metal el nombre de muertos que él llamaría, convencido, los pervertidos ajusticiados*” (Modarelli, 2016: 49; cursivas en el original). La Úrsula adivina las intenciones del pibe; sabe que para él no es un más que un atraco fácil. Aun así, la marica no se amedrenta; sabe que las nuevas condiciones en las que se juegan los rituales de los placeres ya la han dejado fuera: “*No era joven, no era oso peludo ni obeso con aires de diva, no conocía las mancuernas del gimnasio. Es decir, ya estaba muerto*” (Modarelli, 2016: 49; cursivas en el original). El muchacho le propone un trío y la marica accede sin titubear:

vieja fuera de sí, brava pasiva de ley como era, que nunca dejó a un chongo tarifado sin al menos una dosis untuosa de delirio perineal, un trayecto de deleite gástrico, y de merca mínimo dos, me dije: si finalmente me penetran con su tallo dos flores negras de Balvanera, muero en paz, con todas las viejas muertas de baldío de la que sobreviví. Insaciable soy, es verdad que nunca para mí es suficiente, pero ya es hora. Y si me roba, ya es hora otra vez. [...] Muerta qué me importa (Modarelli, 2016: 48; cursivas en el original).

Borracha de leche delincuente, la Úrsula se entrega entera a una muerte aciaga que la arrebató desde el esfínter. Desatiende las advertencias a su cuenta y riesgo. Muere contenta y bien cogida: “*Ni uno solo de los puntaños en el cuello, en las mamas, tuvo poder sobre mis recuerdos singulares*” (Modarelli, 2016: 50; cursivas en el original).

La vejez como indicio de infelicidad

Tal como ha planteado Sara Ahmed (2019; 2015), aquellos objetos a los que se les atribuye la capacidad de producir felicidad, aquellos que anticipamos que provocarán dicha antes de su llegada —*v.g.*, la familia, la pareja, la maternidad—, son objetos que se vuelven deseables en un horizonte de posibilidad porque ya se les ha “pegado” un afecto positivo en el marco de una determinada narrativa (Ahmed, 2019: 72). Y el juicio emocional de que tales objetos son buenos como medios para la felicidad —de que son aquello que deberíamos tener o hacer para ser dichosos—, no solo precede nuestro encuentro con tales objetos, sino que tiene la capacidad de dirigirnos hacia ellos (Ahmed, 2015: 332). A estos “objetos

felices” se les atribuye el ser la causa de la felicidad, lo cual supone que ya circulan como bienes sociales que orientan nuestra conducta a conseguir todo aquello que supone alcanzarlos y a rehuir de todo aquello que nos aleja de tales objetos. De tal suerte, la felicidad que se nos da en tales o cuales objetos, aparece como una promesa social que siempre se pospone: “es lo que hace que esperar sea soportable y deseable; cuanto más se espera, más se nos promete a cambio, mayor es nuestra expectativa de lo que habremos de obtener” (Ahmed, 2019: 78).

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando, logrado el objeto que promete la felicidad, tal sentimiento no acontece? ¿Qué labor emocional habrá que realizar para acortar la brecha entre el modo como un* se siente y el modo como debería sentirse? En algunas circunstancias se intenta “salvar la situación” para sentir felicidad del modo apropiado; se intenta corregir esa anomalía emocional sintiéndonos felices con los objetos indicados. En otras circunstancias, en cambio, esa corrección no acontece; por el contrario, la decepción hace lugar a la duda o a la furia por no lograr aquello que se supone que se debería querer para sí (Ahmed, 2019: 91-92; 2015: 333). En momentos así, es claro que no logramos estar *alineados* con nuestra comunidad moral; no sentimos placer con aquellos objetos a los que se atribuye la propiedad de causar felicidad. Más aún, “experimentamos cierto distanciamiento, nos volvemos personas extrañas o extranjeras al afecto” (Ahmed, 2019: 92). Se pone de manifiesto, al fin de cuentas, cierta experiencia diferencial de la *alienación moral*: “son algunos cuerpos más que otros lo que habrán de cargar con la promesa de la felicidad” (Ahmed, 2019: 96). Es decir, tales promesas no son accesibles o realizables para tod*s; determinados cuerpos y subjetividades quedan por fuera de las economías emocionales que distribuyen el disfrute de una vida dichosa.

Respecto de la vejez, particularmente entre gays y maricas cis, esta gramática de la vida dichosa toma una forma muy particular: la felicidad no suele verse pegada a un objeto que el futuro promete, sino a un objeto perdido —la juventud— que el paso del tiempo nos arrebató. La vejez parece ser indicio de una felicidad que ya no es posible realizar, designa un deterioro corporal y emocional que encuentra en la nostalgia de un paraíso perdido —piénsese en el relato de la Betty Boop— el documento borroso de un deseo que ya no podemos o no debemos encarnar. La vejez, entonces, funciona como un obstáculo de la felicidad, pero no porque se interponga respecto de un objeto que nos espera en el futuro, sino porque aparece como una falta (Ahmed, 2019: 77), o mejor, porque revela algo que se ha perdido irremisiblemente. Ahora bien, cuando no nos alineamos, como hiciera la Betty Boop, aceptando —de buen grado o no— el destino emocional que se nos asigna en función de nuestra edad, cuando como la Diosa arrodillada no nos resignamos a seguir los guiones emocionales que se espera que sigamos, aparecemos frente a la mirada de l*s demás como

“extranjer*s afectiv*s”. La marica vieja, promiscua y aventurera, que incluso se pone en riesgo a fin de realizar lo que idiosincrásicamente concibe como felicidad, se aliena de su comunidad moral. Es decir, termina sujeta a escenarios de reconocimiento en los que es denostada, invisibilizada o reprimida por vieja, por fea, por gorda, por inapropiada.

Con lo cual, la inquietud por describir mejor en qué consiste esa economía emocional, esa circulación de los afectos que pone en la juventud el motivo de la felicidad, no sólo esclarece los términos restrictivos en que se establece lo que es (o lo que debería ser) una buena vida marica; también permite comprender cómo se convalida un determinado reparto de lo sensible y de lo afectable que repercute sobre los límites de nuestros imaginarios políticos. En esa línea, Ahmed nos alerta acerca del modo en que la felicidad aún se emplea como una tecnología de ciudadanía, como un modo de vincular a los sujetos con los ideales de la nación: “Vincularse *con* la felicidad supone vincularse *por medio de* todo aquello que ya ha sido establecido como bueno” (Ahmed 2019: 273). Es decir, el logro de determinados objetos sindicados como felices está acompañado del reconocimiento social y político y la atribución selectiva de ciudadanía está condicionada por el cumplimiento de ciertos guiones afectivos, que han de realizarse de modos específicos y que suponen la búsqueda o el logro de aquellos objetos. O al revés, la incapacidad para seguir tales guiones, en particular porque ya no se tiene acceso a determinados objetos que prometen la felicidad —por caso, la juventud—, no solo excluye a ciertos agentes morales de la posibilidad de cultivar una vida buena; también los descalifica en tanto sujetos de derechos. En otras palabras, Ahmed acierta al explicitar el modo en que ciertos cuerpos, los que buscan o gozan de los objetos mentados como felices, se les concede alguna suerte de privilegio social y político: “La ciudadanía ofrece una tecnología que permite decidir quiénes son aquellas personas cuya felicidad es más importante. Lo que está en juego en la ciudadanía es la distinción entre aquellos que *son* ciudadanos y aquellos que *aún no* lo son” (Ahmed 2019: 273-274; 2015: 340) o, agrego, que de algún modo *ya han dejado* de serlo. En este punto, habría que pensar en el modo particular en que ciertas reformas jurídicas o políticas públicas promovidas por el colectivo LGTB no solo van orientadas a garantizar o promover la felicidad de aquellos sujetos que ya poseen ciertas ventajas (sexuales, raciales o de clase)⁴ sino que son pensadas para cierto sector etario —presuntamente joven, mental o físicamente capaz, mayormente saludable— que

⁴ Quizá valgan como excepción aquellas normativas que, a la sombra de la ley 26.743 de identidad de género, ha promovido el colectivo trans* en relación a la reparación históricas de las personas trans* que han sido víctimas de la violencia institucional o las tendientes a promover la inclusión de las personas trans* en el mercado laboral.

es el que parece merecer la felicidad. Quienes no cumplan con tales requisitos es muy posible que no puedan anudar en sus vidas el ejercicio de una ciudadanía plena y el goce de una vida buena.

Ahora bien, si esa distribución emocional de la ciudadanía involucra la búsqueda o la eventual consecución de determinados objetos, rebelarse contra el imperativo de la felicidad, o reclamar el derecho a la desdicha, nos permite conmover el contrato est/ético vigente. No solo se rechaza la felicidad porque no conseguimos realizarla tal como se nos impone; también se rechaza ese modo de ser feliz porque no lo queremos para nosotr*s. Se abandona la felicidad a su suerte porque hemos encontrado en el desvío un modo de vida que nos complace; tal como consta en los archivos feministas y disidentes, hallamos panoramas colectivos de infelicidad, orientaciones para organizar una vida en común donde la acción humana no tenga un norte predeterminado. Como ha sugerido Ahmed, ese archivo nos invita a compartir con otr*s el desvío de la felicidad y hallar en esa infelicidad el disfrute, el amor y la camaradería que nos han sido negadas (2019: 388). La extranjería o alienación emocional no aparece, entonces, como un lastre que necesariamente nos auto-precarice, sino que es índice de la supresión o del invisibilización en las gramáticas afectivas ordinarias de otras formas de vida que es posible habitar. En ese horizonte no suficientemente explorado, a las maricas nos espera, más temprano que tarde, la oportunidad de desplazarnos de la ruinosa est/ética que nos daña y nos aísla —la lengua del mandato— a la exploración de otra est/ética posible —la lengua del desacato— en la que haya lugar para “ejercitar otros modos de sí, otras ficciones identitarias [...], otras maneras de pensar los pliegues en los que resistimos (en) el mundo y con los que tejemos los contra-tiempos que los habitan” (Cano, 2018: 34; flores, 2014). En ese afán por desplazar los guiones emocionales hetero y homocentros, las viejas maricas de los relatos de Modarelli nos alertan acerca de la insistencia con que “pegamos” ciertos afectos —asco, vergüenza, odio— a la vejez marica sexualizada. En otras palabras, las locas viejas de sus textos interrumpen las certezas y expectativas desde las que las gramáticas emocionales homonormadas desconocen, ridiculizan o limitan las diversas expresiones de la sexualidad que se pueden interpretar en la vejez marica. Más aún, en sus artefactos narrativos, Modarelli concibe esos cuerpos añosos como sujetos saturados de deseo, como agentes que tienen derecho a una vida placentera en la que se garantice el goce y se minimice la exposición al daño (Canseco, 2017). De ese modo, incitando otra vinculación posible entre vejez, placeres y vida buena, Modarelli y las locas insaciables de sus ficciones actúan una est/ética disidente en la que el imperativo de la felicidad se escribe en los términos salvajes de nuestro goce.

Bibliografía:

- AHMED, SARA. *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM, 2015.
- AHMED, SARA. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultura al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- CANO, VIRGINIA. “Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva”, en MALENA NIJENSOHN (Comp.). *Los feminismos antes el neoliberalismo*. Adrogué: La Cebra, 2018.
- CANSECO, ALBERTO. *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh-Sexualidades Doctas, 2017.
- CVETKOVICH, ANN. *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra, 2018.
- FLATLEY, JONATHAN. *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernity*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2008.
- FLORES, VALERIA. *Desmontar la lengua del mandato, criar la lengua del desacato. Diálogo transfronterizo con tomás henríquez murgas y jorge díaz fuentes*. Santiago de Chile: CUDS-Mantis, 2014.
- HALBERSTAM, JACK. *El arte queer del fracaso*. Madrid-Barcelona: Egales, 2018.
- LOVE, HEATHER. “Compulsory happiness and queer existence”, *New Formations*, vol. 63, nro. 1, 2007a.
- LOVE, HEATHER. *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2007b.
- LOVE, HEATHER. “Fracaso camp”, en CECILIA MACÓN Y MARIELA SOLANA (Eds.). *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título, 2015.
- LÓPEZ, MARÍA PÍA. “Prefacio”, en ALEJANDRO MODARELLI. *Rosa prepucio. Crónicas de sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires: Mansalva, 2016.
- MACÓN, CECILIA. “Mapas afectivos’: el MUME y el Parque de la Memoria como matrices críticas para la representación artística del pasado”, *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, vol. 3, nro. 6, octubre 2016.
- MODARELLI, ALEJANDRO. “Con un pie en el más acá”, *Página/12. Suplemento Soy*, 8/10/2010. Disponible en línea: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-1650-2010-10-12.html>> Fecha de consulta: 18/8/19.
- MODARELLI, ALEJANDRO. *Rosa prepucio. Crónicas de sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires: Mansalva, 2011.
- MODARELLI, ALEJANDRO. *La noche del mundo. Brumario de maricas*. Buenos Aires: Mansalva, 2016.
- MORENO, MARÍA. “Rosa de prepo”, *Página/12. Suplemento Soy*, viernes 11/11/2011. Disponible en línea:

<<https://www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/suplementos/soy/1-2196-2011-11-11.html>> Fecha de consulta: 18/8/19.

PERLONGHER, NÉSTOR. *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Excursiones, 2013.

SEGATO, LAURA RITA. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

SOLANA, MARIELA. “El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes”, en ANA ABRAMOWSKI Y SANTIAGO CANEVARO (Comps.). *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y humanidades*. Los Polvorines: Ediciones UNGS, 2017.