

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Género y Cultura

La imaginación anal

Un murmullo de prácticas *eréticas* (éticas, eróticas, heréticas)

Fabián Augusto Barba Izurieta

Tutora: María Fernanda Moscoso Rosero

Quito, 2024

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Fabián Augusto Barba Izurieta, autor de la tesis intitulada “La imaginación anal; un murmullo de prácticas *eréticas* (éticas, eróticas, heréticas)”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

26 de mayo de 2024

Firma: _____

Resumen

La imaginación anal es un estudio de una parte de la cultura sexual mestiza y de clase media en Quito. Se ha construido a través de las narrativas de cinco personas a quienes les han asignado distintos sexos al nacer y que dan cuerpo a distintas manifestaciones de género y orientaciones sexuales. Para abordar y dar sentido al entretrejimiento de estas cinco historias, hemos tomado un enfoque feminista y decolonial. Esta opción nos ha permitido sostener una reflexión que da primicia a la experiencia personal en su relación con el contexto histórico, político y cultural en que toma lugar.

A través de estas narrativas, hemos podido acercarnos de forma concreta a la cultura sexual en que vivimos. Hemos podido observar cómo ciertas lógicas dominantes determinan las dinámicas de relacionamientos posibles, así como hemos atestiguado diferentes caminos, caminos que cada persona ha encontrado, para escaparse de esa normatividad.

Junto a la celebración de nuestros cuerpos, de la creatividad de nuestras sexualidades y de la posibilidad de juntarnos para romper el tabú y el silencio, hemos dedicado nuestra atención a la violencia sexual y de género que se expande de forma omnipresente en la cultura sexual de la que somos parte. Reconociendo que no podemos vivir una sexualidad libre y saludable sin hacer frente a esas formas de violencia generalizada y naturalizada, hemos señalado la importancia de cultivar una comprensión de lo erótico que escape a la concepción falocéntrica de “sexualidad” y que reconozca lo ético como una parte central de su operar.

Palabras clave: sexualidad, sexo anal, lo erótico, falocentrismo, masculinidad, cis-heteronormatividad, colonialidad, feminismo

Para Bayardo y Thomas, por abrirme a sus mundos,
por abrirme a este mundo.

Para Dani, S., Daría y Rob, por la confianza y generosidad con que compartimos la
belleza de nuestras historias.

Para María Lugones, por afirmar, alimentar y demandar que hable el lenguaje de la
impureza.

Para mi mamá, María Izurieta, por haber hecho esto posible en más maneras de las que
podría enunciar.

*

A la mar
(y a la hierbita).

Agradecimientos

Tengo mucha gente a quien agradecer. Limitándome al proceso de formulación de esta tesis, quisiera manifestar mi gratitud a:

Bayardo y Thomas, quienes eran mis parejas en el momento que empecé esta travesía. Sin duda, ellos fueron las primeras personas con quienes empecé a hablar de esto, mucho antes de saber que podría convertirse en una pregunta de investigación.

A Sarita, Esteban, Bertha, Karen, Andrés y André, por la facilidad con que pude contarles sobre lo que estaba haciendo, por el interés, por la conversación y el apoyo.

A Cristina, quien en esa época coordinaba la maestría en estudios de la cultura y fue la primera persona con quien hablé, en un espacio universitario, sobre este posible tema de tesis. Y porque creo que ella fue en parte responsable de que yo conociese a María Fernanda, quien luego sería mi tutora. Gracias también por su ayuda pensando el subtítulo de este trabajo.

A mis compas de la maestría, particularmente a con quienes compartí las clases de escritura académica y metodologías de investigación. En la primera de estas clases intenté por primera vez explicar públicamente qué es lo que pretendía hacer. El miedo y los nervios eran fuertes. Su actitud, curiosidad y apoyo fueron un soplo de aire fresco. En la segunda de estas clases el trabajo en grupo me hizo sentir menos solx, menos bicho raro. Les agradezco el haberse lanzado a intentar entender mi pregunta de investigación y a ayudarme a darle forma.

A María Fernanda, quien aceptó hacer la tutoría de esta tesis. Tres veces luego de hablar con ella me di cuenta de que me estaba auto-limitando al pensar cómo desarrollar este trabajo. Después de nuestras interacciones sentí que podía ser más osadx, tomar mayores riesgos, no dejarme contener tan fácilmente. También por habernos juntado con Lucrecia y Nizaiá, a quienes también quiero agradecer el haberles conocido y el haber sentido que sí podemos transformar el mundo, aunque sea como hormiguitas.

A Cristina y Alicia por la conversación generosa durante la defensa de esta tesis. Fue tan bueno poder hablar en detalle sobre el trabajo. Me ayudó muchísimo a entenderlo mejor.

A la escuela decolonial María Lugones y las personas que he tenido la fortuna de encontrar ahí: Rolando, Walter, Jean, Gloria, Cathy, Ovidiu, Patricia, Rosalba, Valiana,

Aldo, Aminata, Laura, Cricket y Jeanette, entre tantxs otrxs, por haberme ofrecido un espacio de reflexión colectiva durante más de una década, un espacio que tanto ha nutrido mi forma de pensarme en el mundo.

A María. Entre tantas otras cosas por la conversación que tuvimos en zoom sobre este proyecto. Por no ponérmela fácil. Por el querer entender. Por contarme partes de tu vida sexual haciéndome notar, nuevamente, que es inútil hablar de algo si no ponemos el cuerpo, si no hablamos desde la experiencia. Porque, a pesar de mi timidez al contarte sobre cómo yo le daba sentido a una práctica que habías mencionado, sentí que te asomaste a mi mundo, que viste algo de lo que yo estaba viendo y me dijiste que te gustaría que siguiéramos conversado. Demasiado bueno para ser verdad.

A mi mamá, por leer un primer borrador del primer y segundo capítulos, por contarme sobre sus vivencias y compartir conmigo su historia que es también parte de la mía. Por haberme educado para saber que el sexo no es pecado, nada de lo que avergonzarse o sentir culpa. ¡Regalo tan grande!

Y obviamente, gracias a Dani, S., Rob y Daría, sin ustedes esta tesis no existiría.

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
Capítulo primero A modo de apertura	19
1. ¿Quiénes somos?.....	20
2. Queridxs Dani, S., Daría y Rob	22
3. Nadando entre corrientes y entre mundos, con una orientación feminista y decolonial	27
4. Abandonando formas dicotómicas de pensamiento, buscando otras lógicas para dar sentido a la realidad.....	35
5. Teorización callejera	39
Capítulo segundo La imaginación anal	47
1. Hablar	48
2. Geografías.....	51
3. Heteronormatividad.....	52
4. Primera pausita o interrupción: la cultura sexual de la modernidad (un brevísimo recuento).....	55
5. Relaciones de género, relaciones de poder	58
6. Segunda pausita o interrupción: jugar, entre agonismo y una actitud lúdica	61
7. Confianza.....	65
8. Falocentrismo: masculinidad-ego-virilidad	66
9. Comerse una verga, orgullo culero	69
10. Falocentrismo: tiene que haber penetración, hay que terminar versus la exploración- potenciación del placer.....	71
11. Porno convencional y (des)conocimientos	75
12. Opresión, violencia.....	78
13. Sodomizar al poder.....	79
14. El tiempo de abrir el culo.....	80
15. Sexo directo	81
16. Tercera pausita o interrupción: lo erótico	82
17. Lo no binario, versatilidad	85
18. Transmutaciones corporales	88

19. Una interioridad corporal.....	89
20. Descubrimiento y aceptación del culo.....	90
21. Sentir el culo (la construcción y apertura de un culo colectivo).....	92
22. Te lo niegan	92
23. Ser juzgadxs	94
24. Limpiarse	95
25. Aberturas – deseos de experimentar.....	97
Capítulo tercero Hacia otras aberturas	101
1. Violencias	102
2. Habitando el umbral de las violencias.....	106
3. Conversaciones no moralizantes, o moviéndonos hacia prácticas <i>eréticas</i> (éticas, eróticas, heréticas).....	112
4. El moralismo estructural de esta tesis	121
Conclusiones.....	125
Obras citadas	129

Introducción

El texto que les presento a continuación es una reflexión sobre la cultura sexual en que vivimos –es decir, “los hábitos, la moral, las maneras y las creencias” (Bennett 1995, 19) que sustentan nuestras prácticas sexuales– concentrándome particularmente en la ciudad de Quito. Me interesa entender cómo esa cultura sexual ha delimitado nuestras posibilidades de existencia, lo que imaginamos por sexo o sexualidad, y las posibilidades que abre y cierra. También es una invitación para pensar colectivamente y de forma concreta sobre qué de eso nos gusta y qué nos está causando problemas; qué quisiéramos mantener y qué quisiéramos transformar.¹

Este trabajo se construye sobre la premisa feminista de que lo personal es político y sobre la práctica de narrar nuestras vidas y escuchar la narración de otras personas como un ejercicio de resistencia y transformación. (Lorde 1980; Anzaldúa 2015; Moraga y Anzaldúa 2015); se asienta sobre la posibilidad de tomar esas narraciones como la base de un teorizar, o como un ejercicio teórico en sí mismo (Lugones 2003). Esto nos insta a reconocer que no es necesario contar con un lenguaje teórico legitimado por instituciones que hacen parte del orden moderno-colonial (como universidades), para embarcarnos en este ejercicio (Hollibaugh y Moraga 1981; Lugones 2003, cap. 10; Tinsley 2018, 5). Nos pide, más bien, acoger y honrar el conocimiento que cada unx de nosotrxs ha generado a partir de nuestras vivencias y del sentido que les hemos dado.

A partir de este ejercicio, es posible ver cómo sistemas de opresión operan de forma concreta en cada una de nuestras vidas y en la vida de las personas a nuestro alrededor. Esto nos permite ver que, muchas veces, lo que nos sucede no son eventos aislados, sino que pertenecen a un ordenamiento cultural amplio, estructural e histórico. Este ejercicio también puede permitirnos ver, aunque el esfuerzo sea distinto, cómo estamos implicadxs en sistemas de opresión de más maneras de las que nos gustaría reconocer: cómo sostenemos ese orden y, en varios aspectos, somos cómplices con él, la mayoría de las veces sin saberlo y sin quererlo. Si nuestras vidas son parte de un tejido social, lo que nos interesa es conocer las texturas, grosos, consistencias y movimientos de las hebras que se entretrejen, que nos entretrejen. Así, por ejemplo, de una forma

¹ El nosotrxs de este texto es un nosotrxs a la vez concreto y abierto. Nombra tanto a las personas que tomamos parte en esta investigación como a quienes se interesen por leer esta tesis y se sientan interpeladxs por sus preguntas.

concreta, encarnada y situada, podemos empezar a percibir cómo las circunstancias de nuestro nacimiento –en relación a nacionalidad, clase, etnia, y el género que nos adjudicaron al nacer (la lista continúa...)- marcan condiciones y posibilidades de existencia radicalmente distintas. Condiciones y posibilidades de existencia que no son independientes la una de la otra, sino que se están determinando mutuamente y de forma continua, sin que sepamos bien cómo. Este ejercicio puede ayudarnos a producir herramientas para reconocer cómo estamos implicadxs en esos sistemas de opresión que construyen nuestra realidad y qué posibilidades de transformación podemos imaginar, empezar a agitar.

Así, este trabajo (que se enfoca en la constitución de nuestras sexualidades) se ha construido a partir de conversaciones que mantuve con cuatro personas a quienes les gusta tener sexo anal: dos mujeres cis² (quienes optan por no definir su orientación sexual), un hombre cis heterosexual y una travesti que tiene relaciones sexo-afectivas con hombres (cis). Conmigo, que me presento como marica, en estas conversaciones encontramos la experiencia y reflexiones de cinco personas con cinco posicionalidades distintas, aunque todxs nos ubicamos en el amplio espectro de la clase media en Quito y somos identificadxs como mestizxs (nos presentaré con más detalle en el primer capítulo). Me encontré por separado con cada unx de ellxs en dos ocasiones. En la primera, iniciamos con una pregunta abierta: les pedí que me contaran qué relación tenían con sus culos, desde sus primeras memorias, pasando por el momento en que se encontraron con el sexo anal, hasta ahora. En este ejercicio, yo también les conté partes de mi historia, como una forma de reciprocidad su generosidad y confianza, y como parte de una conversación que se fue desarrollando sin un guion pre-establecido. La idea era la de poder ir compartiendo qué sentido le habíamos dado a nuestros culos y cómo ese sentido había ido mutando. La segunda vez que nos encontramos, revisamos partes de la primera conversación (sobre todo para cerciorarme, en algunos puntos, que había entendido bien lo que me habían compartido), compartimos reflexiones que surgieron después de la primera vez que hablamos y dejamos que la conversación divague un poco hacia el final. En esta sesión, también hablamos sobre el contexto cultural y socio-económico en que crecimos.

² El término cis- hace referencia a personas que se identifican con el sexo y el género que les fueron asignados al nacer. El término es complementario a trans- que se usa para hablar de personas cuya identidad de género se construye con relativa independencia del sexo que les fue asignado al nacer.

La transcripción de estas cuatro conversaciones se convirtió en la carne y alma de esta tesis; materia y recuerdo de nuestros encuentros.

*

Como guías centrales en el desarrollo de este trabajo están el pensamiento decolonial y el feminismo de mujeres racializadas (*Women of Color feminism*) como se desarrolló en los Estados Unidos a partir de los años setenta. Me encontré con el pensamiento decolonial en el 2011 al asistir a la escuela decolonial co-dirigida por Rolando Vázquez y Walter Mignolo en Middelburg (Holanda). Llegué ahí buscando entender mi experiencia después de haber migrado a Bruselas en el 2004, ciudad a la que fui para continuar con la formación en danza contemporánea que había iniciado en Quito. A través de ese proceso migratorio, sentí cómo relaciones de poder de origen colonial median las dinámicas posibles entre Bruselas y Quito, incluso en espacios mayoritariamente auto-críticos y progresistas como las artes contemporáneas (Barba 2016). En la escuela decolonial conocí a María Lugones, quien compartió con nosotrxs algunos de los preceptos básicos del feminismo de mujeres racializadas del que ella es parte. Desde el 2012 he tenido el honor de asistir cada año a la escuela decolonial para compartir mi experiencia con la danza contemporánea y la colonialidad.³ Esto me abrió la oportunidad de asistir a esa escuela cada año desde entonces, donde he podido familiarizarme con el vocabulario y las herramientas que decolonialidad y feminismo tienen para ofrecer. Este trabajo está fuertemente influenciado por esta experiencia, la compañía y las conversaciones que ahí encontré. De cierta manera, al hablar sobre sexualidad estoy continuando ese trabajo ya que tanto la danza como el sexo son dos prácticas corporales que participan en la construcción de nuestra corpo-subjetividad dentro de contextos culturales e históricos bastante específicos.

Aparte de la educación que recibí en la escuela decolonial, una fuente muy importante para este estudio ha sido el trabajo de algunas pensadoras feministas, lesbianas y disidentes sexuales de los Estados Unidos. Especialmente el trabajo de Amber Hollibaugh y Gayle Rubin, a quienes encontré gracias a la igualmente importante e informativa novena conferencia académica y feminista “Hacia una política de la

³ La colonialidad, o lógica colonial del poder, es un término propuesto por Aníbal Quijano (1992, 1991) que nombra una forma de operar del poder que ha sido forjada para imponer y sostener un orden colonial. La colonialidad, como lógica, rebasa los períodos de dominación directa (colonialismo) y continúa operando hasta nuestros días. Históricamente, modernidad y colonialidad son dos caras de un mismo proceso puesto que la modernidad ha logrado imponerse de forma global (universalizarse) gracias a la subyugación o destrucción de otros órdenes culturales a través de la violencia de la colonialidad.

sexualidad” que tomó lugar el 24 de Abril de 1982 en Barnard College, en la ciudad de Nueva York (Vance 1984a; Alderfer, Jaker, y Nelson 1982).

Finalmente, hay dos investigaciones que han sido muy importantes para la concepción de esta tesis y que me gustaría reconocer aquí, especialmente porque no las voy a mencionar en el resto de este trabajo. La primera es *The Politics of passion (La política de la pasión o Lo político de la pasión)* de Gloria Wekker (2006, ver también 1998). Este trabajo fue importante porque me dio un ejemplo –como ninguno que haya encontrado hasta el momento– de modos de conducir una investigación (estructurada, encarnada y situada) sobre sexualidad que toma en cuenta tanto prácticas concretas como sus significaciones sociales más amplias sin dejarse limitar por construcciones identitarias; donde lx investigadorx entiende su posicionalidad dentro de la investigación y la hace explícita; y en que el trabajo está fundamentalmente guiado por principios éticos de relacionamiento inter-personal.

La segunda investigación es *Ezili’s mirror (El espejo de Ezilis)* de Omise’eke Natasha Tinsley (2018), un estudio sobre géneros afrodiaspóricos no heteronormados que toma al Vodou haitiano como marco epistémico para sustentar sus reflexiones:

busco situar una discusión sobre géneros y sexualidades de personas negras en el Atlántico, no primariamente a través de estudios queer, sino más bien dentro de un linaje de feminismos negros: un linaje que me empuja a preguntar cómo sería si académicxs hablaran de Ezili⁴ de la manera en que frecuentemente hablan de, por ejemplo, Judith Butler –si, para entender el género, diésemos un similar poder explicativo al corpus de textos, de varios siglos de antigüedad, que se involucran con esta lwa (2018, 5).⁵

Aunque no llevé la propuesta de Tinsley tan lejos como me hubiese gustado (hablaré un poco más al respecto en el primer capítulo), la claridad, concreta y minuciosa, con que ella evidencia la importancia y el rol de nuestros encuadres teóricos al *imaginar* nuestros géneros y sexualidades ha sido central para la concepción de esta tesis.

*

El primer capítulo presenta en más detalle a las personas que tomamos parte en este trabajo, las motivaciones para haberlo propuesto, y la forma en que lo desarrollé (su metodología). También ahonda un poco más sobre la orientación decolonial y feminista que lo guía, reflexiona sobre los límites mismos de mi propuesta y presenta algunas nociones conceptuales que conforman el sostén teórico del trabajo. El segundo capítulo

⁴ “Ezili es el nombre dado a un panteón de lwas [fuerzas espirituales] que representan las fuerzas divinas del amor, sexualidad, prosperidad, placer, maternidad, creatividad y fertilidad” (Tinsley 2018, 4).

⁵ Esta y las demás traducciones de documentos publicados en inglés o francés son propias.

es un recuento de las conversaciones que animan esta tesis. Está producido como un tejido hecho a partir de las transcripciones. A este tejido se han añadido mínimamente, de forma puntual y acotada, reflexiones o contextualizaciones elaboradas a partir de fuentes bibliográficas. El cimienta y condumio de este capítulo son las palabras y reflexiones que compartimos en nuestras conversaciones. El tercer capítulo son consideraciones que comparto a partir de lo escuchado y estudiado. Aquí intento entender las dinámicas de la cultura sexual en que nos movemos y nuestras posibilidades para transformarla. Ubico al centro de estas reflexiones la generalizada presencia de distintas formas de violencia y la íntima relación entre prácticas eróticas y principios éticos.

He escrito esta tesis pensando en lectorxs que no tengan un interés especial por la academia, o para quienes la academia no sea el único o más importante marco de referencia. Lo importante es compartir conocimientos y herramientas para poder entablar diálogos abiertos y no sancionados sobre nuestras sexualidades. Esto ha guiado la estructura de esta tesis y ha hecho que reflexiones más “teóricas” o “conceptuales” se concentren en el primer y tercer capítulo. El segundo capítulo está construido como una forma de visibilizar conocimientos vernáculos y no institucionalizados, como una forma de honrar la producción y circulación de conocimientos de los que ya participamos en nuestra vida cotidiana en espacios que no son tradicionalmente pensados como eruditos.

Por esta razón también, el segundo capítulo ha sido construido para tener un alto nivel de autonomía. Las personas que quieran reflexionar sobre su sexualidad sin tener que familiarizarse con los códigos y vocabularios de la academia pueden leer este capítulo sin necesariamente tener que leer los otros dos. Si esta tesis fuese un grano de trigo, el segundo capítulo podría considerarse el granito mismo, mientras el primero y el tercero serían la capa de salvado que lo envuelve –que lo protege, pero que puede desprenderse para dejarlo crecer–. El objetivo no es el de enseñar algo o llegar a una conclusión final, sino el de compartir historias con el fin de agitar, de perturbar el ordenamiento de la realidad en que vivimos.

Capítulo primero

A modo de apertura

Pues solo a través del cuerpo, solo abriendo la carne, se puede transformar el alma humana. Y para que las imágenes, las palabras y las historias tengan ese poder transformador, deben surgir del cuerpo humano –en carne y hueso– y del cuerpo de la Tierra –piedra, cielo, líquido, suelo–.
(Anzaldúa 2016)

Somos completamente dependientes lxs unxs de lxs otrxs para generar la posibilidad de ser entendidxs y sin ese entendimiento no somos inteligibles, no tenemos sentido, no somos sólidxs, visibles, integradxs; estamos en falta. Entonces, viajar hacia y entre nuestros “mundos” nos permitiría *ser* a través de amarnos mutuamente.
(Lugones 2003, 86)

Antes de zambullirnos en las historias de la imaginación anal, me gustaría explicitar las motivaciones para abordar este ejercicio, su orientación política, la forma en que lo he desarrollado, así como compartir algunos lineamientos teóricos y conceptuales que nos permitan establecer un terreno de juego en común.

Este capítulo abre con una sección en la que presento a las cinco personas que participamos en esta investigación, posicionándonos socio-económica y culturalmente a partir de nuestras propias narrativas. La segunda sección es una carta que escribí, después de habernos encontrado, a las cuatro personas que aceptaron mi invitación para hablar sobre nuestras vidas sexuales. He querido dirigirme a ellxs desde el comienzo y de forma directa para honrar nuestros encuentros y lo que han hecho posible, para crear un puente entre ese momento de intercambio hablado y este texto escrito, para expresar mi gratitud por su confianza y generosidad. Dirigiéndome a ellxs, he narrado las razones que me impulsaron a pensar en esta tesis, así como el valor e impacto que tuvo haberles encontrado, cómo nuestras conversaciones cambiaron desde el comienzo el rumbo que había pensado para esta investigación. En la tercera sección “Nadando entre corrientes...” me detengo a pensar más detenidamente sobre la orientación decolonial y feminista de este trabajo, así como sobre sus limitaciones y posibles respuestas frente a esas limitaciones. En la cuarta sección, presento aquello a lo que María Lugones (2021) se refiere como *lógicas* (lógicas opresivas, lógicas resistentes, la lógica de la pureza...) y

que pueden entenderse como formas de razonamiento práctico; es decir, formas de razonamiento que determinan nuestras formas de responder, accionar, ser. Prestar atención a las múltiples lógicas que construyen nuestra realidad puede darnos herramientas para generar sentido más allá de los confinamientos epistémicos y lógicos de la modernidad. En la última sección presento la práctica de teorización que María denominó “teorización callejera” (Lugones 2021, cap. 10) a través de la cual he elaborado esta tesis y explicito la forma práctica y concreta que este teorizar ha tomado en esta investigación.

1. ¿Quiénes somos?⁶

Para hacer este trabajo, entré en contacto con otras cuatro personas a quienes les gusta tener sexo anal, jugar con sus culos: Dani es una mujer cis que ha tenido relaciones mayoritariamente con hombres cis; Daría es una travesti que tiene sexo con hombres (cis); Rob es un hombre cis, heterosexual; y S. es una mujer cis que ha tenido relaciones sexo-afectivas con hombres y mujeres (cis); a ellxs me sumo yo, f., como una persona marica que tiene sexo con hombres, la mayoría de ellos cis. La menor de nosotrxs tenía, al momento de nuestra conversación, 26 años; la mayor, 40. Todxs nacimos y crecimos en Quito. Dos de nosotrxs hemos vivido aquí toda nuestra vida. Lxs otrxs tres hemos vivido también en otros países por algunos períodos de nuestras vidas. Lxs cinco nos auto-ubicamos en el amplio espectro de la clase media, relatando momentos de mayor o menor holgura económica en nuestras familias.

En relación a nuestras familias, todxs nuestrxs madres y padres acabaron el colegio. Tres de nuestros padres, y dos de nuestras madres continuaron con estudios universitarios. Dos de nuestros padres y una madre son artistas (artes del performance, artes visuales y literatura) lo que nos dio fácil acceso a una formación que complementase nuestra propia educación formal. Tres de nuestros padres y dos de nuestras madres desarrollaron una profesión u oficio. Dos de nuestras madres fueron amas de casa. De los hogares donde nuestrxs madres y padres no se dedicaron al arte, en uno de ellos crecimos con una presencia significativa de la música a un nivel no-profesional, lo que abrió un

⁶ Para elaborar esta sección, en que busco posicionarnos socio-económica y culturalmente, pedí a mis interlocutorxs que hablemos sobre la educación formal (escuela, colegio, universidad) de nuestrxs madres y padres, nuestra propia educación formal, qué tipo de educación sexual tuvimos, nuestra relación con la religión (personalmente y en nuestras familias), nuestra situación económica mientras crecíamos y nuestro contacto con prácticas artísticas (cine, literatura, danza, teatro, música...).

espacio de formación igualmente importante para nosotrxs. En otro caso, hubo una valoración y acceso a la literatura, la música, el cine y, en menor medida, las artes del performance. En la quinta familia, nuestro padre tenía una práctica de dibujo y diseño (entendida más como un oficio) y sentimos una valoración de las artes (especialmente literatura y danza) pero un difícil acceso a esos espacios o prácticas.

En relación a nuestra educación formal, dos de nosotrxs fuimos siempre a escuelas y colegios fiscales. Lxs otrxs tres fuimos la mayor parte del tiempo a instituciones privadas (aunque también pasamos por colegios municipales o estudiamos a distancia). En algunos casos pagamos pensiones elevadas, en otros casos participamos de pensiones diferenciadas. Algunos de estos colegios estaban llenos de estudiantes de clases económicamente privilegiadas, los otros acogían a estudiantes de diversas clases sociales. De estas escuelas privadas, dijimos haber recibido una educación alternativa: pocxs alumnxs por clase, dinámicas circulares y personalizadas, mucho diálogo y la búsqueda de relaciones horizontales de trabajo y convivencia. Lxs cinco tuvimos acceso a la universidad, algo que dimos por sentado mientras crecíamos. Unx de nosotrxs fue a la universidad pública, lxs otrxs cuatro a universidades privadas –unx de nosotrxs haciéndose cargo del costo de sus estudios–.

La educación sexual que recibimos en nuestra educación formal fue bastante básica. En algunos casos no tuvimos más que una clase; en otros, un par. La información que recibimos se centró sobre todo en cuestiones reproductivas, métodos anticonceptivos y enfermedades de transmisión sexual dentro de un marco cis-heteronormado que no daba visibilidad a otros tipos de género o sexualidad. En nuestros hogares, en las cinco historias, recibimos principios de educación sexual a través de nuestras madres. En dos casos, nuestras madres nos dieron una educación sexual tan libre de prejuicios como pudieron, visibilizando también la existencia de la homosexualidad sin una carga peyorativa o enfatizando la importancia del placer sexual, por ejemplo. En los otros casos, si bien no se sentía una atmósfera opresiva en torno a la sexualidad, tampoco había una práctica de educación continua.

Finalmente, para situarnos, también hablamos del contexto religioso en que crecimos. Lxs cinco venimos de familias católicas, más o menos fervorosas según los casos. En nuestras familias nucleares, sin embargo, recibimos una orientación más bien atea o agnóstica, aunque dos de nuestras madres y uno de nuestros padres fuesen creyentes más o menos practicantes. En cualquier caso, ningunx de nosotrxs fue bautizadx o pasó por la práctica de la confesión. Aunque en algún momento de nuestras vidas, y por

distintas razones, nos acercamos a algunas iglesias (católica, de testigos de Jehová, protestante luterana, evangélica), no reconocemos en nosotrxs una influencia directa de estas tradiciones religiosas. Más allá de la religión, dos de nosotrxs mencionamos darle importancia a cuestiones espirituales, y unx a cuestiones más bien energéticas.

He querido hacer este breve recuento de nuestro contexto socio-económico y cultural para poder ubicar con mayor claridad las vivencias sobre las que se asientan mis reflexiones: esta imaginación anal es quiteña, mestiza, de clase media y en tensa oposición a los valores del catolicismo.

2. Queridxs Dani, S., Daría y Rob

Si en la observación participativa es la persona de lx investigadorx quien sirve como el instrumento de investigación más central y sensible, nos corresponde ser transparentes, reflexivxs y poder responder [*be accountable*] sobre todas las distintas modalidades a través de las cuales lx investigadorx [*the self*] se involucra con otrxs.
(Wekker 1998, 109)

Queridxs Dani, S., Daría y Rob,

Hace ya más de cinco meses que nos juntamos para charlar. Poder hablar con ustedes sobre nuestras experiencias con el sexo anal ha sido muy importante. Yo no sabía muy bien qué es lo que buscaba cuando les propuse este ejercicio sino, tal vez de forma intuitiva, romper con un aislamiento que amenazaba con engullirme. No sé bien cómo caracterizar ese aislamiento, ni entiendo bien sus causas. Sé que, en todo caso, central en la producción de ese aislamiento está el silencio que envuelve a nuestras prácticas sexuales. Tampoco voy a caracterizar ese silencio aquí. Nomás lo menciono como causante de una necesidad de hablar, de contarnos la vida y, a través de esos encuentros con otras personas, poder darle sentido a nuestras experiencias. Un sentido que afirme también la belleza de lo que hemos vivido, la importancia que ha tenido en nuestras vidas, las formas profundas y poderosas en que han transformado nuestra realidad. Sobre eso sí quiero que nos concentremos: esa transformación de la realidad, ese vuelco al orden cis-heteronormado en que crecimos, ese encontrarnos con algo que no habíamos siquiera imaginado y por lo que sentimos una enorme gratitud, felicidad.

Les escribo esto, tan personal, y presiento que a ustedes no les va a sonar tan extraño. Reconozco esa necesidad de hablar en ustedes también. Tal vez precisamente

por eso nos juntamos, ¿no?, por eso aceptaron la invitación. Presiento en ustedes también ese placer de reunirnos, de poder hablar sin tener que prestarle atención a posibles juzgamientos, de compartir algo sumamente íntimo. Una intimidad que no se reduce a los fueros de lo individual, sino que, en conexión con otra gente, abre una dimensión erótica que afirma nuestra existencia. Que nos afirma a contracorriente del tabú y del silencio que esconde, protege y condena. ¿Y no hubo también algo bello y liberador en contarnos sobre esas vivencias tan centrales a quiénes somos? La alegría de encontrar compañía, oídos cómplices. Metafóricamente: la alegría de sacar nuestros culos a tomar un poco de sol. Sí, tenemos culos y son importantes.

Sé también que lo que mencioné sobre la transformación de la realidad no les es ajeno. En cada una de nuestras narraciones, hay un momento en que la realidad cambia de tono, en que algo se percibe de forma diferente, en que se abren posibilidades de hacer, sentir y pensar de otra manera que en la que nos educaron. Esta es la parte central de esta tesis. Hacia esos procesos de transformación voy a dirigir nuestra atención.

Aquí la cosa se pone un poco más compleja, enmarañada. Porque esos procesos de transformación no están terminados, ¿no es cierto? Nuestras vidas siguen moviéndose, nosotrxs continuamos cambiando. Hablar con ustedes me movió, y mucho. Conversando con ustedes, llegué a ver cosas sobre mí mismx y la cultura sexual en la que vivo.⁷ Cosas que intuía pero que no se me mostraban con claridad: el falocentrismo y la heteronormatividad que organizan una gran parte de los mundos maricas y gais que conozco.⁸ Escuchar sus historias fue como mirarme dentro de un espejo de obsidiana. No siempre agradable, horroroso en un momento en particular, pero necesario y liberador. Me pregunto qué pasó con ustedes después de nuestras conversaciones, qué cosas se les quedaron resonando, qué nuevos ordenamientos encontraron, qué posibilidades de movimiento se les abrieron.

⁷ Me refiero a una cultura sexual sostenida por prácticas de citas a través de aplicaciones, o por visitas a saunas gay o sitios de *cruising* (la práctica de encontrar parejas sexuales casuales en sitios más o menos públicos). Incluso si aquí es muy fácil encontrar gente (aclaro: corpo-subjetividades con pene) de distintas edades, manifestaciones de género, nacionalidades, situaciones económicas, migratorias o arraigamientos étnicos, esos encuentros no llegan a perturbar el orden individualista, de valores más bien burgueses y de clase media que, a mi parecer, han llegado a dominar a esta cultura sexual.

⁸ Cuando pienso en un mundo gay, pienso en un mundo marcado por el eurocentrismo y la blanquitud. Cuando pienso en un mundo marica, pienso en un mundo que busca posicionar su particularidad cultural dentro de un contexto colonial de larga data. En los últimos años, he notado que en Quito el término marica es usado por las disidencias sexo-genéricas para autonombrarse, haciéndolo mucho más amplio y heterogéneo que el término gay. Lamentablemente, y por las particularidades de mi historia personal, cuando hablo de mundos maricas me refiero a mundos mayormente habitados por personas con pene.

Para mí, la confrontación producida por el compartir de nuestras historias empezó muy temprano. El plan original de la tesis se basaba exclusivamente en mi experiencia y formulaba preguntas a partir de esa experiencia. Pero sus historias han sido muy distintas, formulando otras preguntas, teniendo que aprender a lidiar con otros problemas. Baste, para darnos una breve idea, mencionar cuán distintos fueron nuestros comienzos: para unx de nosotrxs, la historia empieza con una negación completa del culo en la infancia (no querer topárselo ni en la ducha, por asco a la caca); para otrx, empezó recordando el placer al defecar; otrx mencionó una presencia exacerbada del culo (nalgas) en el espacio familiar y público junto a la ausencia del culo (ano) en el imaginario de sí mismx; otrx empezó hablando sobre buscar la posibilidad de tener sexo anal en la adolescencia sin saber muy bien cómo ni por qué; y otrx compartió el recuerdo de sentir rico al toparse el ano en la ducha y entender muy temprano (debido al hostigamiento recibido por otrxs niñxs) que de eso era mejor no hablar. Confrontadx a sus historias, mi plan de tesis llegó rápido al tacho de la basura. ¿Cómo puedo escribir una tesis de maestría que se mantenga fiel a lo que compartieron conmigo, que tome en cuenta las particularidades de cada historia y que, al mismo tiempo, nos devuelva una mirada surgida de ese encuentro, del entrecruzamiento de historias?

Incluso si mi historia se junta a las suyas, al ser yo quien escribe este texto, hay una disparidad que tiene que ser reconocida. Y es que, cuando leo mis palabras transcritas, puedo zambullirme fácilmente en mis memorias y, guiadx por los cantos de sus historias, salir con un nuevo entendimiento de mis experiencias. Sin la presencia de ustedes en este ejercicio de escritura, me limito a presentir la profundidad de sus yo-océanos (con sus corrientes, transparencias y opacidades) desde las balsitas de los archivos de audio que recolectamos. Me limito, por tanto, a dejar que unas superficies se reflejen sobre otras para producir una nueva danza entre sus brillos. Para que las aguas continúen mezclándose y produzcan corrientes inesperadas deberíamos poder juntarnos nuevamente.

Al leer partes de lo que les he contado, me doy cuenta que a veces no les conté todo, o que en ese momento no pude encontrar las palabras que necesitaba. Si pudiésemos escribir este texto juntxs, tal vez ustedes también pensarían en otras palabras para narrar de forma más precisa sus experiencias, o crearían otras conexiones entre sus propias memorias y las que han escuchado. Pero en las condiciones de producción de una tesis de maestría, ese ejercicio nos está negado. Es mi tarea, que me llena de responsabilidad y un poquito de temor, dejar que el sentido que le hemos dado a nuestras experiencias tome

otras tonalidades, modificaciones del sentido producidas por el encuentro entre nuestras historias. Tal vez la única forma en que puedo reciprocitar la generosidad con la que ustedes me han regalado es presentarles (mostrarles y darles en obsequio) el tejido de nuestras historias, ya por tanto mutadas, ojalá como una forma de permitirnos vernos desde otros ángulos, ir conociéndonos de otras maneras, escucharnos con-desde otras resonancias.

*

Como ya les había comentado la segunda vez que nos juntamos, a lo largo de nuestras dispares historias hay algo que se dibuja con especial claridad: el paisaje cis-heteronormado en que nacimos y nos educamos. Es decir, un paisaje cultural que nos ubica en un lugar bastante definido dependiendo de si nos identifica como hombres o como mujeres (la existencia de cuerpos intersexuales siendo negada como una posibilidad concreta y real). Las características de esos cuerpos-roles-personajes-identidades se organizan a través de distinciones dicotómicas: dominar o ceder, ser un cuerpo que penetra o un cuerpo penetrable (soldando esa horrenda y violenta relación entre penetración y dominación). El guion sexual privilegiado, el único legítimo, es el del coito heterosexual con fines reproductivos.

Dentro de ese paisaje, de ese guion, el culo no tiene lugar (mejor ni nombrarlo, al menos que sea como insulto). Nuestras vivencias no tienen lugar y, sin embargo, están ahí, innegables a pesar de todo. Así, en lo que me han contado, he podido ver cómo cada unx de nosotrxs encontró diferentes formas para escaparse de esa cis-heteronormatividad. Si bien ese paisaje cis-heteronormado aparece en singular –compartido por todxs nosotrxs incluso si nos ha afectado de formas distintas–, las maneras en que buscamos otros caminos aparecen como una pluralidad.

Partiendo de nuestras conversaciones, ese es entonces el condumio de *la imaginación anal*: la tensión entre cis-heteronormatividad y la abertura a otros posibles, la transformación de la realidad cis-heteronormada.

De forma bastante lógica, pensé organizar la tesis en dos momentos. El primero hubiese sido una descripción de ese paisaje heteronormado. El segundo, una narración de nuestras rutas de escape. Pero como mi tutora, María Fernanda Moscoso, me hizo notar, estos no son dos momentos separados. No hay un antes y un después (incluso si hay momentos de giro, puntos de quiebre). Lo importante es la tensión confusa que se evidencia en nuestras narrativas y a través de la cual encontramos posibilidades de movimiento que no estaban prescritas, pre-escritas.

Nuestra relación con la cis-heteronormatividad no es del orden de dominación/resistencia, en términos dicotómicos, donde tendríamos opresión por un lado y resistencia por el otro. La dinámica es más bien la de oprimiendo↔resistiendo: el movernos entre fuerzas que nos halan en múltiples direcciones y a las que a veces acentuamos, de las que a veces nos desviamos:

La resistencia será entendida siempre en el gerundio, un resistiendo. La opresión también será entendida como continua. La relación tensa oprimiendo ↔ resistiendo está al centro de nuestra atención. Entender la opresión en el gerundio no necesita de una comprensión personificada del estar oprimiendo. Fuerzas impersonales pueden ser entendidas como algo con lo que, y dentro de lo que, unx vive, y pueden ser entendidas de cerca sin personificarlas ni cosificarlas. (Lugones 2003, 208)

En el desenvolvimiento de nuestras historias –los encuentros, las incomodidades, los cuestionamientos, las maravillas– no prima un proyecto lógico y racional para escaparnos de la cis-heteronormatividad. Se trata más bien de búsquedas vitales, corpóreas y deseantes que se mueven sin rumbo fijo, tanteando.⁹ En lo concreto de nuestras experiencias observo un continuo escabullirse, un tirar y empujar, un dejarse llevar por pequeñas corrientes, y un sondear dentro del orden dominante buscando momentos donde las ideas y las prácticas que hemos heredado se transformen, a veces de forma radical.

Lo que se transforma es el mundo¹⁰ de la cis-heteronormatividad que se impone como dominante. Nuestras vidas generan otros mundos que aparecen como resistentes, desobedientes, creativos. Pero gran parte de las imágenes, los espacios y las palabras que tenemos para construir estos otros mundos de sentido son las imágenes, los deseos y las palabras que han sido forjadas dentro del mundo cis-heteronormado, aunque sea en tensión u oposición. E incluso cuando, por momentos, el orden cis-heteronormado se difumina completamente –dando paso a una experiencia completamente distinta donde lo que podemos hacer y sentir rebasa nuestra bien domesticada capacidad de imaginación–,

⁹ El término tantear es usado por María (Lugones 2021, 29) “en el sentido de explorar las inclinaciones que alguien tiene sobre alguna cuestión particular y a la vez en el sentido de ‘tantear en la oscuridad,’ poner las manos al frente mientras una camina en la oscuridad, sentir con el tacto hacia dónde se está yendo.”

¹⁰ Este término también viene de María (Lugones 2021, 145): “Un ‘mundo’, en el sentido que yo le doy, puede ser una sociedad existente, a partir de la descripción y construcción de la vida de su cultura dominante, lo que incluye una construcción de las relaciones de producción, de género, raza, etc. Pero un ‘mundo’ puede ser también esa sociedad a partir de una construcción no-dominante, resistente, o puede tratarse de alguna sociedad a partir de una construcción idiosincrásica. Como veremos, resulta problemático decir que todas estas son construcciones de la misma sociedad. Pero son diferentes ‘mundos’.” O: “un ‘mundo’ puede ser una construcción incompleta, visionaria y no utópica de la vida, o puede ser una construcción tradicional de la vida” (2021, 146).

una vez que se acaba ese encuentro, ¿la cis-heteronormatividad no vuelve a asentarse, pesada y cansina? ¿Nuestro ser no vuelve a ser reducido a lo que se espera de nosotrxs?

Ese es el enmarañamiento, la dificultad a la que nos enfrentamos. Nuestras prácticas de resistencia (aunque no las hayamos llamado así, sino *abrir el culo, meterle un dedito*, o nomás *tocarle suavcito*) no se separan completamente de la cis-heteronormatividad, se retuercen en ella, contra ella. La cis-heteronormatividad no nos es exterior, nos habita. Su presencia se vuelve más clara mientras más intentamos o logramos alejarnos de ella.

Lo que busco con esta tesis es que potenciemos nuestros movimientos de resistencia. Que esos momentos en que la realidad se nos transformó no se apaguen, que no queden reclusos dentro de los perímetros de lo privado –invisibles, olvidables, sin dejar rastro–. Y para eso necesitamos hablar, necesitamos compartir, necesitamos construir juntxs un espacio que nos reconozca y nos reafirme. Una socialidad en que otros sentidos en relación al culo se ensayan a través de la experimentación y el juego, sin vergüenzas. Esa es la imaginación anal, que no puede ser por tanto entendida como la actividad de una mente individual, sino que florece en lo imprevisible del encuentro y del compartir entre seres-cuerpos y que transforma la manera en que nos han enseñado a percibir la realidad.

Con mucho cariño y gratitud,

f

3. Nadando entre corrientes y entre mundos, con una orientación feminista y decolonial

Las tierras fronterizas [*the Borderlands*] están presentes de forma física siempre que dos o más culturas se rozan, cuando gentes de distintas razas [o géneros u orientaciones sexuales] ocupan el mismo territorio, cuando la clase baja, media, alta e infra se tocan, cuando el espacio entre dos personas se encoge con la intimidad compartida.
(Anzaldúa 2016, 35)

Desde que pensé en este proyecto de investigación, sabía que no quería confinarme a experiencias maricas. Me costaba mucho esfuerzo decir por qué. Como a

mucha gente a la que conté sobre este proyecto, esa elección me parecía algo extraña. Como que despertaba curiosidad y, a veces, recelo. Creo que la posibilidad de esa elección apareció gracias a mi contacto con el pensamiento decolonial y el haber conocido a María Lugones y el pensamiento que ella desarrolló en medio del feminismo de mujeres racializadas en los Estados Unidos. Antes de esto no hubiese considerado esa opción como posible.

Al no demarcar la investigación en experiencias exclusivamente maricas, lesbianas, bisexuales, o heterosexuales, busco no dejar que esas categorizaciones, esos ordenamientos de la realidad, limiten las construcciones de sentido posibles. Como argumenta Marilyn Frye (1996, 1008), teorizar implica un “trabajo conceptual para ver cómo conceptos y lógicas recibidas trabajan, y cómo nuestras concepciones de nosotrxs mismxs y de nuestras prácticas pueden ser distorsionadas por sus campos semánticos”. La intención es que esas categorizaciones, que ciertamente nos ayudan a entender construcciones opresivas de la realidad (pues son su producto), no se erijan como fronteras que nos separen. Si abrir el culo significa salirse de los confines de la normalidad, me gustaría potenciar la posibilidad de perturbar ese ordenamiento de la realidad.

María Lugones (2021, cap. 6) y Marilyn Frye (1996) cuestionan la idea de categorías que se constituyen como unidades internamente homogéneas (por ejemplo, todas las mujeres son iguales), mutuamente exclusivas (o eres hombre o eres mujer) y a través de las cuales se pretende organizar jerárquicamente la totalidad de la realidad social (hombre/mujer, heterosexual/homosexual, cis/trans...).

La imaginación categorial (el término es usado por María) encuentra su sustento en el pensamiento dicotómico. Frye (1996, 998–1000) entiende la lógica dicotómica como A/no-A, en donde el término A se constituye a través de la exclusión de lo que es diferente, de aquello que percibe como otredad, de todo lo que no sea A. Pensemos que, en la imaginación patriarcal, un hombre verdadero sería alguien que ha purgado de su ser todo rastro de feminidad. El término no-A recubre todo aquello que ha sido excluido de A. Según esta lógica, la imaginación patriarcal no divide el mundo entre hombres y mujeres, sino entre hombres y no-hombres (mujeres, niñxs, animales, naturaleza, mercancías). El término no-A “es un pleno [*plenum*] infinito e indiferenciado, no estructurado, sin forma, un caos no delineado por ningún límite interno” (1996, 999).¹¹

¹¹ “Si, por ejemplo, el término ‘vainilla’ es asignado como A, entonces no-A incluye no solo fresa, chocolate y menta, sino también triángulos, la raíz cuadrada de dos, la órbita del cometa Haley, y todos los zapatos del mundo. Todos estos no son vainilla, y *como* no-vainilla, son indistinguibles” (Frye 1996, 999).

El término no-A, de forma lógica, no es una categoría (1996, 1000), es lo que se ha excluido para que la categoría A pueda existir. Como Frye argumenta, la estructura dicotómica A/no-A no es dualista, es más bien una “lógica monista pseudodualista” (1996, 997).

La lógica de A/no-A en términos de Frye, o la lógica de la pureza en términos de Lugones, ejerce control sobre no-A reproduciendo la operación dicotómica y fragmentando no-A en categorías-unidades cada vez menores. Para María, la lógica dicotómica requiere que el mundo sea separado de forma tajante en partes puras, es decir, partes internamente homogéneas y mutuamente exclusivas (que no se mezclan). Si algo o alguien se resiste a ser separadx siguiendo la lógica de A/no-A, si algo o alguien habita la frontera (la barra oblicua, /), si algo o alguien no es ni esto ni lo otro, ambas cosas, ninguna, ese algo o alguien deviene impurx y así resiste la lógica de la pureza, la lógica dicotómica A/no-A (Lugones 2021, cap. 6).

Podemos entender cómo la lógica dicotómica es útil al ejercicio de control puesto que la totalidad de la realidad se estructura alrededor de A, o dicho de otra manera, A se convierte en el principio de inteligibilidad de todo lo demás. Desde ese posicionamiento privilegiado, A se da a la tarea de *dar sentido a la realidad, de organizarla*:

La lógica de la transparencia¹² brilla en el construido amante de la pureza, *el sujeto moderno, el razonador imparcial* [es decir, A]. Él es la medida de todas las cosas. Es transparente en lo relativo a su posición en el patriarcado heterorrelacional, a su cultura, raza, clase y género. Su sentido es el único sentido. Por eso los pensamientos [impuros] le resultan un sinsentido. Cuando su sentido es el instrumento de nuestra comunicación, nos volvemos susceptibles a la lógica de la transparencia y se nos vuelve sensato [separarnos tajantemente] de otros seres [impuros] en medio de nuestra resistencia a la opresión. (Lugones 2021, 220; énfasis añadido)¹³

¹² “Los individuos son transparentes en relación con sus grupos si sus necesidades, intereses y maneras son percibidos como aquellos que son propios del grupo, y si esta percepción se vuelve dominante o hegemónica dentro del grupo. Los individuos son opacos si son conscientes de su alteridad dentro del grupo, si son conscientes de que sus necesidades, intereses y maneras quedan relegados a un lugar marginal en la política de la disputa intra-grupal. Por eso cuando [eres] transparente no te das cuenta de tu diferencia con otros miembros del grupo” (Lugones 2021, 216).

¹³ Para María, la lógica de la pureza se sostiene sobre la operación de separaciones tajantes (*split separations*), separaciones dicotómicas. La lógica de la impureza se sostiene sobre la operación de separaciones cortadas (*curdle separations*), como cuando se corta la leche o la mayonesa: “cuando la emulsión [se corta, *curdles*], los ingredientes se separan entre sí. Pero esa todavía no llega a ser una descripción precisa. Es más que eso. Los ingredientes se fusionan para el lado del aceite o del agua, la mayor parte del agua se separa de la mayor parte del aceite –es, entonces, cuestión de distintos grados de fusión o coalescencia–. Lo mismo [sucede] con la mayonesa: cuando se separa te quedás con aceite yemoso y yema aceitosa” (Lugones 2021, 191).

La traducción al español del término *curdle separation* es compleja. Para facilitar la lectura, voy a hablar de *curdle separations*, o separaciones cortadas, como separaciones impuras.

Silvia Federici, en *Calibán y la bruja* (2019), nos muestra de forma concreta la operación histórica de esta lógica y su relación con la emergencia del capitalismo y la modernidad:

La acumulación originaria no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue *también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora*, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de ‘raza’ y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno. (2019, 127)

O, en las palabras de María (Lugones 2011, 106): “la lógica categorial dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno sobre raza, género y sexualidad”.

Es a través de esta lógica categorial que la imaginación moderno-colonial construye su universo epistémico. Las categorías dicotómicas a través de las cuales nos hemos acostumbrado a pensar el género y la sexualidad no tienen un valor ontológico (es decir, no son *la* realidad), sino que son construcciones epistémicas que organizan la realidad desde el posicionamiento privilegiado del Hombre-Humano (desde el lugar de A): “Él es quien clasifica racial y sexualmente. Y Él es quien, empotrado en la Cristiandad, blanquitud, y heterosexualidad ve Su ‘imaginación’ del mundo como ‘representaciones del mundo’” (Mignolo 2016, párr. 12).

Siguiendo a María, la lógica de la pureza fragmenta la complejidad de la realidad en pequeñas piezas, bien recortaditas, con el fin de ejercer control sobre esa totalidad. Ve al mundo como un gran rompecabezas. Cada pieza tiene su lugar y su función claramente establecida. El amante de la pureza pretende no formar parte del rompecabezas; quiere ser el ojo-mente sin cuerpo que, desde afuera, controla y ordena. Que impone ese orden como si lo hubiese descubierto por detrás del caos, escondiendo así que ese orden no es natural, sino que es una *producción*. Si creemos que ese orden es natural, no podemos hacer más que aceptar el destino que nos ha sido dado. Si vemos la *producción* de ese orden, entonces sabemos que otros ordenamientos son posibles. Ahí surge la posibilidad de transformar la realidad, como práctica creativa de resistencia.

En este trabajo estoy intentando resistir este proceso de fragmentación social (Lugones 2021, 212–19). Esa es la razón por la cual no quise concentrarme exclusivamente en experiencias maricas para hablar sobre sexo anal. Porque eso habría sido reproducir la fragmentación que nos separa, que no nos permite aprender de nuestras diferencias. También, y más allá de una preocupación teórica y política, estaba buscando

entrar en diálogo con otros mundos de sentido que pudiesen cuestionar aquellos que se me habían vuelto demasiado familiares.

La imaginación anal es una imaginación impura, una imaginación de frontera.

¿Qué es lo que nos junta, a los seres impuros que nos encontramos en la frontera? Aquí no hay un denominador común a partir del cual construir una identidad compartida. Lo vital es el encuentro de nuestras diferencias, y lo que podemos aprender mutuamente a partir de esos encuentros. Lo que nos junta son nuestros ejercicios de resistencia: el no poder entrar en los confines de la norma-lidad, o no querer entrar ahí porque sabemos que el precio es demasiado alto y no vale la pena. Como María (Lugones 2021, 221–22) nos dice:

No creo que podamos considerar como “nuestra” solo a la gente que rechaza las mismas dicotomías que nosotras rechazamos. Es el impulso a rechazar dicotomías y a vivir y encarnar ese rechazo lo que nos da alguna esperanza de mantenernos juntas/os como gentes que se reconocen entre sí en su complejidad. La esperanza se basa en las posibilidades que nos revela la inquietante cualidad de ser una extranjera en nuestra sociedad, las posibilidades que se nos revelan en medio de las “purificaciones por ordalía”. Creo que a esto apunta Anzaldúa al pensar en una frontera [*borderlands*]: “Es un constante estado de transición. Los prohibidos y los marginados son sus habitantes, los que cruzan, traspasan o van a través de los confines de ‘lo normal’. (...) Ahí residen la ambivalencia y la agitación y la muerte no es ninguna extraña” (Anzaldúa, 1987: 3-4). Para ella, “vivir en la frontera significa que no eres ni *hispana india negra española ni gabacha, eres mestiza, mulata, mestiza*. (...) mitad y mitad –a la vez mujer y varón y ni lo uno ni lo otro–, un género nuevo (...) En la frontera tú eres el campo de batalla donde los enemigos se emparentan unos con otros” (Anzaldúa, 1987: 194)

Pero, por supuesto, este es un suelo quebradizo para pensar en otras y otros como las y los “nuestros”: el de revelarnos entre nosotras/os tanto como sea posible [*sic*, yo traduciría: revelarnos entre nosotras/os como posibles, como posibilidades de existencia] en medio de los pisoteos y renegaciones y giros tormentosos de nuestra ambigüedad. Un terreno más sólido, porque es un terreno más positivo, es el que afirma la falta de restricción a nuestra creatividad que está en el centro [de la impureza]; eso que nos mantiene en nuestra “falta de guion” pero en el sentido de “falta de libreto”, en nuestro ser en devenir; eso que puede contener a cada cual en el camino creativo, a cada cual que no dé por sentada esa posibilidad, sino que la busque pa’ lante.

Ambiguas/os, ni esto ni lo otro, incontenibles en la lógica de esto o la lógica de esto otro, y por lo tanto con un rumbo no mapeado, no trazado ya en movimientos, palabras, relaciones, estructuras, instituciones, ensayado una y otra vez para la sumisión, contención, subordinación, ascetismo... Podemos afirmar el lado positivo de la amenaza que somos [de nuestro ser amenazantes] en tanto seres ambiguos. Lo ambiguo amenaza porque es creativo, cambiante y desafía las normas hechas para sojuzgarlo. De manera que encontramos a nuestra gente mientras vamos cumpliendo la amenaza, día a día, atentas/os a la compañía que encontramos en nuestros grupos y a través de grupos.

Parfraseando a María, ¿por qué quisiéramos observarnos a nosotrxs mismxs a través del imaginario dicotómico de la modernidad? La imaginación anal –al buscar una producción de sentidos no fragmentada por las categorías modernas de género y

orientación sexual— busca participar del movimiento de desenganche decolonial: “ese es el esfuerzo decolonial que tenemos a mano: desengancharnos de las categorías ficcionales y de las clasificaciones instaladas e instiladas en las narrativas de la modernidad y la violencia de la colonialidad” (Mignolo 2016, párr. 30).

*

Ahora que he establecido la orientación feminista y decolonial de la imaginación anal, necesito hacer dos aclaraciones. La primera es que no encuadrar el trabajo a través de las delimitaciones de género y orientación sexual producidas por la cis-heteronormatividad no significa que esas categorías no existan: como construcciones históricas existen y de forma violenta ordenan nuestra realidad. Si no las vemos, no podemos ver cómo operan como herramientas de opresión. Siguiendo a María (Lugones 2021, cap. 6), la tarea es, entonces, la de cultivar una doble percepción: ver cómo esas categorías operan y al mismo tiempo ver cómo no estamos completamente constituidxs por ellas. Si observamos nuestra realidad solo a través de estas categorías observamos el mundo a través de los ojos del *amante de la pureza*; solo vemos la opresión y la vemos como total: no vemos la creatividad dirigida a construir otros modos de existir (es decir, no vemos la resistencia a la dominación). Por otro lado, si cerramos nuestros ojos ante la construcción categorial que nos atraviesa —si por un momento pensamos que podemos librarnos de ella a través de un acto de voluntad— no podemos ver cómo opera la opresión y perdemos entonces todo el potencial político de crítica y transformación que el feminismo y la decolonialidad articulan. La imaginación anal busca entonces cultivar esa doble percepción: ver la opresión que opera a través de las categorías modernas de género y sexualidad y ver los flujos que circulan por debajo y a través de esas categorías. La imaginación anal no busca escapar de la realidad, busca transformarla.

La segunda aclaración tiene que ver con los límites de la orientación decolonial de este proyecto. Al no dejarse regir por el ordenamiento epistémico de la modernidad, la opción decolonial propone la práctica del pensamiento fronterizo (*border thinking*) (Mignolo 2012, 64–66). Este posicionamiento de frontera no tiene que ver solamente con pensar desde las fronteras entre los conceptos modernos de género y sexualidad (un posicionamiento fronterizo que la imaginación anal realiza como un ejercicio creativo de resistencia). El pensamiento fronterizo decolonial tiene que ver sobre todo con el desarrollo de un pensamiento situado en la diferencia colonial, es decir, un pensamiento que se articula en diálogo con cosmologías-epistemologías no-modernas inscritas como

subalternas en la matriz colonial de poder.¹⁴ De esta manera, el pensamiento fronterizo decolonial se asienta sobre un terreno concreto que nutre formas de (re-)existencia no subsumidas al orden moderno-colonial. En el caso de Quito, esa cosmología no-moderna está presente a través de la cultura Kichwa, por ejemplo. Al operar un desenganche epistémico del pensamiento dicotómico moderno, el ejercicio decolonial podría buscar entrar en diálogo con formas de dar sentido a la sexualidad en la cultura Kichwa, observar cómo esas formas de dar sentido operan junto con (en tensión, en resistencia a) formas modernas de pensar y organizar la sexualidad. Este no es un movimiento que la imaginación anal va a realizar, al menos no en un primer momento.¹⁵

El foco de atención de este proyecto es la forma de generar sentido de un grupo de gente en la ciudad de Quito, todxs nosotrxs auto-identificadxs como mestizxs. El desenganche epistémico está dirigido a crear un espacio fronterizo (de coalición) en el que formas de existencia resistentes a la cis-heteronormatividad moderna puedan ser inter-relacionadas e inteligidas. El pensamiento fronterizo que la imaginación anal busca potenciar se ubicaría entre el pensamiento cis-heteronormativo moderno sobre la sexualidad, y las prácticas y formas de dar sentido de este grupo concreto de personas.

Ahora bien, entiendo a lxs mestizxs de Quito como sujetos colonizados y colonizadores (Cusicanqui 2014). Pero, como el pensamiento decolonial afirma, esa colonización no es total (escuela decolonial). Ser un sujeto colonizado implica habitar la diferencia colonial, lo que quiere decir que nuestras formas de existencia habitan la frontera entre el mundo occidental y mundos no-modernos. Si no vemos nuestro mestizaje habitando esa frontera, si lxs mestizxs nos vemos como sujetos occidentales, el proyecto colonial se vuelve completamente exitoso. Por el contrario, si en nuestro mestizaje vemos

¹⁴ El término no-moderno indica un horizonte cultural que no está regido por la modernidad ni subsumido a ella. Es decir, nombra una diferencia cultural que busca hacer presente la co-existencia de distintos órdenes culturales más allá de, y al mismo tiempo que, la modernidad. María Lugones (2011, 112) menciona “la distinción que hacen Aparicio y Blaser entre lo moderno y lo no-moderno. Ellos [hablan con] claridad sobre la importancia de la distinción cuando nos dicen que la modernidad trata de controlar, al negar su existencia, el resto de la existencia de otros mundos con diferentes presuposiciones ontológicas. La modernidad niega esa existencia al robarles la validez y el hecho de su coexistencia en el tiempo. Esta negativa es la colonialidad. Emerge como constitutiva de la modernidad. La diferencia entre lo moderno y lo no-moderno –desde la perspectiva moderna– en una diferencia colonial, una relación jerárquica en la cual lo no moderno está subordinado a lo moderno. Pero la exterioridad de la modernidad no es pre-moderna (Aparicio y Blaser, sin publicar)”.

¹⁵ Entablar diálogos interculturales no es una tarea fácil puesto que supone moverse a contracorriente de una estructuración colonial que dificulta la tarea (Estermann 1998; Smith 2021). Hablar sobre sexualidad tampoco es una tarea fácil debido a los tabús, miedos y falta de espacios y vocabularios para hacerlo. Abordar ambas dificultades sobrepasa mis posibilidades en este momento.

la tensa cohabitación de al menos dos cosmologías distintas, vemos la resistencia al proyecto colonial, vemos la decolonialidad como una práctica de vida.¹⁶

Al no vernos contenidxs por la fragmentación del mundo de la pureza, al desbordar los confines de ese mundo, entramos en los mundos de la impureza, a los que María Lugones y Gloria Anzaldúa entienden como una forma de mestizaje. Un no ser ni esto ni lo otro, habitando la ambigüedad, la falta de claridad, la imposibilidad de que nos definan según términos fijos y pre-establecidos. En este sentido, el mestizaje del que nos hablan es muy distinto al mestizaje que nos enseñaron en la escuela, al que Apolo (2000) llama “ideología del mestizaje”. Sobre este último, nos han dicho románticamente que es una síntesis de dos culturas: lo mejor de la cultura ibérica, lo mejor de la cultura andina. Pero esa síntesis se entiende como una categoría nueva, con límites definidos, ya constituida, internamente homogénea. Es decir, una categoría pura: lxs mestizxs no seremos europexs, pero tampoco nos reconocemos como runas.¹⁷ Ese entendimiento colonial y racista de lo mestizo inaugura una nueva categoría que muy fácilmente se presta a los fines de clasificación y control. El mestizaje como impureza no es síntesis, es multiplicidad dinámica y tensa. En el trabajo de Lugones y Anzaldúa, este mestizaje se asume como una práctica de resistencia, como un salirse del orden categorial moderno.

En mi trabajo con la danza escénica he podido ver, por ejemplo, cómo el trabajo de Kléver Viera se nutre de vertientes occidentales y andinas a la vez (Barba 2017). He podido ver cómo su danza es una danza mestizo-fronteriza (según la comprensión de Anzaldúa y de Lugones) y no blanco-mestiza (como la ideología del mestizaje nos ha enseñado a entenderla). En relación a la sexualidad, empero, estoy lejos de poder observar cómo lo andino nos habita, cómo constituye a las personas que nos identificamos como mestizas. ¿Cómo las cenizas, a las que la colonialidad redujo a la cultura sexual andina

¹⁶ Para mí es muy importante ver el mestizaje en la ciudad de Quito como un lugar de resistencia decolonial y no como el éxito del proyecto colonial. Siento que este es un trabajo que todavía tenemos que hacer, que estamos tarde en hacer. Tenemos, digo, dirigiéndome a todas las personas que nos identificamos como mestizas. Esta es una deuda que lxs mestizxs tenemos con el proyecto de construir un país plurinacional e intercultural: llegar a conocer a profundidad la indigeneidad que nos habita (Cadena 2004; Cusicanqui 2014) así como saldar nuestra deuda histórica (es decir, involucrarnos en un proyecto de reparación consistente) con las nacionalidades y pueblos indígenas y afro-ecuatorianos. (Gracias a María Fernanda Moscoso por recordarme la necesidad mencionar este último punto en el contexto de estas reflexiones).

¹⁷ En las clases que tomé en la escuela de lengua y cultura Kichwa *Tinkunakuy*, en Quito, me explicaron que runa podía ser traducido como persona-ser humano, pero que en su sentido más amplio era una forma de nombrar a un ser, a la concentración de energía de un ser (una piedra, me explicaron, también es runa). Como proyecto político de reafirmación cultural, en esa escuela mis profesorxs se entendían como runas, runas kichwas, y no como indígenas (una denominación colonial).

(Falconí Trávez 2022), pueden haber estado nutriendo, estar nutriendo, nuestras sexualidades mestizas?¹⁸

Tarde en el proceso de creación de esta tesis, consideré la posibilidad de tomar otro encuadre epistémico que tal vez hubiese podido develar con más claridad, en las sexualidades de personas consideradas mestizas, la dimensión abierta por la diferencia colonial. Estoy pensando en la propuesta de Tinsley (2018) de acercarse a los géneros y sexualidades afrodiaspóricos a través del Vodou haitiano. Tal vez yo hubiese podido acercarme a las narrativas que sostienen esta investigación no solo a través del pensamiento feminista y el pensamiento feminista sobre sexualidad que se desarrolló en los años setenta y ochenta en los Estados Unidos. Sino, también, a través de lo que Horswell (2013, 20) denomina un “paradigma andino de reproducción cultural”. Este paradigma o encuadre epistémico podría asentarse tanto en fuentes pre-hispánicas y coloniales (las fuentes sobre las que Horswell basa su trabajo), como en manifestaciones de un sustrato cultural andino tal y como pueden encontrarse en diversas festividades rituales y populares (Estermann 1998; Salvador 2006; Guerrero Arias 2004). Incluyendo este enfoque, tal vez hubiésemos podido ver cómo lo andino participa en la conformación de nuestras sexualidades actuales en Quito.¹⁹

4. Abandonando formas dicotómicas de pensamiento, buscando otras lógicas para dar sentido a la realidad

Cuando digo la lógica de la narración no me refiero a sus tesis principales, sino a sus trabajos internos –qué caminos de pensamiento la llevaron a ese lugar–.
(Lugones 2021, 66)

¹⁸ Más allá de la dimensión andina, podemos observar formaciones contemporáneas de género y sexualidad nutridas de vertientes no occidentales en la presencia de los enchaquirados en la península de Santa Helena, a quienes Benavides (2006) relaciona con la cultura Manteño-Huancavilca. También, en el relato “indicios” de Yuliana Ortiz Ruano (2023), podemos presenciar un pensamiento afro-descendiente que se aleja del moralismo católico en relación a la excitación sexual y que permite la transmisión de la amonestación: “marido no es familia” (2023, 46–47).

En relación al género, más que en relación a la sexualidad, puedo percibir una presencia de la cultura andina a través de lo andrógino del cual nos habla Catherine Walsh (2018). Puedo también reconocer lo andrógino en mi propia vivencia y en el trabajo dancístico realizado por Kléver Viera y Wilson Pico, muy enraizado en tradiciones festivas andinas.

¹⁹ Reflexionando un poco más sobre el armazón moderno-colonial de mi propuesta está el hecho de que gran parte de mis referencias bibliográficas han sido producidas en el norte geográfico (aunque por comunidades marginalizadas y tercermundistas) y mayormente en inglés. Estas elecciones están ligadas a mi condición migrante y a los canales coloniales de circulación de discursos y conocimientos (Shi 2010) que hacen que ciertos encuadres epistémicos sean de más fácil acceso que otros.

Varixs autorxs me han ayudado a entender marcos de pensamiento no dicotómicos. María Lugones (2003) lo hace al hablar de la lógica de la impureza y al hablar de aquellas cosas que no pueden separarse en esto o estotro, cosas que son una y otra a la vez; Fernando Coronil (1996) lo hace al cuestionar una concepción imperial de historia y geografía que genera la distinción geopolítica Yo/Otro; Silvia Rivera Cusicanqui (2014) se sale de marcos dicotómicos para hablar de lo *ch'ixi* como aquello que es manchado, que se mueve entre distintos órdenes culturales; Doreen Massey (2012) lo hace al cuestionar la conceptualización de tiempo y espacio como dos dimensiones separadas y radicalmente distintas. Por razones de claridad expositiva, voy a tomar como modelo el trabajo de Massey para aproximarnos a la idea de las lógicas como una herramienta teórica que nos permita movernos fuera de lógicas dicotómicas o categoriales.

Massey entiende la construcción del espacio como un *cruce de historicidades*²⁰ y no como un contenedor o lugar cerrado por fronteras claramente definidas que, como el territorio del Estado-nación, “mitologiza la mismidad” (Lugones 2021, 328). En la comprensión del espacio de Massey, el espacio no es inmutable, cada lugar cambia continuamente en comunicación con lo podría ser entendido como su exterioridad. Esa exterioridad, empero, no está separada, sino que participa en la construcción de la particularidad de cada lugar. De una manera semejante, estoy pensando la corpo-subjetividad como construida por lógicas o líneas de fuerza que nos atraviesan y que no nos separan del mundo, sino que nos hacen parte de él (seres relacionales). Pensar la construcción del espacio o de la corpo-subjetividad como constituida a través de estos inter-relacionamientos (un gran tejido) no nos impide ver la particularidad de cada espacio o de cada corpo-subjetividad, al contrario, nos permite ver la dinámica construcción de esa particularidad con mayor claridad, nos permite inteligir las diferencias y relacionamientos con mayor complejidad.

Cuando pienso en la cis-heteronormatividad o el falocentrismo (o la blanquitud o el capacitismo...) como *lógicas*, imagino hebras o líneas de fuerza que tejen una membrana que sustenta a lo social y personal a la vez.²¹ Por eso, cuando digo que la

²⁰ Al describir a Kilburn, el área al norte de Londres donde Massey reside, ella nos habla de la confluencia de gente de distintos orígenes (de dentro y fuera del Reino Unido), con sus distintas actividades comerciales, comidas, historias-memorias y sensibilidades políticas. Es esta confluencia espacio-temporal lo que da a Kilburn su particularidad sin requerir de “una identidad exclusiva u homogénea, un único sentido del lugar que todo el mundo comparta” (Massey 2012, 124).

²¹ Así, podemos hablar de heterosexualidad como un conjunto concreto de prácticas y modos de relacionamiento, y podemos hablar de heteronormatividad como la lógica que informa esas prácticas y

heteronormatividad y el falocentrismo nos constituyen, no quiero implicar que la heteronormatividad y el falocentrismo son problemas individuales, donde cada quien está dejadx a su suerte para lidiar con ellos. Tampoco quiero decir que la heteronormatividad y el falocentrismo son ordenamientos que pueden considerarse social o culturalmente como si nosotrxs no estuviésemos íntimamente implicados en esa realidad social y cultural. La dicotomía social/individual es muy poco útil si nuestro énfasis está puesto en entender cómo funcionan estas lógicas y qué posibilidades de transformación podemos considerar.

Así mismo, si consideramos la blanquitud como una lógica, por ejemplo, podemos ver cómo la blanquitud no es un atributo exclusivo de gente blanca (como sea que la definamos). Gente racializada como no-blanca también puede verse construida por, e intentar incorporar, la lógica de la blanquitud. Eso es lo que pasa cuando seres impuros nos vemos a través de los ojos del amante de la pureza (Lugones 2021, 220–21). La blanquitud como una lógica, aunque produce la dicotomía blanco/no-blanco, no opera solo en un lado de la dicotomía, la atraviesa.

Mi primer encuentro con esta idea de las lógicas se dio a través del pensamiento decolonial. Y es que el término colonialidad denomina justamente la *lógica* colonial del poder, también conocida como la matriz colonial de poder o modernidad-colonialidad. La ligazón modernidad-colonialidad no debe ser entendida como una dicotomía, sino como una lógica bicéfala (la una habla muy alto y llama mucho la atención, la otra traga tan calladitamente como puede), que construye un mundo infinitesimalmente tajado, rajado en dos.

Todxs quienes hemos crecido en un mundo más o menos occidentalizado, estamos envueltxs, atrapadxs, implicadxs en esa matriz, bien que de formas diferenciadas. Al decir que estamos implicadxs, decimos que no podemos separarnos tajantemente de esa matriz justamente porque no es algo completamente exterior a nosotrxs, nos constituye (escuela decolonial). Así implicadxs, nuestras acciones tienen la capacidad de sostener esa lógica colonial o de perturbarla. Muchas veces las dos cosas a la vez, en distintas gradaciones. El trabajo decolonial conlleva por tanto llegar a saber cómo estamos implicadxs en ese orden moderno-colonial y cómo estamos construidxs por esa lógica colonial. El esfuerzo es el de aprender a poner a operar otras lógicas para perturbar ese ordenamiento.

modos de relacionamiento. Heterosexualidad y heteronormatividad no son lo mismo. En este sentido, Hollibaugh y Moraga (1981, 58) hablan sobre heterosexualidad y heterosexismo.

El mensaje de Fanon es claro: la decolonización debería aspirar, como mínimo, a restaurar o crear una realidad donde sujetos racializados puedan dar y recibir libremente en sociedades fundadas en el principio de generosidad receptiva. La generosidad receptiva involucra un separarse de dinámicas raciales tanto como de concepciones de género y sexualidad que inhiben interacciones generosas entre sujetos. [...] Solo de esta manera lo trans-ontológico [la relación fundada en un dar y recibir a través de diferencias no-negadas] puede brillar a través de lo ontológico, y el amor, la ética y la justicia pueden tomar el rol que la no-ética de la guerra ha ocupado en la vida moderna. (Maldonado-Torres 2007, 26)

La colonialidad es una lógica opresiva. Pero también podemos, necesitamos, considerar lógicas resistentes a la opresión. Y es que las lógicas pueden entenderse como formas de razonamiento que informan nuestras posibilidades prácticas: cómo razonamos nuestras posibles respuestas frente a una situación dada, qué respuestas podemos incluso imaginar (Lugones 2021, 104–6). Tenemos, por tanto, la posibilidad de poner a trabajar otras lógicas que tejan otras realidades. Recuerdo que María decía que la gente en una posición de subyugación no puede decidir sobre lo que les es impuesto. Pero eso no significa que sean sujetos pasivos, completamente subyugados. María decía que la gente siempre puede hacer uso de su creatividad y raigambre histórico para tantear respuestas posibles frente a lo que les es impuesto. Ese, decía, es el ejercicio de una subjetividad activa (Lugones 2021, 313–14). Si nos damos a este ejercicio, entonces, podemos reconocer cómo esa masculinidad y esa cis-heteronormatividad (o blanquitud o capacitismo...) nunca nos definen totalmente, cómo siempre podemos potenciar la resistencia a esas lógicas de control y opresión. El deseo: alentar movimientos hacia otros horizontes.

María también decía que es importante ver ambas lógicas a la vez: lógicas opresivas y lógicas resistentes a esa opresión. Estas lógicas no existen separada o independientemente, sino que se han ido co-constituyendo históricamente, razón por la cual no podemos separarlas de forma tajante (lo que equivaldría a ver una nueva dicotomía) y tenemos, más bien, que entender las dinámicas de sus funcionamientos. Estas lógicas opresivas y resistentes, aunque se entremezclen, confundiéndose, se guían por orientaciones radicalmente distintas.

Al prestar atención a las lógicas que operan en nuestras narraciones (y no exclusivamente a las categorías que generan) para dar sentido a esas historias, abrimos la posibilidad de ver diferencias-en-relación más que diferencias que separan. Justamente porque nuestras historias se conectan, en la imaginación anal podemos ver cómo una misma lógica opera de forma diferente en cada una de nosotrxs, cómo nos afecta de

maneras diferentes y en distintas intensidades. Por momentos podemos ver más de una lógica operando al mismo tiempo, halándonos en sentidos contradictorios o haciéndonos tambalear, ¿desorientándonos?, ¿reorientándonos?

5. Teorización callejera

La teorización callejera, entonces, se sostiene entremedio de lo concreto. Decir que es una vinculación táctico-estratégica es decir que una sitúa, asume, sigue, ayuda a las intenciones resistentes emancipatorias entremedio de sujetos activos, resistentes, que son indispensables entre sí mientras sea su intención incidir sobre la forma de su realidad social. Las estrategias tácticas de generación de sentido contra/ a pesar de/ entremedio de la dominación, y efectuadas según el estilo de la caminante [*pedestrian style*], abren espacio para y sostienen un largo y amplio sentido social de intencionalidad resistente, un sentido con una historia.
(Lugones 2021, 335)

Cuando fui por primera vez a la escuela decolonial, fui porque necesitaba dar sentido a una experiencia que no alcanzaba a entender. Era como si, en mi escuela en Bruselas, la danza que yo había estado haciendo en Ecuador no fuese danza contemporánea, sino danza moderna. Es decir, algo que pertenecía más bien al pasado, una copia tardía de lo que otrxs bailarinxs ya habían hecho en Estados Unidos o Europa. Sentía que no se le daba valor a todo lo que yo había aprendido en Quito. Que el mundo en el que empecé a bailar y me hizo querer bailar, de repente, no tenía ningún valor. La única opción parecía ser intentar emular e incorporarse a ese canon eurocentrado de la danza contemporánea. Había algo claramente erróneo en todo esto, pero yo no podía decir qué. Cuando hablaba con mis compañerxs de clase y algunxs profesorxs, sentía que me escuchaban, pero que no podían entrar en diálogo conmigo. Era como si esas fuesen preguntas para las que ellxs no tenían un punto de entrada. Yo pensaba que no me podía comunicar bien, pero sucedía simplemente que esa experiencia les era ajena

Cuando fui a la escuela decolonial, repetí la misma narración que había logrado construir hasta ese momento. Esta vez todxs parecieron entenderme. Yo no tuve que probar o justificar nada. No tuve que invocar a ningún fantasma. Mis palabras eran claras. Por eso he vuelto a esa escuela cada año, porque me ha dado las herramientas y el

vocabulario para intentar entender nuestras experiencias personales en relación al contexto en que vivimos, a la historia que nos ha formado.

A partir de esta experiencia, entendí de forma concreta (encarnada, vivencial) que experiencia y teoría no existen separadamente. Viendo trabajar a María, aprendí cómo estos son dos movimientos de un mismo proceso, inseparables. Cuando María nos hacía preguntas, no era a través de deducciones lógicas o confabulaciones librescas que debía buscar mis posibles respuestas, sino mirándome (lo que había vivido) y reconfigurando su sentido: ¿cómo has sido generizadx?, ¿cómo has sido racializadx?, ¿por qué querrías tener un género?

Lo concreto es el lugar mismo del ejercicio de teorización que María propone: “la teorización callejera es una práctica de atención intersubjetiva sostenida. [...] Comprendemos en el nivel de la calle, cara a cara, cómo dirigirnos las unas a las otras más que como, y en tensión con, quienes somos en tanto sujetadas, en tanto oprimidas” (Lugones 2021, 332).

La tarea, entonces, consiste en prestar atención a esa multiplicidad de producción de sentidos que tejen nuestra cotidianidad. Y no solo los sentidos dominantes que se nos imponen, sino también los sentidos que podemos construir a pesar y a contracorriente de esos sentidos dominantes: “lo que atestigua un fracaso del sentido dominante para agotar las posibilidades de sentido, para agotar el significado, es que las acciones del sujeto activo pueden ser interpretadas exitosamente desde adentro del sentido resistente, extra-institucionalmente (en el sentido de sin seguir la lógica de instituciones particulares)” (Lugones 2021, 325). Es a través de estas confrontaciones tensas en los procesos de producción de sentido que María intenta entender cuáles son las fuerzas, las lógicas que operan en la construcción de nuestras realidades.

Entiendo que los discursos más divulgados sobre sexo anal (aquellos que construyen con más fuerza nuestro imaginario social) han sido desarrollados desde una perspectiva externa, “como si el relato de cómo vivo mi mariconada tuviese que ser escrito por otras personas y legitimarse a través de los discursos dominantes de la religión” (Guerra 2020, párr. 3). Por externa, quiero decir que no es la perspectiva de gente que practica sexo anal. Los discursos producidos por la Iglesia, el Estado (a través de su rama judicial y su servilismo al capital) y la medicina (incluyendo la psiquiatría) han sido articulados por personas que no han sabido jugar con sus culos —o que no construyeron su pensamiento a partir de esa vivencia— negándola y condenándola: “el entorno familiar y social en el cual los homosexuales nacieron, crecieron y se

desarrollaron les obligaba a asumir su condición como una anormalidad, la cual reducía su capacidad humana de valorarse y de buscar un mejor desarrollo. Los homosexuales, por eso, eran transgresores por antonomasia” (Pelayo 2021, 49). Así, Rubin (1984, 294) observa: “batallas recurrentes toman lugar entre los productores primarios de ideología sexual –las iglesias, la familia, lxs psiquiatras, y los medios de comunicación– y los grupos cuyas experiencias nombran, distorsionan y ponen en peligro.”

Por ejemplo, en *El deseo homosexual* (2009), Guy Hocquenghem analiza cómo la teoría psicoanalítica construye la homosexualidad (masculina y pasiva, es decir, anal) al intentar entenderla a través del mito edípico: una narrativa centrada en la familia heteronormada y reducida al triángulo papá, mamá e hijo (en masculino). Dentro de este marco de interpretación y de generación de sentido, la homosexualidad (y por tanto el sexo anal) es entendida como una perversión que se considera afín a la criminalidad y la locura.²²

El análisis de Hocquenghem está dirigido a mostrar *la producción de la homosexualidad dentro de un orden heteronormativo*, es decir, dentro de un campo dominante de producción de sentido. Lo que me interesa aquí es la distancia entre quién habla y sobre quién se habla y cómo esa distancia necesariamente está marcada por relaciones de poder y formas de violencia sobre la experiencia de las personas sobre quién se habla. Esta violencia se vuelve más brutal bajo la ausencia de otros marcos de generación de sentido. Así Hocquenghem, tomando el caso Schreber analizado por Freud,²³ nos dice: “Schreber vive la homosexualidad como un heterosexual se imagina que puede vivirla” (2009, 69).

La tensión producida entre un discurso exógeno a (y condenatorio de) la práctica del sexo anal y la experiencia de un uso gozoso del culo se presenta con bastante claridad en el caso de La bella Otero. Joseph M. Pierce (2019), en su estudio de los esfuerzos médicos y legales por entender el funcionamiento y la fisonomía de los anos homosexuales en Latinoamérica hacia finales del siglo XIX, habla de La bella Otero justamente para mostrar los límites de ese discurso normalizador cuando se encuentra con una experiencia y práctica que no se deja sujetar. “La bella Otero invierte. Es excesiva.

²² Si bien Freud reconoce una homosexualidad latente en todos los hombres cis y heterosexuales (supuestamente producto de una orientación polimorfa de la libido que debería ser sublimada para alcanzar una sexualidad genital madura), la homosexualidad patente es vista como una regresión y convertida así en un “secretito vergonzoso” (2009, 64, 77, 115).

²³ Schreber fue un juez alemán diagnosticado con demencia precoz (luego esquizofrenia paranoica). Parte de su experiencia incluía la certeza de que Dios quería convertirle en mujer. Freud desarrolló su análisis del caso Schreber a partir de las memorias que el mismo juez escribió.

La forma en la que describe el placer anal, *su uso de la misma terminología médica que su interlocutor*, de Veyga, dobla, desdobra, repliega, el imperativo normativo de la ciencia positivista. *El ano deseante no puede ser visto ni medido ni entendido según las pautas del imaginario positivista*” (2019, 35; énfasis añadidos).

Si Schreber acepta el discurso heteronormativo sobre la homosexualidad, La bella Otero toma ese discurso para hacer de él un uso disidente. *La imaginación anal* quiere aunarse a los esfuerzos de La bella Otero, pero quiere hacerlo a partir de las narrativas generadas por la experiencia y práctica de abrir el culo. Es decir, no busca solamente un uso disidente de un lenguaje impuesto o la transgresión de un discurso dominante, sino permitirnos encontrar las palabras que articulen los sentidos que hemos dado a nuestras vivencias –aquello que los discursos dominantes no pueden ni articular, ni escuchar–. La intención es participar en la elaboración de un marco de producción de sentido que no sea exterior a la práctica, sino que nazca de ella.

Por esta razón he querido privilegiar nuestras cinco narrativas y, literalmente, ubicarlas al centro. El segundo capítulo se construye casi enteramente a partir de lo que nos dijimos. Estoy buscando dejar que esas narrativas hablen sin tener que legitimarlas, corroborarlas o explicarlas a través de aportes teóricos ya consolidados. El riesgo a evitar es el de reducir la complejidad de nuestras experiencias, cerrar sus móviles indeterminaciones, para hacerlas encajar dentro de un modelo teórico u otro.

La teorización callejera está dirigida a ver y entender cómo lógicas resistentes (y no solo las dominantes) están operando a lo largo y a lo ancho de esas experiencias y cómo pueden abrir el campo de lo que imaginamos como posible. El trabajo teórico supone, entonces, moverse en ese campo dinámico de producción de sentidos: aprender a conocer-compartir nuestros complejos y múltiples mundos de sentido (permeables, fluctuantes). Es decir, aprender de nuestras vivencias y el significado que han tenido para nosotrxs, el sentido que les hemos dado, y su relación con sentidos que se nos han impuesto.²⁴

En los caminos de la teorización callejera encontramos la posibilidad de reconfigurar nuestros mundos de sentido. La imaginación anal es de callejeras.

²⁴ Por eso es importante ir construyendo nuestros vocabularios –nuestras palabras y los sentidos que articulan– en cada encuentro. No darlos por sentados, ya construidos. Entiendo que esta es una praxis de resistencia a mecanismos y estructuras de opresión que, en este caso, pasan por la tarea básica, vital, de generación de mundos de sentido (Lugones 2021, cap. 10).

Como *proceso* inter-corpo-subjetivo de producción de conocimientos, la imaginación anal se hermana de la *epistemología rumiante*: “el rumiante apuesta por un ejercicio de invención política que es colectivo, siempre. Procura darse, para sí y su comunidad, herramientas, y entiende que estas herramientas no son algo a lo que se llega, sino que están en constante construcción” (Masson 2021, 14). La rumia, nos dice Lucrecia Masson, no busca producir un conocimiento original ni acabado, merodea por los campos del ensueño, sin prisa. Es una práctica corpórea que involucra un ir y venir por los cuatro estómagos de quienes rumian, chupando nutrientes aunque parezcan escasos.

Si la imaginación es un proceso, no habría que detenerla. Que el ejercicio de escritura no sirva para ocluir,²⁵ sino para alborotar nuevas posibilidades. Los movimientos de transformación a partir de los cuales se construye este texto son las vivencias de las cinco personas que participamos en las conversaciones iniciales. Los procesos a los cuales se dirige este texto son las vidas mismas de quienes lo lean, ojalá como una forma de inquietar, refrescar o reorientar los modos de vivir nuestras sexualidades.

Así, el segundo capítulo está concebido como un *ir tejiendo* nuestras historias. Se mueve por “la voluntad y el deseo de *tramar, tramoyar*, de fraguar en compleja compañía *una trama*, un robusto y complejo tejido/complot [*plot*: complot, argumento, plan] que no deje ninguna estructura de dominación intacta” (Lugones 2021, 338). Aquí lo importante es el tejer: no el resultado final, pero *el estar tejiendo*. No historia por historia, como si la una no tuviese nada que ver con la otra. Sino, justamente, escuchando sus resonancias y sus disonancias.

Pero con este material (las conversaciones grabadas y transcritas) se pueden tejer diversos textos. En un taller que co-dirigimos con Bertha Díaz y Esteban Donoso en la Compañía Nacional de Danza en diciembre del 2019, en algún momento conversamos sobre dejar que el material hable, que nos indique qué hay que hacer. La idea era no imponer una coreografía (como ordenamiento) a los materiales con los que trabajábamos, sino ver qué posibilidades coreográficas (de relacionamiento) se abrían desde esa materialidad. Este principio, este ejercicio de escucha, guía la construcción de este texto también.

Con la ayuda de una amiga, cubrí la pared más grande de mi cuarto con corcho para poder ir pegando pequeñas notas. Empecé entonces a deshilvanar cada historia,

²⁵ Ocluir: “Cerrar un conducto, como el intestino, con algo que lo obstruya, o una abertura, como la de los párpados, de modo que no se pueda abrir naturalmente” (Real academia Española 2021)

escribiendo en papelitos las vivencias descritas en cada narración. Poco a poco, pude ir juntando esos papelitos por la forma en que resonaban entre ellos, mezclando ya nuestras historias. Al final, sobre la pared de mi cuarto, tenía agrupaciones de papelitos que sugerían ciertas temáticas. Por la cantidad de notitas en cada agrupamiento podía percibir sobre cuáles había más que decir. Algunos agrupamientos resuenan mucho con otros, y me preguntan si van juntos o separados. Cuando van juntos y separados a la vez crean una cadena. Hay agrupamientos que conectan varias cadenas. Hay agrupamientos que no sé bien en dónde van.

Así, poco a poco se fue construyendo algo como una red de telarañas. Mi trabajo en el segundo capítulo fue el de transcribir esa red de telarañas que no llega a ser una totalidad organizada. Partes de la telaraña no están completas, y no voy a forzar o pretender su completud. Algunas telarañas tienen hilos que les cuelgan al viento. Podría parecer que no conducen a nada, pero tal vez conducen a caminos o vivencias que se hallan por fuera de los límites de este trabajo. He decidido dejar esos hilos flotando porque tal vez a algunxs de ustedes, lectorxs de este trabajo, se les conecten con lo que han vivido. Así, espero generar un texto bastante inconcluso y abierto, invitándoles a que ustedes continúen el trabajo. Ojalá que en este tejido, por más destartado que sea, encontremos cobijo y la posibilidad de conectarnos unxs con otrxs.²⁶ El ejercicio de lectura, por tanto, no puede estar enfocado en juzgar lo narrado (condenar o aprobar; estar de acuerdo o en desacuerdo), sino en preguntarnos ¿cómo me relaciono con esto?, ¿cómo me ha afectado?, ¿cómo he respondido en este tipo de situaciones?

En las pausitas del segundo capítulo así como en el tercer capítulo, busqué poner a conversar (resonar) nuestras narrativas con otras construcciones discursivas-teóricas. El objetivo es el de poder relacionar nuestras vivencias con las vivencias de otras personas, el de empezar a entender el contexto histórico y cultural en que nos movemos. Y es que, finalmente, nuestras experiencias no toman lugar aisladamente. Las pausitas del segundo capítulo y el tercer capítulo buscan ayudarnos a situarnos y conectarnos con una realidad más amplia.

¿Y para qué hacer todo esto? Porque queremos darnos herramientas para entender mejor cómo nuestra sexualidad ha sido construida y cómo puede seguir construyéndose.

²⁶ También he escrito así el segundo capítulo porque guardo la esperanza que el recuento de nuestras narraciones pueda escaparse de su envoltura académica e ir encontrando sus propias conexiones, sus propios caminos práctico-teóricos. La naturaleza inconclusa y abierta del recuento podría permitir esos movimientos.

En lo abstracto y general, en esta tesis tal vez no descubramos nada nuevo sobre la heteronormatividad, nada que no esté escrito ya en tantos libros y artículos. Pero tal vez este trabajo pueda darnos herramientas para reconocer cómo esa cis-heteronormatividad opera en y entre nosotrxs. Estas herramientas están dirigidas a reconocer en lo concreto cómo operan las fuerzas generadas en los encontrones que nos damos con la cis-heteronormatividad, a que aprendamos a buscar los caminos que nos son necesarios –en el día a día, en el cuerpo a cuerpo– para poder relacionarnos de otras maneras.

*

Dani: Y mucha alegría siempre sentí con todo esto. Eso es lo que siempre he sentido, como ¡qué hermoso! Sientes como un agradecimiento. O sea, es tenaz porque te das cuenta que te ocultan, que te lo... que no te dejan ir por ahí. Y ese es, ese es tu cuerpo. Tu cuerpo necesita eso, de ley, para ser feliz (risas). Sí. No sé qué más decir. No sé por dónde ir.

f.: Igual podemos darnos tiempo. Ahora que dijiste para ser feliz... ¿cómo era esa canción que era *si tú quieres ser feliz, métete un dedo en la nariz?* Alguna cosa así (risas). ¡No! (risas)

Dani: ¡No es en la nariz! (risas)

Capítulo segundo

La imaginación anal

Este capítulo está elaborado como el recuento de las cuatro conversaciones que sustentan el trabajo. Las temáticas o cuestiones que se presentaron difuminada y espontáneamente en estas conversaciones organizan el capítulo, cada temática es una sección. En cada sección he intentado transcribir tanto como he podido lo que nos hemos dicho al respecto. A lo largo del texto, y no solo en las citas directas, he intentado usar las palabras y expresiones que utilizamos durante nuestras conversaciones. En ciertos momentos, he añadido a este tejido contribuciones textuales de otras fuentes, sea para abordar vacíos o silencios, sea para contextualizar lo que nos hemos dicho. En todo caso, este texto es un tejido inacabado y, hasta se podría decir, algo destartado. Esta cualidad del texto está dada por las dinámicas azarosas de las conversaciones, así como por el deseo de no llegar a un producto final que pudiese tomarse como conclusivo.

Además de las temáticas que surgieron en las conversaciones, hay tres secciones (llamadas pausitas o interrupciones) cuyo material no surgió de las mismas. En estas secciones intento elaborar perspectivas históricas y teóricas que pueden ayudarnos a comprender, desde una perspectiva contextual más amplia, lo que hemos vivido y enunciado. En la primera pausita intento delinear brevemente la constitución histórica de la cis-heteronormatividad como la cultura sexual dominante de la modernidad. En la segunda, presento el concepto de agonismo como un modo de relacionamiento central en la cultura occidental. Finalmente, en la tercera pausita, presento la noción de lo erótico, enunciada por Audre Lorde (Lorde 2007c), como una forma de repensar nuestra relación con la sexualidad y su potencialidad sensible y política.

Escribo este capítulo desde la primera persona del plural (nosotrxs). La intención no es la de homogenizar nuestras experiencias. El plural, en este caso, busca construir una enunciación colectiva aunque heterogénea y, en algunos puntos, divergente. No todo lo dicho representa fielmente a una u otra persona. Ciertas oraciones pueden expresar lo dicho por lxs cinco, pero la mayoría de las veces expresan lo dicho por dos o tres de nosotrxs. En ciertos casos, algunas oraciones o párrafos expresan la experiencia de solo una persona. Cuando ha habido distintas formas de relacionarnos con respecto a situaciones similares, he intentado enumerar cada una de nuestras perspectivas. Siempre

que me ha parecido particularmente relevante, he explicitado quién o quiénes han enunciado una idea o percepción en particular. Cuando elaboro preguntas o reflexiones que no fueron enunciadas en nuestras conversaciones, tomo lo primera persona del singular.

La intención es la de que este escrito pueda conectarse con las vivencias de quienes lo lean, transformándolo, llevándolo a lugares que desde el comienzo no se podrían prever. En este sentido, hay un ejercicio de lectura particular que me gustaría proponer. Cuando leamos las historias aquí narradas, es importante que suspendamos el impulso a juzgar lo que leemos. No es importante decidir si lo que se ha narrado está bien o está mal, si nos parece una exageración o un sinsentido; lo importante es que, de alguna forma, lo narrado es parte de la amplia cultura sexual que compartimos. Podemos, por el contrario, recibir con generosidad y curiosidad las historias y las experiencias que se nos presentan: ¿cómo me relaciono con lo que leo?, ¿me es familiar o inesperado?, ¿cuál ha sido mi experiencia?, ¿por qué percibo tal o cual cosa de una forma diferente, tal vez no enunciada aquí? De esta manera, el texto puede darnos hilo para indagar en nuestras propias historias sexuales no de forma individual, sino en conexión con otras historias, con la vivencia de otra gente.²⁷

1. Hablar

Nuestras experiencias para hablar sobre nuestra sexualidad, fuera del espacio propuesto por esta investigación, son bastante distintas. Nos contamos acerca de momentos en que pudimos hablar con algunxs amigxs (incluso sobre sexo anal, aunque en menor grado) sin preocuparnos porque nuestra narración pudiese ser mal recibida desde un punto de vista moral. Pero también nos contamos sobre momentos en que, dentro de esas conversaciones, no podíamos conectar nuestra experiencia con lo que escuchábamos. O momentos en que los códigos a través de los cuales se desarrollaba la

²⁷ Esta “va a ser la tesis del chisme” bromeó Dani, y de cierta manera así es. Silvia Federici (2019, 202, 324–25) dice que el término inglés para chismear (*to gossip*) significaba amiga en inglés arcaico. Chismear era la conversación que dos amigas íntimas podían tener. El término tomó un sentido peyorativo como parte del proyecto de controlar la lengua y el comportamiento de mujeres cis dentro del orden patriarcal de la modernidad. En este sentido, esta ciertamente es la tesis del chisme. Pero no es un chisme moralista que habla sobre terceras personas, es un chisme que se centra en el compartir mutuo de experiencias. “Como las negociaciones contestatarias, resistentes, tienen sentido dentro de, y le dan vida a, diferentes marcos de sentido, diferentes lógicas y diferentes mundos de sentido inadmisibles para el sentido institucionalizado, dominante, ‘oficial’, entonces la teórica callejera cultiva un oído y una lengua para las múltiples líneas de significado. Su conocer es necesariamente dialógico; no reside en ella” (Lugones 2021, 335).

conversación no nos permitían narrar nuestra experiencia de la manera que nos hubiese gustado (reduciendo o deformando así la particularidad de nuestra vivencia) y por tanto preferimos callar. Pero también nos contamos acerca de los momentos en que hablar no era una opción, porque cuando lo intentamos nos hicieron entender de forma clara y violenta que estábamos fuera de lugar:

Justo recuerdo de un man que era mi vecino, que era el bully del barrio porque además era gigante. Y yo era full inocente, ¿me cachas? [...] Yo no cachaba que no había que hablar de ciertas cosas, por ejemplo. Entonces claro, alguna vez comentar... no me acuerdo qué fue lo que dije, pero algo relacionado con el disfrute del ano en el baño. Pero yo no, yo era inocente, porque ahí sí era bien niño, cuando pasó esto yo era bien niño. Y entonces ahí como este man tenía 2 años más, 3 años más... igual como 11 años ponle, o 10 años por ahí. Y como que hizo la foquísima y me hizo un bullying así focazo y yo como que, entre que no entendía y que me sentía muy avergonzado, ¿cachas? (Rob).

Decidir no hablar, en ciertos contextos, aparece en nuestras narrativas como un mecanismo de protección para no ser atacadx como homosexuales, putas o degeneradxs. Pero ese silencio también puede convertirse en lugar de reproducción de distintos tipos de violencia. Cuando internalizamos el silenciamiento, impidiéndonos incluso ser francxs con nosotrxs mismxs, lo que debe mantenerse en secreto puede convertirse en fuente de vergüenza, de producción de una cierta culpabilidad. Puede ser que incorporemos ese sentimiento como propio. Pero también puede ser que lo reconozcamos en las miradas que nos juzgan si algo de lo que no queremos mostrar “se nos escapa” o si, frente a actos específicos de violencia, nos vemos en la necesidad de hablar y somos culpabilizadxs.

Pero hablar va más allá de la necesidad de romper el silencio. No es solo una cuestión de poder hablar o no, sino de las formas en que podemos hablar y bajo qué dinámicas: con qué palabras contamos y qué sentidos, presupuestos o prejuicios esas palabras acarrear. Un par de veces en nuestras conversaciones nos sorprendimos con lo que dijimos, como si el poner en palabras ciertas cosas nos las mostraran a través de una perspectiva que no habíamos considerado

Tomemos por ejemplo la palabra penetrar. Esta es una palabra que utilizamos varias veces en el curso de nuestras conversaciones. Curiosamente, nos dijimos, no es una palabra que usamos durante un encuentro sexual. Entonces preferimos usar palabras como meter, coger, culear, tirar, entrar, abrir o jugar con un culo. La palabra penetrar, que parecería tener un valor neutro (netamente descriptivo), aparece no solo como desprovista de valor erótico, sino también como portadora de una connotación fuerte, violenta.

Las palabras que usamos ciertamente tienen su peso y su historia. A veces nos abren puertas y a veces nos limitan; o las dos cosas a la vez en diferentes gradaciones. La palabra gay, por ejemplo, puede aparecer en un momento como una posibilidad para nombrar lo que somos, pero puede confinarnos a una imagen estereotípica: “había encontrado una palabra que parecía que era algo que yo vivía y que igual por supuesto me ubicaba en lo raro, lo abyecto, lo anormal. Y aún así como que ya, decidí que esa era la palabra. Y la palabra gay, en mi imaginario a los 9 años, nombraba a hombres débiles, representados en la figura de la Melo de David Reinoso” (Daría).²⁸

Los términos activo y pasivo, corrientes en los mundos maricas, también delimitan y ordenan un campo de lo posible:

en las relaciones maricas [...] los términos activo y pasivo son súper presentes [y] se puede convertir en una identidad. Así: soy activo o soy pasivo. Y de veras ya no [es] solamente el rol en un encuentro sexual, sino que se convierte como en una marca de quien tú eres. [...] Y claro una vez que ya te metes en el rol de soy pasivo o soy activo se te cierran las posibilidades, ¿no? Por ejemplo las posibilidades de versatilidad, o las posibilidades de juego, sexualmente, que es una cuestión súper fuerte. (f.)

Al traer nuestra atención a estos términos, podemos ver cómo las palabras transmiten no solo imágenes, sino también sostienen formas específicas de ser y hacer. Podemos observar lo mismo en relaciones heterosexuales, solo que sus formas de organizar la realidad se han naturalizado a tal punto que se ha vuelto más difícil reconocer los presupuestos que esas palabras cargan:

S.: Bueno, con los hombres nunca se ha conversado, verbalizado, sino ya está como determinado, ¿no?, el rol...

f.: Por ser hombre o mujer, es decir ya...

S.: Exacto, y por... claro, capaz porque también al iniciar con estas relaciones con hombres, claro yo tenía también esa información, ¿no?, de cómo era, así como ya, sí. [...]. Entonces con los hombres, el único rol, así como que nunca se discutió, nunca se abrió diálogo de eso. Siempre fue lo que estaba establecido, ¿no?, por sí solo. Solo cuando estuve con este chico que te conté que es como que buscó que suceda [que le meta un dedito], ahí fue como que tampoco nunca se habló, pero sucedió y fue interesante, porque los dos entramos en una dinámica distinta, que no había sucedido durante la relación con él, sino fue un momentito que se abrió ese juego.

Si bien es cierto, como podemos ver en la última cita, que las palabras no dictaminan unilateralmente el sentido de nuestras experiencias, sí podemos ver cómo participan en la articulación de sentidos posibles.

²⁸ La Melo es un personaje creado por el comediante guayaquileño David Reinoso que caracteriza de forma estereotipada a un hombre homosexual afeminado. Este personaje ha sido criticado por “el daño que este tipo de representaciones ha generado en la comunidad LGBTI” (Varas 2020).

2. Geografías

Para tres de nosotrxs, un momento de giro en nuestras narrativas está relacionado al encuentro con una persona que ya portaba un conocimiento significativo sobre sexo anal. Con ellas, entramos en contacto con prácticas y saberes que no recibimos de nuestra educación sexual (formal e informal). Establecer relaciones sexo-afectivas con estas personas nos abrió a mundos que no habíamos imaginado como posibles. En ese encuentro cuerpo a cuerpo nos maravillamos, nos sorprendimos, encontramos nuevas posibilidades de juego y nos vimos desafiadx en ciertas nociones muy arraigadas en nuestro ser en relación al género, el amor romántico o relaciones no monógamas, por ejemplo.

Las personas a las que hicimos referencia venían de otros emplazamientos geoculturales: Estados Unidos (costa oeste), el Caribe y Europa central. Hablando sobre las diferencias que observamos, mencionamos nuestra percepción de Quito como un lugar cerrado, retrógrado. Recordamos la facilidad con que en otros lugares la gente cercana a nosotrxs hablaba sobre sus abortos, o sobre depilarse el culo, por ejemplo.²⁹ También señalamos cómo en otros lugares es más fácil encontrarse con cuerpos que se muestran más, y no solo en el espacio público. Al cambiarse de ropa para ir a una fiesta, por ejemplo, un grupo de chicas en Quito mostraría un cierto pudor la una con la otra, como si esa fuese la norma. Esto difiere de la experiencia de estar en un cuarto donde ese pudor no existe y cuya ausencia nos puede causar cierta incomodidad. De forma relacionada, también hablamos de la experiencia de compartir duchas o vestidores (en una piscina o escuela, por ejemplo) donde es costumbre desnudarse completamente, distinto a los letreros prohibiendo dicha práctica en las piscinas de Quito, o la omnipresencia de vestidores individuales. Los ejemplos de mojigatería³⁰ en Quito se multiplican en otros ámbitos: la insistencia de profesoras para que una pareja de jóvenes heterosexuales no se tomen de la mano durante el recreo en un colegio fiscal contrasta y se complementa con el sexo que se puede tener en los baños de instituciones educativas universitarias. La cultura corpo-sexual de Quito, en nuestras conversaciones, se presenta como bastante

²⁹ Estos comentarios hacen referencia al contexto de hace quince o veinte años.

³⁰ En el sentido de que “muestra exagerados escrúpulos morales o religiosos” (Real academia Española 2021)

limitante y, en ese sentido, tres de nosotrxs mencionamos nuestra gratitud por habernos encontrado con gente que tenía otra forma de practicar-vivir su sexualidad.

Para lxs otrxs dos de nosotrxs, el camino fue distinto. Sin un contacto directo con otra cultura sexual, la sensación es la de moverse a contracorriente. A través de una formación algo auto-didacta que conllevó-conllevo una experimentación sostenida durante años con unx mismx y con otrxs, poco a poco logramos ensanchar lo que se nos presentaba como posible. Empezamos a reconocer guiones que nos molestaban y empezamos a cambiarlos. Empezamos a reconocer qué nos gusta y cómo, qué no y qué no estamos dispuestxs a sacrificar, aunque no siempre con total claridad.

3. Heteronormatividad

En nuestras conversaciones, las menciones a la heteronormatividad fueron recurrentes. Esto nos deja entender que la heteronormatividad es una lógica que se impone en la organización de nuestras culturas sexuales; una lógica dominante. En ningún momento nos ocupamos por dar una definición clara y concisa de lo que entendemos por heteronormatividad. La usamos más como un término útil, abierto y en el que nos encontramos sin mayor dificultad. Revisando nuestras conversaciones, puedo percibir que entendemos la heteronormatividad como una suerte de guion pre-establecido que dicta formas de relacionamiento entre roles claramente definidos. Este guion dictamina tanto estilos de vida como encuentros sexo-afectivos.

En relación a estilos de vida, dijimos:

lo que más miedo me daba del matrimonio, de meterme en la familia, era como repetir un ambiente que yo detesto, y hasta ahora detesto, que es un poco ese ambiente de las familias en general que se reúnen, por ejemplo, y que los niños están ahí y juegan y que luego hay que ir a la reunión de padres de familia, y que luego la escuela, y que... O sea toda esa comunión con la sociedad en familia, yo te juro que por más... o sea no puedo, no sé por qué [...]. O sea, pensar en eso me parece como casi lo mismo que, como un sinónimo de infelicidad. Como estar atrapado en un bucle de tragedias (risas) [...] más bien no tanto tragedia, sino como de encierro. Como la familia, y esa posibilidad de yo crear mi familia, me da claustrofobia. (Dani)

Y en relación a encuentros sexo-afectivos:

también desde las pornos hay esta concepción de los roles muy marcados, o sea muy muy marcados, en el cual hasta uno mismo se sumerge en esos roles. Yo siento que, claro, con los hombres yo me ponía en un rol súper sumisa, de dejar que ellos decidan esa... la típica. Y que ellos... que en un momento eso también me provocaba placer y me provoca también con las chicas también jugar con los roles. Pero obviamente siempre era lo

mismo. Siempre marca un mismo ritmo, siempre marca a dónde mismo vamos a llegar, por donde vamos a empezar. Entonces se vuelve como eso, como un universo ya conocido y en eso nos quedamos. (S.)

Los roles sexo-afectivos en la heteronormatividad se organizan de forma dicotómica y pueden tomar diversas encarnaciones: el conquistador y la princesita, el activo y el pasivo, o quien toma el control y quien cede o sigue. Dentro de esta matriz tenemos que ceñirnos a una cuasi-identidad que nos deja muy poco espacio para experimentar e irnos transformando, para ir encontrando otros caminos. La heteronormatividad, reflexionamos, sofoca el erotismo entendido como modos de relacionamientos sensibles, abiertos a la escucha y al dejarse llevar por las dinámicas siempre algo imprevisibles del encuentro.

El sexo anal (especialmente cuando corpo-subjetividades masculinizadas abren su culo y corpo-subjetividades feminizadas abren el culo de otrx) y el explorar relaciones no heterosexuales han sido formas concretas, en nuestras narrativas, de quebrar (agrietar³¹) los patrones de comportamiento de la heteronormatividad. Lamentablemente, aunque importantes, estas prácticas disidentes no conllevan ninguna garantía. La heteronormatividad, como una lógica, puede permear estas prácticas también.

En relaciones maricas identificamos la dicotomía activo/pasivo como una reproducción clara de la heteronormatividad. En relaciones lesbianas podemos encontrar esta distinción en modos de comportamiento incluso si no se usan esos términos para auto-nombrarse.

En nuestras cinco narrativas también reconocimos cómo la heteronormatividad ha participado en la construcción de nuestros deseos y formas de sentir placer. Hablamos sobre un deseo inconsciente de ser el cuidador paternalista de nuestra pareja, sobre la dificultad de explorar comportamientos sexuales más allá del rol que hemos reconocido como nuestro, o del disfrute que experimentamos al encarnar un rol bien definido (sea como parte de un juego consensuado o como parte de la constitución misma de la relación). A la par, observamos el conflicto que esto puede generar en relación a nuestro posicionamiento político o a otras configuraciones de nuestro deseo:

...que haya esta dinámica de Romeo y Julieta un poco, ¿me cachas?, no sé por qué chuchas estoy tan... [...]. Pero también cacho que ahí no hay tanto esta huevada de méteme el juguete por el culo a mí (risas), porque no encaja mucho. [...] Siento que es como sacrificarlo, siento que sí, es como que ya empiezo a disfrutar de lo que soy, de “ya

³¹ Tomo el concepto de grieta de Catherine Walsh tal y como lo ha compartido con nosotrxx en la escuela decolonial (ver Mignolo y Walsh 2018, 82–88).

penérame y todo”, y como que voy a perder un chance la oportunidad de este... no la oportunidad, sino la búsqueda de este deseo que tengo de tener mi pareja princesita, ¿me cachas? Que yo, o sea racionalmente, no quisiera tener esa huevada, pero me di cuenta que tengo, así. (Rob)

O:

Daría: después de empezar nuestra relación, al poco tiempo, muy pocas veces teniendo sexo, recuerdo que en una ocasión yo estaba en su cama esperando que él saliera de la ducha, viendo televisión. Y él salió e hizo una representación de su virilidad. Porque salió con la toalla tapando sus piernas, decidió quitársela y jugar con el movimiento de su pene. f.: ¿Erecto o flácido?

Daría: Flácido. Y me lo mostró e hizo el juego, y yo no pude... o sea, no pude soportar el juego y me le abalancé. Y dije: tenemos que tener sexo porque lo que estás haciendo es una invitación, es una provocación. Y sentí como su virilidad, su masculinidad afirmada, reafirmada, ¿no?: hay alguien que me espera, el pasivo que me espera en la cama y yo llego y le incito. Fue como súper bueno ese sexo, pero la imagen de esa escena para mí es como ¡guau! No sabes cómo él lograba cumplir mucho de mis fantasías y de mis deseos con la masculinidad y que ahora no se me hace fácil encontrar. También vienen mis cuestionamientos de por qué busco eso.

A riesgo de ser redundante: la heteronormatividad, como lógica, no se limita a la heterosexualidad. Lo importante es la reproducción de un guion (con sus variantes lésbicas, maricas o heterosexuales) en el que encontramos dos roles claramente determinados y en el que una persona busca mantener el control en la relación –y no solo durante un encuentro sexual–.

*

En un momento de nuestras conversaciones surgió el par *puta* o *abusador* como posibles construcciones generizadas de nuestra subjetividad dentro de la matriz heteronormada. El contexto era una discusión sobre el riesgo y temor de ser nombradx de una u otra forma. Aquí me parece importante resaltar los movimientos asimétricos que dan sustento a estos términos: una puta se mueve a contracorriente de la matriz heteronormada, mientras que un abusador se construye respaldado por esa matriz. También me parece importante mencionar los lugares de enunciación radicalmente distintos que los generan: el término puta se enuncia tradicionalmente desde la heteronormatividad para estigmatizar comportamientos disidentes, mientras que el término abusador se enuncia desde posiciones críticas al patriarcado para denunciar comportamientos que se sostienen en la violencia.

De forma importante, no hay fundamento de verdad tras el término puta: una mujer cis o corpo-subjetividad feminizada que tiene relaciones sexuales con una o varias personas sin regirse por nociones de pareja o amor romántico debería poder auto-

denominarse como *guste*. El término abusador sí tiene un fundamento de verdad: la masculinidad se construye gracias a la impunidad frente a sostenidos actos de abuso.

Los términos *puta* o *abusador* se sostienen en una matriz dicotómica del género, es decir, en una separación tajante de dos roles uno de los cuales (el masculino) se afirma sobre la posibilidad de dominar el cuerpo y la sexualidad del otro (el femenino). Esta estructura asimétrica busca controlar el comportamiento de sujetos feminizados y condonar el comportamiento de personas que se presentan como sujetos masculinos. Esto nos permite ver cómo la organización dicotómica de la heteronormatividad no es simétrica o complementaria, sino patriarcal.

4. Primera pausita o interrupción: la cultura sexual de la modernidad (un brevísimo recuento)

Para los cazadores de brujas [...] la figura del demonio se convirtió en una personificación del sexo. El *Malleus Maleficarum*, un manual utilizado para detectar brujas, afirmaba: “el poder del Demonio reside en las partes privadas de los hombres” (*Malleus*, 26).
(Evans 2015, 79–80)

Después de la conquista y durante los siglos XVI y XVII, en el México colonial, el lugar de lo femenino y del erotismo en la sociedad indígena se volvió campo de batalla de una guerra que fue, en parte, una aniquilación cultural.
(Marcos 2010, 117)

Querámoslo o no, la heteronormatividad ocupa un lugar central en nuestras narrativas. Por tanto, me parece sumamente útil que revisemos la historia que ha forjado la cultura sexual dominante en que vivimos, más que sea a breves rasgos.

Siguiendo a Arthur Evans (2015, 89–107), durante el desarrollo de la civilización greco-romana encontramos una progresiva importancia dada al ascetismo y su consecuente desvaloración del cuerpo y la sexualidad. No ha de sorprendernos que, durante el curso de los siglos, encontremos diversas formas de entender y practicar el ascetismo, y distintas consecuencias derivadas a partir de la desvaloración de la materia. Lo que nos interesa en lo que sigue, sin embargo, es la configuración católica de estas nociones puesto que su moral se impuso como el dispositivo regulador de la cultura sexual de Occidente. Así, podemos ver cómo la desvalorización de la materia se tradujo en una

condena del cuerpo y la sexualidad (lugar del pecado), y el llevar una vida ascética (como ejercicio para la salvación de nuestras almas) se convirtió en un imperativo de abstinencia sexual y de negación de las condiciones corpóreo-materiales de nuestras vidas.³²

Cuando una forma de cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio romano en el año 380 d. C., podemos reconocer la articulación de dos tradiciones patriarcales, militaristas y altamente ascéticas (Evans 2015).³³ Así empezó un ataque generalizado contra otros movimientos religiosos –sean paganos o cristianos que no seguían la ortodoxia de la Iglesia Católica– y la imposición de su universo moral.

Si bien la arremetida de la Iglesia está presente durante todo el medioevo, esta tomó una nueva configuración con la creación de la Santa Inquisición alrededor de 1230 (Federici 2014, 53; Evans 2013, 185). Su acción se concentró en la persecución a los movimientos heréticos dentro de Europa que, con sus demandas de justicia social y renovación espiritual, confrontaban tanto a la Iglesia como al poder feudal (Federici 2014, 33). La concepción de la sociedad dentro de estos movimientos era ciertamente revolucionaria y atañía dimensiones relativas a la organización del trabajo, la propiedad, la posición social de las mujeres y la cultura sexual y reproductiva (Federici 2014, 33). En estas contiendas político-religiosas, la sexualidad ocupó un lugar importante: herejía y sexualidad no procreativa eran consideradas equivalentes (Federici 2014, 36; Evans 2013, 76).

Otra vuelta de tuerca en esta historia se da a finales del siglo quince y comienzos del siglo dieciséis con la transición del feudalismo al capitalismo en Europa y la colonización de Abya-Yala (el momento en que, ¡ay!, estos acontecimientos nos dejan de ser indiferentes ya que la historia de Europa y sus constructos se impusieron en la organización de la vida en este continente). Con el paso de una economía mayormente agraria a una economía basada en la producción de bienes para el mercado, ya a mediados del siglo dieciséis las clases dominantes en Europa empiezan a darse cuenta que el número

³² Me gustaría hacer presente otras alternativas históricas: la práctica ascética del gnosticismo, por ejemplo, “incluía *tanto* la autosatisfacción como la autogeneración” (Evans 2015, 123); para el catarismo, el pecado no se relacionaba con la sexualidad o el cuerpo, sino con la procreación, puesto que era a través de la procreación que las almas se veían atrapadas en este mundo (material) de penurias y dificultades (Federici 2014, 35–36; Evans 2013, 75, 77). El gnosticismo y el catarismo son dos doctrinas cristianas “heréticas” de la edad media.

³³ Podemos entender fácilmente el militarismo del estado (y luego el imperio) romano en relación a su expansión territorial. En el caso del cristianismo católico, Evans traza el militarismo constitutivo de esta religión a la influencia que el mitraísmo tuvo sobre ella (Mitra era el dios iraní del sol, la justicia, los contratos y la guerra) (2013, 62). Para entender por qué Evans denomina a este cristianismo “la religión de la espada” (2013, 124) basta que rememoremos las cruzadas, la inquisición, la caza de brujas, la extirpación de idolatrías y la relación entre catequización y colonización en Abya-Yala.

de trabajadorxs de un territorio determina la riqueza de esa nación (Federici 2014, 87). Es en esta época que empieza a establecerse un control burocrático sobre la población a través de los registros demográficos. Con esto encontramos un interés agudizado, por parte del Estado, en controlar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres cis como una forma de controlar los índices de natalidad (2014, 88). Esta es la época del auge de la caza de brujas, en que la mayoría de condenas a mujeres cis (y sodomitas) fueron justificadas como crímenes reproductivos: utilizar medios anticonceptivos, practicar abortos, abandonar infantes recién nacidxs, cometer infanticidios o tener sexo no procreativo (2014, 180).³⁴ En Abya-Yala, el orden moral de la Iglesia se impuso con la conquista, la catequización y la extirpación de idolatrías, participando de forma central en la destrucción de culturas que se alejaban del mundo católico-europeo no solo por mantener distintas organizaciones de lo social, sino por sostenerse sobre cosmo-vivencias radicalmente distintas (Marcos 2010; Horswell 2013).

En relación a las culturas de género y sexualidad, la expansión del catolicismo fue devastadora. Tanto en la Europa medieval como en Abya-Yala antes de la conquista, encontramos culturas de género mucho más fluidas, que se escapaban del binarismo, que practicaban distintas formas de travestismo y que daban espacio a distintas formas de vivir la sexualidad, incluyendo prácticas sexuales ritualizadas dentro de contextos religiosos (Campuzano 2006; Horswell 2013; Evans 2015; Federici 2019; Marcos 2010). En su lugar, se impuso una de las culturas sexuales más represivas de la historia, a decir de Evans (2013, 57), en que la sexualidad se ve reducida al coito con fines reproductivos y por el cual se debe experimentar más culpa y vergüenza que placer (2013, 155).

Esta historia empezó a recibir un nuevo perfil desde mediados del siglo diecinueve. Siguiendo a Silvia Federici (2020, 89–105) los cambios en el proceso de industrialización conllevaron una transformación en las formas de reproducción social del proletariado en Europa. La cultura sexual proletaria, que era vista como inmoral por la burguesía, devino objeto de política pública con el afán de imponer los valores y modos de funcionamiento de la familia burguesa. Los discursos legales y médicos de la era victoriana (y más tarde el psicoanálisis) reformularon el discurso religioso criminalizando o patologizando las prácticas que no encajaban dentro de ese modelo (Rubin 1984;

³⁴ A través de su investigación, Federici prueba que la caza de brujas no fue un fenómeno de la época medieval como generalmente se imagina. Ella demuestra, por el contrario, que la caza de brujas fue un fenómeno moderno necesario para imponer la división sexual de trabajo (entre otras cosas) requerida para el desarrollo del capitalismo. El *malleus maleficarum*, que Evans menciona en el epígrafe de esta sección, se publicó recién en 1486.

Hocquenghem 2009). Retomando a Federici (2020, 89–105) nos encontramos frente a la difusión, a través de distintas clases sociales, de un modelo en el cual las mujeres cis pueden devenir ya sea esposas y madres, ya sea prostitutas. Estos dos roles representan para Federici distintas formas de trabajo sexual puesto que los deberes de la esposa comprendían la satisfacción de los requerimientos sexuales del marido. Esto nos encaminó hacia la “construcción de una sexualidad de mujeres cis [*female sexuality*] como un servicio, y su negación como placer” (Federici 2020, 95; ver también Vance 1984b), llevándonos a una situación de generalizada frigidez en mujeres heterosexuales cis que el psicoanálisis, a comienzos del siglo XX, tomaría a su cargo curar. El resultado es una cultura sexual donde la reproducción dentro de la familia nuclear es la única justificación para tener sexo y donde el placer es reducido al mínimo (Federici 2020, 94–95; Evans 2015, 178, 225; Rubin 1984, 278).

Si he querido hacer un recuento tan breve de esta historia, ha sido con la finalidad de permitirnos ver que la sexualidad no es un hecho biológico o natural que se desarrolla independientemente de intereses políticos y económicos. Espero que este pequeño resumen nos ayude a ver que la cis-heteronormatividad no es “normal”, sino que es una producción histórica y cultural. Ojalá también pueda ayudarnos a entender la inercia de esta construcción histórica y no dejarnos desalentar por su aparentemente imperturbable presencia.

5. Relaciones de género, relaciones de poder

La estructura de género reaparece como *estructura de poder*, y con ella el uso y abuso del cuerpo de unos por otros.
(Segato 2003, 23)

Al hablar sobre cómo percibimos las relaciones de género a través de nuestras experiencias, entramos en un terreno difícil en el que ficción y realidad se co-constituyen. O mejor aún, podemos ver cómo la cis-heteronormatividad construye una realidad a través de un entramado de ficciones que efectivamente llegan a organizar nuestros modos de relacionamiento.

Cuando eres chica y vives en una sociedad tan machista, sexualmente todo es tan machista que los hombres actúan también así. Y la forma que se concibe en el imaginario el sexo, siempre es que el hombre es el activo, ¿no es cierto? Por más que ella le mueva el culo, es él el que le dirige y le dice que le mueva el culo, o sea es algo así. Y una siempre, o

sea, creces en esa idea, en ese imaginario. Así mismo lo vives un poco, como que siempre crees que los hombres saben más, no sé por qué. O tal vez es un prejuicio social, ¿no?, cultural. Piensas que ellos te pueden enseñar. Así es como yo pensaba cuando era, cuando yo no sabía. Y ellos tienen esa actitud de autoridad, como sexual, de alguna forma. Y la penetración se vuelve una, como una demostración de eso, física. Por más que sea con amor, con todo eso. Es como que viene cargado de tanta cultura, de tanta carga, que la penetración ya es esa dominación de alguna forma. O sea, no digo que esté mal la penetración, me parece hermosa... pero sí, me encanta... pero es que uno tiene que ir como evolucionando en esa sensación. (Dani)

La dinámica se establece entre ciertas ideas sobre masculinidad y feminidad asentadas en, pero desbordando, características anatómicas: “era fácil incorporarse a ese binario activo/pasivo donde yo sabía que el tipo de hombres que me gustaban tenían que ser activos por su masculinidad. Y más o menos yo tenía que ser pasivo, porque así más o menos es la regla, no hay otra posibilidad” (Daría). Lo masculino, en su formulación dominante, aparece como una subjetividad que desea a otra persona, que toma la iniciativa en esa relación y que tiene la capacidad o responsabilidad de satisfacer sexualmente a su compañerx. El rol proactivo dado a esta masculinidad fácilmente se desliza a los terrenos de la dominación y del forzar sus deseos sobre lxs otrxs:

El otro día hablaba con un amigo del colegio que tiene todos... o sea, es un machín estereotípico en su comportamiento. Entonces yo le hablaba de alguna huevada así de las dinámicas de las relaciones. Y el man solo ponía una cara así como: ¿de qué chucha estás hablando? Tienes que dominar aquí, tienes que dominar y punto, ¿me cachas? Como... no hay que discutir. ¿Qué empatía, qué igualdad?, chucha, vos tienes que mandar aquí. Y él me [lo] decía con toda la seguridad del mundo. Y yo estaba entre como que ¡guau, parece que te funciona hijo de puta! (risas). Pero por otro lado qué cabrón, qué cabrón pensar eso. (Rob)

Como contraparte tenemos la ficción-construcción de una feminidad para la cual el sexo no sería importante, que no se interesaría por prácticas fetichistas, que no podría asumir un rol de dominación, que desea a un macho como pareja preferida o que no puede hacerse cargo de su propio placer. Incluso cuando hemos cuestionado esta idea de feminidad, podemos reconocer cómo ha pautado algunos de nuestros comportamientos, sea por constructos culturales que se mantienen operantes a pesar de todo, sea por las condiciones materiales en que nos encontramos. Así, en momentos nos excitamos frente a un macho alfa, aniquilamos nuestro deseo por (el culo de) alguien, asumimos un rol sumiso o nos convertimos en alguien útil para el placer del otro descuidando el nuestro.

Las relaciones de género pensadas en términos de ceder y dominar articulan, pues, relaciones de poder. Como veremos en la siguiente sección, las relaciones de poder (también dictadas por edad, situación económica, experiencia previa, racialización,

ciudadanía...) no siempre se entienden como relaciones de género aunque participen en su construcción. Estas relaciones de poder son parte constitutiva de las dinámicas de nuestros relacionamientos sexuales y afectivos.

La forma en que estas relaciones de poder operan, en nuestras narrativas, es bastante compleja. Generan una dinámica que, aunque inequitativa, no es unidireccional, unidimensional. Así por ejemplo, aceptar (a veces hasta propiciar) esas relaciones de poder, puede ser un modo de acceder a ciertas formas de seguridad, o de placer. Esto se observa, por ejemplo, cuando hablamos sobre una persona tomando el control en un encuentro sexual: "...el cierre del abrazo [que] también lo entiendo como sujeción porque si alguien me abraza, me inmoviliza. Y puedo renunciar a repeler el placer. Entonces que esa, que ese falo, que ese pene haya sido grande, a mí me hacía sentir que no había escapatoria a... Y no era escapatoria a la violencia, sino escapatoria al placer. Y también construyo una forma de entender el acceso al placer que es a partir de la inmovilidad" (Daría).

Estos modos de relacionamiento nos abren a posibilidades de explorar el placer. Pero las condiciones que lo hacen posible conllevan inscribirse dentro de ese terreno de juego que hemos llamado heteronormado. En nuestras narrativas, entendemos que esto siempre conlleva un costo que puede manifestarse de distintas maneras: "en un momento de verás me imaginé como un sujeto completamente pasivo. Y que después me di cuenta no es cierto. O sea en un momento dado dije no. Yo quiero decidir cuál es el ritmo, cuál es la profundidad, cuál es el momento, cuánto va a durar. En un momento yo dije yo sé lo que yo quiero. Pero en ese momento que yo no sabía, le había dado la potestad completamente" (f.).

Dar el control a otra persona, o buscar perder parcialmente el control (mediante el alcohol o la marihuana), es parte de nuestras experiencias sexuales. La relación entre control y poder no es unívoca, no es siempre la misma. Soltar el control no necesariamente tiene que llevarnos a una situación de subyugación:

en algunos puntos sentía como que el control se iba de mis manos tanto que decía como... tenía miedo de que, no sé, de que me lastimen, ¿cachas? (risas) O algo así. Porque yo sentía que yo no tengo el control de esto: aguanta, ¿qué está pasando? Pero era rico, ¿cachas?, no tener el control a pesar de que había este pensamiento de que yo no tengo el control y puede haber peligro, pera era... más bien eso le hacía más rico. Pero nunca me sentí como dominado, ¿me cachas? (Rob)

Sin embargo, la relación de dominación/subyugación se impone en la cultura heteropatriarcal en que vivimos, siendo las mujeres cis y corpo-subjetividades feminizadas quienes devienen objeto de opresión y violencia: “o sea siempre, en el caso de las mujeres hay una... o sea se aplica como una ley de superioridad y de desigualdad. Es que ahora me doy cuenta, pero en esa época solamente me hacía sentir como medio mal, no sabía por qué. Pero me sentía como mal. O sea no era todo feliz, la cosa. Pero yo creo que era sobre... por la cultura, por todo lo que implicaba eso” (Dani), o: “Y me sucedió en mis relaciones con chicos que en momentos también había esas exigencias sexuales. En el cual con las mujeres nunca me he topado con eso, porque ha habido un respeto absoluto de que si un día no queremos, está todo bien” (S.).

No viene como sorpresa, entonces, que en nuestras narrativas la búsqueda de relaciones sexo-afectivas más igualitarias u horizontales sea constante. No está dado, todo lo contrario. E incluso cuando creemos dar un paso en la dirección deseada, pronto descubrimos nuevas articulaciones de esta lógica jerárquica bajo formas que no habíamos sospechado. Las relaciones homosexuales (maricas o lesbianas) aparecen como prometedoras al alejarse de los presupuestos que sostienen la heterosexualidad. Sin embargo, hemos reconocido diversas formas en que las dinámicas de dominación y subyugación, centrales en la heteronormatividad, pueden reaparecer.

6. Segunda pausita o interrupción: jugar, entre agonismo y una actitud lúdica

Atrapadxs en este entramado dicotómico entre ceder y dominar, los juegos y fantasías sexuales aparecen como una posibilidad para reconfigurar los roles y reorganizar las relaciones de poder. Prácticas que pueden abrir campos de experimentación del deseo y el placer más allá de determinaciones biológicas o anatómicas:

Entonces, claro, empecé yo también a experimentar también este lado de dominación, de yo generar el placer. O sea, había el placer mutuo, pero yo estaba generando, yo estaba tomando las riendas de ese placer en ese momento. Y te crea una onda de responsabilidad placentera increíble, ¿cachas? (risas) Porque no es solo esta onda de ya recibir y ya ni sé qué, y yo me pongo así para que... no. Sino que también es desde esa fuerza. Y ahí entra en juego un montón de elementos corporales, ¿cachas? Como desde esa sutileza, esa fuerza, esa... ese tacto más suave, ese tacto duro. (S.)

El campo de juego, sin embargo, puede quedar inscrito dentro de ciertos límites sobre los que valdría la pena reflexionar. Estoy pensando en el sentido agonista³⁵ de juego que María (Lugones 2021, 154–55), partiendo del trabajo de Johan Huizinga y Hans-Georg Gadamer, describe de esta manera:

Un sentido agonístico del espíritu lúdico sitúa en el centro a la *competencia*.³⁶ Más te vale que sepas las reglas del juego. En el juego agonístico hay riesgo, hay *incertidumbre*, pero la incertidumbre se trata de quién ganará y quién perderá. Hay reglas que inspiran hostilidad [...] Uno de los modos paradigmáticos de jugar, tanto para Gadamer como para Huizinga, es el juego de roles. En el juego de roles la persona que participa tiene *una concepción fija de sí misma*. Pienso, además, que quienes juegan en el juego agonístico se dan importancia porque se entusiasman con ganar gracias a sus propios méritos, a su propia capacidad.

La pertinencia de esta noción para este trabajo se muestra con mayor claridad cuando tomamos en cuenta que Huizinga “interpreta a la civilización occidental a partir de este concepto [...] al considerar] las leyes, las artes y los demás aspectos de la cultura occidental [...] él] ve *agón* en todos ellos” (2021, 155). La lógica dicotómica que Frye describió es agonista. No me parece fuera de lugar, entonces, incluir en la lista que María cita la forma en que hemos aprendido a vivir nuestra sexualidad. La idea de roles definidos (aunque intercambiables), la presencia de un guion o narrativa pre-establecida y la centralidad de dinámicas que se mueven entre ceder y dominar respaldan esta conjetura. En varias de nuestras narrativas puedo reconocer esa dinámica agonista (ver, por ejemplo, las secciones “comerse una verga, orgullo culero” o “sodomizar al poder”). La lógica de la masculinidad, que se afirma a través de la penetración como una forma de conquista o de manifestación de su superioridad, también está sostenida en relaciones agonistas (ver “falocentrismo: masculinidad-ego-virilidad” y “falocentrismo: tiene que haber penetración”).

Pensadoras feministas de los Estados Unidos en la década de los ochenta abordaron esta temática (entre otras). La IX conferencia académica y feminista “Hacia una política de la sexualidad” buscó explorar las formas en que la sexualidad de mujeres cis había sido construida (Vance 1984a; Alderfer, Jaker, y Nelson 1982). Al analizar la construcción histórica de las relaciones de poder entre los géneros, una primera

³⁵ Agonista: “Del lat. Tardío *agonista* ‘competidor, combatiente’.” Agonismo: “Del gr. *Agōnismós* ‘rivalidad’, der. de *agōnizesthai* ‘combatir, luchar’” (Real academia Española 2021)

³⁶ *Competence* en el original, que se entiende como aptitudes o habilidades específicas. El sentido de rivalidad (*competition*), aunque cae bien en este contexto, no es la primera acepción que viene a la mente en el texto en inglés. En español, la palabra *competencia* abarca ambas acepciones.

formulación de una política sexual feminista estuvo dirigida a erradicar esas relaciones de poder del plano de lo sexual. Una crítica condenatoria se formuló en relación a la pornografía, sadomasoquismo, *bondage*, voyerismo, juegos de dominación/sumisión y cualquier otra práctica que articulase relaciones de poder o que se percibiera como producto de un imaginario patriarcal. Para cuando esta conferencia tuvo lugar, muchas teóricas feministas se mostraron críticas frente al rumbo que se estaba tomando. Las organizadoras de la conferencia se dieron cuenta de que, al elaborar una política de la sexualidad que se centraba *exclusivamente* en una crítica y condena a la violencia machista y la vulnerabilidad (estructural, cultural) de mujeres cis, esa agenda feminista compartía una misma base con la política sexual de la derecha conservadora: la sexualidad es un terreno plagado de peligros del que es mejor mantenerse alejadx (Vance 1984b, 2,3; Alderfer, Jaker, y Nelson 1982, 14). Lo que se estaba dejando de lado era la pregunta sobre el derecho y las formas posibles de acceso al placer sexual para mujeres cis.

Por otro lado, una vez que el lesbianismo dejó de ser marginalizado en el movimiento feminista, el sexo entre mujeres se erigió como un ideal en que esas relaciones de poder podían (debían) ser erradicadas: si la dominación era un atributo de la sexualidad de hombres cis, en una relación donde esos hombres no estuviesen presentes, se podía (debía) explorar finalmente una sexualidad donde las relaciones de poder dejasen de operar. El problema, nos dicen estas pensadoras, es que un nuevo orden moral empezó a formularse. No poder encarnar los ideales sexuales promulgados por esta política empezó a percibirse como un problema individual, como un problema de conciencia falsa, de complicidad internalizada con el patriarcado. El resultado fue que, si bien el movimiento feminista se había sostenido por la posibilidad de compartir experiencias y reflexiones entre mujeres cis, un nuevo silencio empezó a instaurarse en relación a lo sexual; nuevos tabús empezaron a operar. El miedo a ser (nuevamente) juzgadas y condenadas empezó a minar esa vitalidad que había impulsado al movimiento feminista, dejando a cada mujer cis sola frente a sus incertidumbres, sus deseos y sus temores (Hollibaugh y Moraga 1981).

Además de reforzar el aislamiento individual en relación a lo sexual, esos encuadres teóricos y políticos minaban la posibilidad de entender, afirmar y potenciar el deseo y placer sexual de mujeres cis. Es en este contexto que Amber Hollibaugh (1984, 408) nos dice:

No importa cómo se practique el sexo o con qué género, el poder es el corazón, no solo la bestia, de toda indagación sexual [...] Al final, yo no quiero erradicar el poder en el sexo como parte del movimiento feminista; quiero redistribuir ese poder y conocimiento para poder usarlo (y usarlo mejor) para mí y mi compañerx. Creo que hay una manera de confrontar el sexismo y el racismo en el sexo sin borrar las fuentes y la intensidad de nuestros placeres.

A lo largo de esta sección, y al hablar de relaciones de poder, nos hemos confrontado a una concepción agonista del poder; el poder que busca dominar, el poder que busca afirmar a un sujeto a través del ejercicio de sometimiento de otrx. Si este es un pilar de la cultura sexual en que crecimos, no ha de sorprendernos que nuestros deseos y las formas que tenemos para acceder al placer estén mediadas por esta lógica. Sin juzgarnos o censurarnos por ello, me parece importante que aprendamos a reconocer cómo esa lógica está operando. Los juegos y fantasías sexuales pueden aparecer entonces como prácticas de auto-conocimiento y experimentación. Tal vez también como una forma de aprender a reconocer las operaciones de esa lógica dentro y fuera de los espacios consensuados del juego y la fantasía.

Sin embargo, en la última cita de Hollibaugh (y en varios momentos de nuestras conversaciones, ver por ejemplo la cita que da inicio a esta sección), presiento que nos estamos moviendo en el espacio liminal entre una concepción agonista y no agonista de poder. Un ejemplo de poder no agonista, y que vamos a revisar en la tercera pausita o interrupción, ha sido enunciado por Audre Lorde (2007c, 59): “reconocer el poder de lo erótico en nuestras vidas puede darnos la energía para buscar cambios genuinos en nuestro mundo, en vez de simplemente conformarnos con un cambio de personajes en el mismo drama trillado”. Karina (Marín 2020, 88) enuncia esta diferencia como “poder sobre la vida versus potencia de la vida”.

Estas parecen ser algunas de las fuerzas o lógicas que constituyen nuestra sexualidad. Me parece importante, entonces, aprender a jugar con estas dinámicas para llegar a conocerlas y practicar cómo darles vueltas, ojalá para potenciar e intensificar el placer y la excitación compartida. Aprender a jugar como aprender a nadar entre corrientes cruzadas, para que la cultura sexual en que crecimos no nos determine pasivamente (poco importa que tomemos un rol “activo”), para que no sofoque nuestra creatividad y nuestra capacidad de transformar la realidad.

Al no dar por sentada una concepción agonista del poder en relación a la sexualidad, también podemos acercarnos a otra forma de entender las posibilidades de juego:

[Tú eliges] una piedra y la estrellas sobre las otras. Se rompe; está muy húmeda adentro, y es muy colorida, muy bonita. Elijo una piedra y la rompo y corro hacia los pedazos para ver los colores. Son hermosos. Me río y te llevo los pedazos y vos haces lo mismo con los pedazos que juntaste. Seguimos estrellando piedras durante horas, ansiosas por ver los nuevos colores hermosos que salgan de ahí. Estamos jugando. Lo lúdico de nuestra actividad no presupone que haya algo como “estrellar piedras” que sea una forma de juego particular con sus propias reglas. En cambio, *la actitud que nos guía a través de la actividad, una actitud lúdica, convierte a la actividad en juego*. Nuestra actividad no tiene reglas, a pesar de que ciertamente es una actividad intencional y ambas entendemos lo que estamos haciendo. La alegría de jugar que le da sentido a nuestra actividad incluye incertidumbre, pero en este caso, la incertidumbre es una *apertura a la sorpresa*. [...] No nos preocupa la competencia [nuestras aptitudes, habilidades]. No estamos casadas con un modo particular de hacer las cosas. [...] *Estamos ahí creativamente*. No somos pasivas. [L]a actitud lúdica implica [...] apertura a arriesgar el terreno que nos construye como opresoras, como oprimidas o como colaboracionistas y cómplices de la opresión. [...] Una puede entonces ver qué posibilidades para jugar existen para el ser que una es en ese mundo. Una puede inclusive decidir habitar plenamente ese ser, para comprenderlo mejor y encontrar sus posibilidades creativas. (Lugones 2021, 156–57)

7. Confianza

Presente en los juegos consensuados, pero no limitándose a ellos, mencionamos el tema de la confianza:

Esta jerarquía creo que se rompe al rato que yo hablo de esta confianza que me ha sucedido con mujeres, que vuelve a ser una huevada horizontal. Entonces ya no hay esta relación de poder [...] Una onda de estamos entre dos, es un acto que sucede entre dos y es un acto compartido, acompañado y disfrutado a la par. Muy horizontalmente. Entonces ahí obviamente hay un eje de confianza absoluto porque sabes que la otra persona está muy hacia ti, y tú estás hacia esa persona. (S.)

La confianza abre un espacio de encuentro en el que *lo que va sucediendo* se mantiene algo indeterminado, requiriendo una sensibilidad y escucha hacia el estado cambiante de las personas involucradas en la relación. El guion heteronormado del que hablamos parece suspenderse, la lógica de la penetración fálica también. Esto no elimina la posibilidad de explorar sensaciones intensas o energías impetuosas (“volvemos locxs”), lo que cambia es la lógica del relacionamiento. ¿Es la confianza lo que hace que soltar el control (o entregarse) no se reinscriba en nuestra vivencia como un acto de subyugación? ¿La confianza puede instaurar un modo de relacionamiento que suspenda el agonismo que reconocemos en la heteronormatividad, aunque relaciones de poder sean una parte consciente de nuestros juegos?

Esta confianza también propicia la relajación necesaria para que el culo se abra. Notamos cómo a veces el miedo (a que nuestro ritmo no sea escuchado y podamos

experimentar dolor, por ejemplo) puede cerrar el culo. Su relajación o su tensión siguen curvas dinámicas que, en nuestra experiencia, no se limitan a procesos fisiológicos, sino que responden a estados mentales, emocionales o psicológicos. Las experiencias previas que hemos tenido (de placer o de dolor) influyen en estos movimientos, así como el (des)conocimiento que tengamos sobre cómo funciona nuestro propio culo.

Esta confianza se vuelve tanto más central en cuanto reconocemos nuestro culo como vulnerable y relacionamos la penetración con algo potencialmente violento. El riesgo de esta violencia también se manifiesta en términos de género; personas construidas por la masculinidad aparecen como especialmente amenazantes: “es que a mí me da full ahuevadera lo de estar con cualquiera, con cualquier huevón, ¿cachas? Con un hombre sobre todo, con mujeres fresco” (Rob).

8. Falocentrismo: masculinidad-ego-virilidad

En la relación entre dominar y ceder encontramos una lógica agonista, es decir, una lógica de enfrentamiento en el que un término de la relación debe prevalecer o imponerse sobre el otro. En la cultura heteropatriarcal que se nos ha impuesto como dominante, la masculinidad aparece como el término que necesita afirmarse en esta relación: afirmarse sobre la corpo-subjetividad feminizada, pero buscando el reconocimiento de sus pares (Frye 1996, 992–93, discutiendo el trabajo de Simone de Beauvoir; Segato 2019, 30). Algo de esto podemos observar en esta conversación:

f.: las pocas veces que me he encontrado con un activo así, de esos que no me topas el culo ni cagando, si forcejeo un poquito, sí logro comerles el culo. Y más, depende a quién. Una vez me encontré con un chico que estábamos así, nos encontramos, tiramos. Bueno, él me agarró a mí. Y luego estábamos así como descansando y me prendí. Y yo le di la vuelta y le comí el culo. Como que sí puso resistencia, forcejeó, pero se dejó comer el culo súper rico, le gustó. Después nos fuimos a encontrar con otro chico, entonces éramos tres. [...] Yo iba en un plan más: nos vamos a comer entre todos. Y los dos: no, no, somos dos activos. Y entonces me tocaba el lugar del pasivo (risas). Y fue así como bueno, todo bien, yo me divierto. Pero en un rato sí quise comerle el culo a uno de ellos. Y ya le había comido el culo, ¿cachas? Y ese rato es como no, ni cagando.

Rob: ah claro estaba...

f.: tal vez también tiene que ver esa mirada de...

Rob: de sus panas, pues

f.: claro

Rob: esa es una cosa tan de machines, eso de, de cambiar el comportamiento según con quien estás. ¡Focazo! Claro, es como mis panas. Están así, hablando normal y les llama la novia: “hola mi amor, ¿cómo estás?” [hablando con una voz grave y monótona] ¿Cachas?, hasta la implantación de la voz (risas), hasta las palabras que usan. Y es tipicazo, tipicazo que alguien se comporte diferente según al frente de quien está.

O: “yo he tendido a hacer eso, como que a etiquetar como machín todos mis comportamientos feos, ¿me cachas? [...] Siento que, por ser hombre, esos comportamientos feos han sido full justificados y nadie me ha dicho nada: está bien que golpees la pared si te cabreas, ¿cachas?, es normal” (Rob). Dice mucho, en este sentido, que en nuestras narrativas mencionamos el respeto en encuentros sexuales como un comportamiento no machista.

En relación a atributos corporales que reconocemos como estereotípicamente masculinos, destacamos la estatura, la fuerza, el tamaño corporal, el tamaño del pene (en el caso de estar ahí) y la capacidad de controlar o retardar la eyaculación. Pero una subjetividad masculinizada (en cuanto es construida a través de un sentido de superioridad) también se afirma en relación a factores como la edad, experiencia (sexual), situación económica, reconocimiento profesional, nacionalidad, o capital cultural, entre los que mencionamos.³⁷

En relación a lo genital, es necesario que mencionemos la con-fusión entre pene (erecto) y falo. El pene es cuerpo, el falo es un símbolo de poder (Frye 1996, 995). En la cultura cis-heteropatriarcal tenemos, por tanto, una construcción corpo-simbólica (pene-falo) que deviene constitutiva de la masculinidad, o del sujeto masculino. El pene-falo, garantía de virilidad, se vuelve así el centro de toda actividad de producción de significados y del desarrollo de nuestra sexualidad.³⁸

Yo sabía que la relación era muy inequitativa porque todo giraba en torno del falo de él. Todo. Era como desde lo simbólico, el lenguaje, el coqueteo, el deseo, la invitación a tener sexo, el después: todo giraba en torno de su propio placer. Y yo sentía incomodidad, pero no sabía cómo nombrarla. Y al no saber ni siquiera cómo nombrarla, tampoco era consciente de que podía aplicar estrategias como para resistir a eso. Y se volvió una limitante porque, en algún momento de los cinco años de la relación, yo comencé a negarme a tener sexo con él. (Daría)

³⁷ Estas observaciones nos permiten ver cómo los ejes de opresión (género, raza, clase...) no operan de forma aislada, sino que se sostienen unos a otros, interpenetrándose. A esto María se refería como opresiones entremezcladas [*intermeshed oppressions*] y lo diferenciaba de las opresiones entrecruzadas [*interlocked oppressions*]. Ver el entrecruzamiento de opresiones nos permite ver cómo distintas formas de opresión se “suman” unas a otras, pero las formas de opresión se mantienen separadas, distintas. Ver las opresiones como entremezcladas nos permite ver cómo distintas formas de opresión cambian su naturaleza al juntarse, cómo los bordes que las separan se vuelven difusos. Esta segunda perspectiva nos permite comprender cómo el prestigio profesional, por ejemplo, participa en la construcción de la masculinidad.

³⁸ Retomando la discusión sobre la lógica dicotómica A/no-A que elaboramos en el primer capítulo, y poniéndolo en relación con la configuración de nuestras sexualidades, el pene-falo toma la posición de A. Ver a este respecto “Lesbian ‘sex’” de Marilyn Frye (1992, 113): “Ha sido anteriormente dicho por feministas que el concepto de ‘tener sexo’ es un concepto fálico; que concierne al coito heterosexual, de hecho, primariamente al coito heteronormado, o sea, la-copulación-de-cuerpo-con-pene-dominante-cuerpo-con-vulva-subordinado-cuyo-término-y-propósito-es-la-eyaculación-del-cuerpo-con-pene”.

En nuestras conversaciones se vislumbra un encadenamiento entre pene, falo, poder o autoridad, potencia (sexual), virilidad, masculinidad y ego: “porque también lo he escuchado dentro de círculos de trabajo, que sé yo, entre panas heterosexuales de... ‘ah sí, le di por el culo y no sé qué’ y sentir como ese, ese ego de hombre como así, ‘lo logré,’ no sé... o sea existe muchísimo eso” (S.). Las formas en que este encadenamiento moldea las dinámicas de nuestros encuentros son varias, pero siempre denotan mecanismos de afirmación de la masculinidad como modos de conquista. Incluso al punto de adjudicarse como su logro (afirmación del ego) el placer de lx otrx:

f.: estábamos hablando de llevarle al gemido [de placer] a una persona que se ha construido como un activo o un heterosexual. Entonces yo te conté que había una cuestión que a mí me incomodaba un poco que era que el momento que yo llegaba, *lograba llevarle* a un chico a ese momento de placer y del orgasmo [anal]... lo que me incomodaba es que era un momento en que yo veía una afirmación de mi masculinidad, de mi virilidad. Y una interpretación que yo di ese rato es que, en mi caso, frente a mis compañeros, a mis amantes, yo era más grande físicamente, ¿no?, más fuerte. Y que eso me ponía en ese lugar del hombrecito. Y claro [después] me di cuenta que eso no era.

Daría: A ver...

f.: Porque lo que me incomodaba [...] no tiene que ver con la contextura de mi cuerpo, sino que la forma en que yo vivo subjetivamente [ese momento] es como una afirmación de mi virilidad. Y eso es lo que me molesta. Que en ese momento yo me siento... el que les *llevó al orgasmo*... o sea, ¿cacha? Porque claro, no importa que yo sea más grande físicamente si es que yo no lo viviera de esa manera. O sea, es que yo siento mi virilidad afirmada. Entonces eso fue así como... fue ese momento de...

Daría: Claro

f.: De verme, ¿no? Y claro, porque muchas veces tiene que ver con... porque sí te dije... o sea yo, no es que pueda tener una estimulación del pene muy larga. Y por ejemplo los momentos en que *he logrado* llevarles a esos chicos a ese orgasmo [anal] con mi pene, es porque llega un momento en que logro controlar o pasar ese miedo, o ese riesgo de eyacular, ¿no? Y ahí creo que está esa cuestión de virilidad también. Porque si no eyaculo, no pierdo la erección. Si eyaculo, pierdo la erección y un pene flácido ya no es un falo, ¿no? Entonces hay una cosa ahí. Pero sí tiene que ver full con eso de poder mantener mi erección por el tiempo que yo necesite para llevarle a alguien al orgasmo y verlo eso como un logro de esa virilidad. (D. 39)

Y, desarrollando la misma idea: “[pero] cuando yo estoy jugando con el culo de otros chicos, también puede ser que lleguen al orgasmo [anal] y a gemir y todo eso. Pero si estoy jugando con mi lengua, con mis dedos, con juguetes... no hay esa afirmación de virilidad, sino que es una cuestión más del placer del otro, y de compartir ese placer. Es ver cómo esa persona llega a ese placer sin que mi ego, falo, se reafirme” (f.).

Esta lógica falocéntrica, según la cual el orgasmo (anal o clitoriano) de la pareja mediante el coito es un logro de quien crea poseer el pene-falo, también puede producir una ansiedad y presión contraproducentes para la exploración del placer:

esta línea de la ansiedad que te contaba desde el lado, como de relaciones heterosexuales, de “¿ya terminas? ¿Ya vas a terminar? A ya...” Y yo detesto, detesto eso [...] Y disfruto mucho el proceso. Puedo tener una relación sin terminar y estoy perfecta. No tengo la necesidad de acabar, o tener la ansiedad que el otro acabe para saber que fue un acto que culminé, o un acto placentero. Más bien yo disfruto, así más bien, toda la gama del proceso. (S.)

Esta lógica opera también en el caso de una “masculinidad deconstruida” que buscaría siempre el orgasmo de su pareja como evidencia de su deconstrucción. Sea como fuere: quien cree sostener el falo se siente responsable de la producción del orgasmo.

Es así que para una persona con pene el no poder (man)tener una erección puede convertirse en un problema. La idea de un pene erecto como falo, como símbolo de poder, tiene un fundamento bastante precario. La violencia puede entonces aparecer como un mecanismo de defensa frente a la inseguridad del falocentrismo: “como que lo masculino siempre te echa la culpa a vos [...] de no abrirte. O sea, desde el punto de vista así, bien machista, ¿no? Tal vez por eso son tan ansiosos, no sé” (Dani).

9. Comerse una verga, orgullo culero

Además de los encuentros sexuales donde, de forma consensuada, jugamos con roles y relaciones de poder, encontramos otras formas en que estas relaciones de poder son reconocidas y dadas la vuelta sin necesidad de intercambiar roles. En el siguiente fragmento de una de las conversaciones, podemos ver cómo el culo deja de ser algo pasivo que recibe. El culo se ubica como agente frente al falo y se lo come:

Daría: Y está relacionado con la capacidad de que yo no siento que están dentro de mí, sino que yo... es que no sé, no tiene muchas palabras, pero los envolví. Ellos estuvieron dentro mío porque me los comí, no porque me apretaron, ¿no? [...] De hecho hasta es una idea como media maternal, ahorita que lo pienso. Me encanta la idea de saber que es un hombre súper alfa, su cuerpo es muy masculino, su presencia... y yo lo devoro. Esa idea me fascina. Me llena de emoción versus la idea de fui penetrada o estuvieron dentro de mí como una conquista. Eso no te niego, me asusta un montón. [...] Eso sí me frustra un montón. Sentir como ay, soy vulnerable. [...] La otra idea, la figura del ano comiéndose, me encanta.

f.: [...] Esta cosa de comerte... porque para mí esa idea de habérmelos comido con mi culo sí es como... esa es la palabra. Comérmelos. Y también tiene mucho que ver con esa cuestión de darle la vuelta a esa relación de poder. Me pasó justamente con este novio [...] O sea, el culo se me abrió así como... fue también como un entrenamiento de ir abriéndolo durante años, y hubo un momento en que... O sea, siempre era un proceso, pero había momentos en que ya el culo se me abría tanto que me lo comía. Y, o sea, podía... o sea, me comía el mundo (risas). [...] Si tú antes tenías ese poder de llevarme a ese punto límite que podría como ir mal, ahorita ya no puedes llevarme hacia allá, porque ahorita soy más grande que tu verga (risas). [...] Porque yo me comía su pene que en ese

momento se convertía en un falo. Al comerme su falo, yo tenía su falo. Era un cuestión así, muy fuerte.

Daría: Por su puesto. Absoluto. Mira lo que me pasó, a ver... Decido encontrarme con alguien. [...] Y me gustó mucho que desde el inicio me diga, pero tengo un pene pequeño. Yo dije, o sea, ¡vamos, no pasa nada! [...] Más tarde] alguien más me escribió por grinder. Y me dijo que quería tener sexo. Y dije, es el momento. Voy a aprovechar, voy a volver a tener sexo. Y, por el contrario, esta persona tenía un pene muy grande. [...] Y recuerdo que cuando ya vi el tamaño de su pene, dije bueno, esto va a ser más difícil. Pero claro, yo ya había tenido tanta estimulación anterior, que literalmente lo que él dijo fue: ¡no puede ser, te comiste mi pene! Y solo dije: ¡sí! [...] Y la satisfacción mía fue enorme de saberme capaz. Y eso me hace pensar un montón, ¿no?, la capacidad, y que en muchas ocasiones he sentido que mi culo no ha tenido la capacidad de hacer cosas. Y en esa ocasión frente a un pene que él, que la persona decía que era pequeño. Y frente a este otro que el tipo decía que era muy grande, dije: mi culo es soberano en la medida en que tiene la capacidad de comerse estas dos cosas. [...] Y fue fascinante, [...] realmente fue la capacidad de sentir que yo era la que estaba tomando las decisiones de estos dos hombrecitos.

El ejercicio de comerse una verga puede manifestarse en una forma claramente agonista (el culo se come al pene y se convierte en falo) o en un tono más maternal (el culo envuelve al pene-falo), pero que no solo cobija, sino también controla. En todo caso, en esa afirmación de la “capacidad” del culo, también hay una afirmación de la subjetividad asociada a ese culo. En la cita precedente y en la siguiente, podemos ver cómo la apertura del culo no nos lleva necesariamente a una reconfiguración de los modos de construcción de la subjetividad, sino que puede apoyarse en una lógica falocéntrica para validar culo y sujeto:

f.: sabía que me iba a encontrar con un chico y que yo iba a ser el activo. No iba a haber otra posibilidad

Daría: No iba a haber duda

f.: Entonces sí me daba un poco de miedo, ¿no? Porque dije

Daría: Hay como una... ¡hay que cumplir!

f.: Claro. ¿Qué tal si no lo logro? Entonces ya me encuentro con ese chico, y sí, o sea el man llegó a un orgasmo, o sea, tuvo una serie de orgasmos anales que fue una cosa así, súper linda. Y en un momento, ya cuando estábamos como preparándonos para irnos, me dijo: ¿sí te diste cuenta que tuve todos esos orgasmos? Pero la forma en que lo dijo... él lo dijo con mucho orgullo: *yo* tuve todos esos orgasmos. Y yo en mi mente estaba así como: [yo] *le hice* tener todos esos orgasmos, ¿no? Y ahí me dije, claro, qué denso, ¿no? Esa lectura y en... no sé, esa lectura y esos egos ahí.

Daría: Por supuesto, jugando con...

f.: Claro, y yo ahí fue como... o sea no lo dije, pero en mi mente tenía un poco como irónico porque me di cuenta de la situación ese rato, así como: ¿tú estás orgulloso? ¡Tú deberías estar orgulloso de mí! (risas) ¡Deberías estar agradecido! (risas)

Daría: Agradecido (risas) (D. 39-40)

La confrontación de estos dos orgullos (egos) toma una forma agonista. Si bien las relaciones de poder se dan la vuelta, el encuentro inter-subjetivo toma la forma de una

confrontación de dos individualidades: o *yo* tuve los orgasmos o *yo* produjo los orgasmos, no hay un entre dos. Pero ya que estamos atrapadxs en esta dinámica, démosle crédito al orgullo culero (la expresión es de Daría) por no reconocerse como pasivo, porque su orgullo (afirmación de sí aunque sea en forma de ego, de individuo) se mueve a contracorriente de la hetero-normalidad que busca acallararlo.

10. Falocentrismo: tiene que haber penetración, hay que terminar versus la exploración-potenciación del placer

Cuando hablamos sobre heteronormatividad, mencionamos que esta se manifestaba, entre otras cosas, por un guion pre-establecido. En nuestras conversaciones dijimos que una parte central de ese guion es la noción de que, para que haya un acto sexual (para “tener sexo”), debe haber penetración (anal, vaginal o, a veces como sustituto, oral). Y que, para que ese acto sea considerado como consumado, se tiene que terminar. Al mirar de cerca este guion, aparecen varias cosas que remarcar. Por un lado está la idea de un *acto* sexual con un comienzo y un fin claros, de cierta manera separado del resto de nuestras interacciones y de nuestras vidas (ver también Frye 1992). Por otro lado, está la reducida comprensión del placer como orgasmo y, unido a esto, la preeminencia del orgasmo peniano eyaculatorio sobre los orgasmos producidos por la estimulación del culo, el clítoris, o la estimulación conjunta culo-clítoris, culo-pene.³⁹

En este guion, el pene-falo y la eyaculación están al centro: “el sexo fálico es como llegar, para el hombre, tirar, eyacular, ¿me cachas? Digamos [...] como en la porno. Más centrado en el orgasmo masculino” (Rob). Unida a la idea de afirmación de la virilidad a través de la conquista de otros cuerpos, la penetración se revela como potencialmente violenta:

la penetración fue muy... empezó a agarrar forma dentro de mí, ¿entiendes? O sea, como esa onda de ser penetrada que nunca me había pasado. Yo creo que ahí empieza un viaje. Un viaje de confusión, porque no sabes bien que, cómo tomarlo, ¿no? [...] Por la cultura, por todo lo que implicaba eso. Lo que viene con... o sea, lo que viene trayendo la penetración, que yo creo que sí se manifiesta en la primera vez. Y lo sientes, te hace sentir mal. Te deprime, me acuerdo que me deprimí muchísimo en mi primera vez. Pero por la cuestión corporal y esa sensación más que por el chico o por cómo... lo que sea. (Dani)

³⁹ Según Mantak Chia y Douglas Arava (1996), quienes explican una concepción Taoísta de la sexualidad, también deberíamos considerar orgasmos producidos por la estimulación de otras partes del cuerpo (como los pezones), por estimulación mental (como en los sueños o las fantasías), o lo que los autores llaman orgasmos de todo el cuerpo.

Este guion está tan incorporado en nuestro imaginario que mencionamos nuestra falta de costumbre de que la eyaculación masculina no se produzca; la inseguridad que su ausencia puede generar (“¿estoy haciéndole el sexo tan mal?”); nuestra preferencia por que suceda; o, cuando el encuentro no es del todo satisfactorio para nosotrxs, el buscar que suceda pronto para dar por terminado el evento. ¿No es curioso que a la eyaculación (y por extensión al orgasmo) lo denominemos terminar?

De forma mucho menos presente, también mencionamos la presión que se puede sentir por eyacular cuando, por diversas razones, la eyaculación se tarda en llegar o simplemente no se da. Esto, o que no haya erección, dijimos, no es un problema cuando la sexualidad es más versátil y el culo también toma parte dentro del juego.

Al alejarnos del guion falocéntrico, encontramos otras posibilidades para entender y explorar el placer. En el caso de la exploración del placer anal y clitoriano, mencionamos que no es indispensable tener un orgasmo para sentirnos satisfechxs. Basadxs en nuestras experiencias, empezamos a formular una concepción del placer en la que lo importante es explorar sus dinámicas e intensidades variables. Aquí, la búsqueda del orgasmo puede encontrarse por momentos suspendida. El placer, dijimos, no puede ser reducido a lo corpóreo o fisiológico, sino que puede ser algo mental o algo que aparece en la negociación (o en las dinámicas afectivas) de la relación.

Esta comprensión del placer no confinada al orgasmo fue enunciada con mayor hincapié por las dos mujeres cis que tomaron parte en estas conversaciones. La experimentación más plena del placer conllevó un camino por distanciarse de la lógica falocéntrica de las relaciones heteronormadas, sea a través del encuentro sexual con otras mujeres, sea a través de un más o menos largo proceso de aprendizaje: “para mí siempre la relación con el otro sexo, justamente por lo que estamos hablando, es compleja, es complicada. Entonces una tiene que ir como superando algunas cosas. Pero yo creo que muchas mujeres ya lo han hecho. Y ahora más. Yo creo que con la edad lo haces más, pienso. Al menos para mí ha sido así. Como que con la edad ya no tengo tanto problema en ese sentido” (Dani).

Si bien para nosotrxs cinco, la exploración del placer anal nos alejó de la lógica falocéntrica, para dos de nosotrxs, cuerpos con pene, el sexo anal produjo un cambio más evidente en relación a nuestra comprensión previa del placer:

f.: Y por ejemplo con esa chica, cuando estaban teniendo sexo, ¿sentiste que hubo un cambio en la dinámica después de que ella te metió el dedo?

Rob: Claro, sentí que era un sexo menos falocéntrico. Entonces era como que ya no era, por ejemplo, yo siento que ya no era una un compromiso terminar [...], llegar a un orgasmo. Como que en algún momento, es como que el sexo anal... [...] Porque como que también había esto de que hay que terminar de ley, si no, no es un buen palo, así. Pero a partir de ahí como que caché que es un juego más bien. Y que no solo es importante el clímax, o sea es muy importante el clímax, pero como que el juego es bacán, ¿cachas? Porque es como un juego, porque fue como un juego. Y fue un juego que no tuvo un clímax y fue un juego que cambió todo, ¿cachas? Y fue ricazo. Entonces como que ahí empecé a pensar más en eso de que: ah, si no termino, no es que fue un mal palo. Y depende, bueno. Y también como que yo sí tenía esto de que siempre las mujeres tienen que terminar porque yo soy un hombre deconstruido (risas). Pero desde ahí como que, sentí lo mismo, como no, o sea, bacán que me diga la man: quiero terminar, no me dejes de hacer lo que tengas que hacer para terminar. Y yo bacán, ¿cachas? Pero ya no es como que tengo este compromiso, esta carga. Entonces claro, ahí descubrí que el juego es ricazo. Que el juego es muy rico y que ... no tiene que todo estar confinado al espacio y al tiempo de hacerlo. Sino que todo el tiempo es juego, de alguna forma.

O:

f.: Muy poquitas veces me he encontrado con unos chicos que se autodefinen como pasivos. Entonces también es una cuestión súper rara entre maricas, que es como: ah, eres pasivo y yo también, entonces como que no nos encontramos

S.: No somos compatibles

f.: Ajá. Es como: ¡no, sí!, cáchate, ¡hay muchas cosas que podemos hacer! Porque incluso si no jugamos con nuestros penes, podemos jugar con la boca, la lengua, los dedos, juguetes... Y ahí también como que hay otra temporalidad porque la eyaculación ya no es importante para nada. O puede estar ahí, pero es secundaria.

Como las últimas citas ya sugieren, junto a la exploración no orgásmica del placer (que, repito, no excluye la posibilidad del orgasmo), mencionamos la existencia de otra temporalidad que cuestiona la idea de un *acto* sexual. En nuestras narrativas, podemos apreciar momentos en que la exploración sexual se extendió en el tiempo y en que parte del juego erótico incluyó el momento de vestarnos, la forma de encontrarnos o seducirnos, juegos táctiles no centrados en los genitales y, cuando la estimulación genital tomó un lugar central, interacciones que se extendieron en la duración con diversas variaciones de intensidad orgásmica. En este último caso, relacionamos esta temporalidad extendida a la exploración del placer anal o clitoriano.⁴⁰

Cuando la estimulación anal estaba acompañada de una estimulación del clítoris o del pene, mencionamos una intensificación del placer. En el caso de la estimulación ano-pene, mencionamos cómo la intensificación del placer en algunos momentos influyó

⁴⁰ En nuestras narrativas, reconocimos la violencia falocéntrica cuando la temporalidad del pene-falo se impuso sobre la temporalidad de la vagina o el culo (“penetrar y ya”, “ir con todo, estés lista o no”); cuando no percibimos un interés o cuidado en abrirnos (una cierta impaciencia); o cuando sentimos que lo que buscaban era el orgasmo-eyaculación sin prestar atención a las dinámicas de nuestro placer, “otra forma de imaginar el placer que tiene que salirse de esos registros” (f.).

en la eyaculación, en muchos casos retardándola o poniéndola completamente en suspenso. También remarcamos cómo esta afectación sobre la eyaculación podía ser reincorporada a una narrativa falocéntrica en tanto potenciación de la virilidad.

También mencionamos casos en que la estimulación del pene, sin necesariamente acompañarse de la estimulación anal, podía explorar estas dinámicas del placer si la eyaculación era pospuesta. En estos casos, como en nuestras descripciones del placer anal o clitoriano, mencionamos la posibilidad de una intensificación progresiva del placer y, en algunos casos, orgasmos penianos sin eyaculación (los llamamos orgasmos, orgasmos internos o mini-clímaxes, en plural).⁴¹

Una concepción falocéntrica del *acto* sexual y una comprensión del placer reducida al orgasmo eyaculatorio pueden presentarnos con falsos dilemas y confusiones. Cuando nuestra experiencia empieza a salirse de los constructos en que hemos sido educadxs, podemos encontrarnos con momentos en que intentamos, fallidamente, articular nuestras experiencias no-falocéntricas en términos falocéntricos (los términos que nos han sido dados para dar sentido a nuestras prácticas y vivencias). O, alternativamente, los momentos de confusión pueden sentirse como una incapacidad de enunciar nuestra experiencia puesto que no tenemos el vocabulario que nos permita enunciarla. El resultado es que muchas veces nuestra experiencia se construye en tensión confusa –resistencia y acoplamiento– con esa imaginación falocéntrica.

El término aguantador (utilizado en los mundos maricas) es un ejemplo de esta limitación falocéntrica para entender la exponenciación del placer. En su forma más básica, el término hace referencia a aguantar (o sostener) un encuentro coital en el tiempo. Aguantador es un activo que puede controlar su eyaculación, lo que podría implicar un mayor tiempo de juego y más posibilidades de explorar el placer. Pero un aguantador también es un pasivo que recibe (aguanta) lo que le venga por el tiempo que le venga (lo que también puede implicar un mayor tiempo de juego y otras posibilidades de explorar el placer). La exploración del placer, en todo caso, se entiende en términos de aguantar, que también puede implicar aguantar el dolor o la incomodidad.

⁴¹ Según la tradición Taoísta, el orgasmo y la eyaculación de cuerpos con pene son dos procesos diferentes aunque muy próximos el uno del otro y que, por tanto, pueden ser disociados (Chia y Arava 1996).

11. Porno convencional y (des)conocimientos

En relación a la producción de esta imaginación heteronormada y falocéntrica, reconocemos las imágenes e información que recibimos de la pornografía convencional⁴² como centrales:

la construcción de la forma en la que yo creía que se tenía sexo, se tenían relaciones afectivas, estaba cruzada por la pornografía, el acceso a la pornografía gay, donde los cuerpos están como muy fácilmente identificables, son una reproducción infinita del mismo cuerpo, con ciertas adaptaciones. [...] En] mi primera relación sexual, yo asumo inmediatamente la lógica de pensar esto es como una película porno, debo hacer esto. Y yo obvié el cómo se iba a dar. Asumí que ya había un guion. Y la persona con la que yo estaba inevitablemente siguió casi al pie de la letra el guion [...] Tenía una imagen de cómo se debería ver y no de cómo se sentiría. Es medio raro, pero ahorita estoy pensando en términos de como producción cinematográfica. De una puesta en escena. Yo estaba clara de cómo el ojo ajeno debería vernos a las dos personas interactuando. Pero yo no estaba clara, y creo que mi deseo no se construyó en cómo yo me iba a sentir. Muy extraño. Muy raro hasta decirlo, pero sí, creía que iba a obtener placer si lograba darle satisfacción a alguien ajeno. Que no es presente. Que no es un alguien de verdad, que es un ojo que ahí está, que todo lo mira.” (Daría).

Para cuatro de nosotrxs, las películas porno fueron uno de nuestros primeros acercamientos al sexo durante nuestra infancia o temprana adolescencia. Viendo estas películas, experimentamos sorpresa, extrañeza, curiosidad, confusión y excitación. La prohibición que rodeaba a estas películas las convertía en algo clandestino y cerraba la posibilidad de poder hablar sobre ellas con alguien mayor: o estábamos solxs frente a lo que veíamos o fuimos objeto de burla de nuestrxs amigxs un par de años mayores. Recibimos una cantidad abrumadora de información que no sabíamos cómo procesar puesto que la exploración de nuestros cuerpos y sexualidades hasta ese momento no incluía lo que vimos en esas películas. La imagen se implantó antes que lo sensorial, una lógica que podemos reconocer operando en nuestra vida adulta:

Lo que yo hacía en otras ocasiones era jugar con mi mente y como un poco volver a esa imagen del porno, ¿no? Decirme: estoy con dos tipos, vergotas, verme desde afuera, excitarme desde la imagen exterior... Y claro, una vez ya me excito, puedo comérmelas. Pero es como un trabajo distinto, ¿no?, que no es a partir del cuerpo y las sensaciones, sino que es a través de esa imagen y de manipularme para llegar a [ese nivel de excitación]. (f.)

⁴² Quiero decir, pornografía que produce bienes de consumo sin preocuparse por cuestionar ni los mecanismos opresivos y explotadores de su producción, ni su concepción de la sexualidad, ni su impacto como un agente privilegiado en la conformación de la cultura sexual dominante. Digo porno convencional para diferenciarla de los movimientos del posporno o del porno queer.

O: “no sé si yo tenía ya mucha información, ¿cachas? También me cuestiono eso, también ese bombardeo de información de las pornos me parecen tenaces. Más en una edad en que no entiendes nada” (S.). Nuestras ideas de placer y excitación se construyeron (¿cuánto siguen construidas, construyéndose?) por la información que recibimos de la pornografía:

yo me acuerdo que [...] estaba justamente en este proceso muy masculino [...], busqué algo muy machista, así, ponerme en el papel de la chica, ¿no?, de la chica del porno, algo así. Y no me hizo feliz, la verdad, solamente... obviamente sí me dio placer y todo, pero psicológicamente yo creo que me llevó más hacia ese lado de... hacia la opresión. O sea una opresión machista, dentro de mi imaginario también, porque así estaba construido el camino para mí. (Dani)

Encontrar otras maneras de vivir nuestra sexualidad supuso un camino que cada unx recorrió como pudo. La educación sexual formal que recibimos no fue de gran ayuda ya que se limitó a darnos información sobre métodos anticonceptivos o de protección de enfermedades de transmisión sexual, todo girando alrededor de relaciones heterosexuales y heteronormadas. Temas de diversidad sexual, de sexo anal o de placer sexual no formaron parte de esa educación, haciendo que la pornografía se mantenga como nuestra mayor fuente de información. La exploración del placer, como la describimos en la sección anterior, es producto de un caminar azaroso en el que dependemos de las vicisitudes de los encuentros y las experiencias con que nos topamos en el camino.

Ciertamente, sin un conocimiento útil para explorar el placer anal, cuatro de nosotrxs dependimos de la dinámica establecida con nuestrxs (primerxs) amantes y del conocimiento (experiencia previa) que ellxs tenían. Algunxs de nosotrxs hemos enunciado nuestra gratitud hacia esas personas. En los casos en que partimos de una experiencia dolorosa, poco placentera, o marcada por distintas formas de violencia, ese camino se volvió aún más intrincado de caminar.

Más allá de la experiencia vivida por nosotrxs cinco, y haciendo referencia a conversaciones que hemos mantenido con otras personas (en su mayoría mujeres cis), reconocimos que para muchas de ellas la primera experiencia con el sexo anal fue dolorosa o no placentera. Reconocemos en las historias que escuchamos el guion heteronormado y falocéntrico que hemos descrito. Para muchas de esas personas, el sexo anal dejó de ser una opción a explorar en sus vidas sexuales.

Para tres de nosotrxs, en este encuentro cuerpo a cuerpo con unx amante que tenía más experiencia, fuimos aprendiendo no solo a explorar nuestros culos, sino también a

jugar con el culo de otras personas. Este aprendizaje conllevó no solamente la práctica de ciertas destrezas (aprender cómo abrir un culo con nuestros dedos, por ejemplo, supuso un ejercicio que combinaba paciencia, delicadeza y excitación), sino también un cambio en la relación misma que teníamos con los culos, nuestros y de lxs otrxs: aprender a verlos, a acariciarlos, a desearlos.

Para otrx de nosotrxs el camino fue distinto, un recorrido más autodidacta que se desarrolló durante años: desde tocarnos el ano en la ducha por la sensación placentera que nos producía,⁴³ a darnos cuenta que teníamos un ano que estaba de cierta manera prohibido, a meternos un dedo con babitas y luego un objeto mientras nos masturbábamos. Este proceso estuvo acompañado, más tarde, de la exploración anal con nuestrxs amantes con quienes podíamos compartir lo que íbamos descubriendo y complementado con videos tutoriales de TikTok o youtube.

Para la quinta persona de entre nosotrxs, el camino fue algo más zigzagueante. Partiendo de un encuentro limitante debido a la forma en que nuestra pareja comprendía y vivía la sexualidad, leer sobre sexualidad y prácticas *bds*m se convirtió en una herramienta no solo para entender las dinámicas de la relación, sino también para intentar negociarlas, incluyendo una rearticulación del guion e imaginario recibido de las películas porno.

En estas narrativas, podemos observar cómo una transformación de nuestras prácticas sexuales implicó también una transformación de la forma en que nos percibimos y las formas en que imaginamos modos de relacionamiento con lxs otrxs. Es decir, pasar del conocimiento heteronormado y falocéntrico de la pornografía convencional a un conocimiento de nuestros cuerpos sensible al placer anal transformó la relación con nuestros propios cuerpos y con los cuerpos de nuestrxs amantes. A una imagen que se mantenía de cierta manera externa y que promovía una relación más abstracta que corporal, con roles claramente marcados por el guion heteronormado, añadimos un conocimiento sensorial nutrido por la experiencia corpórea de los encuentros concretos que hemos tenido con nuestrxs amantes.

⁴³ Mantengo el pronombre plural como una forma de sostenernos en compañía aunque haga referencia a la experiencia de una sola persona.

12. Opresión, violencia

Otra forma en que recibimos ciertos presupuestos culturales sobre sexualidad pasa por los comentarios que escuchamos a nuestro alrededor y por la mirada que sentimos posarse sobre nuestros cuerpos. Es a través de estas dinámicas sociales cotidianas que empezamos a asimilar y confrontarnos con valores sobre belleza, qué es un cuerpo deseable, o cuáles son los modos de comportamiento apropiados. Casi sin darnos cuenta, al menos en un primer momento, empezamos a responder a esos valores que promueven normatividades corporales y de comportamiento: tuvimos cuidado con lo que decíamos, con cómo caminábamos, o nos incomodaba que se nos vea un gordito cuando nos desvestíamos frente a alguien, por ejemplo.⁴⁴ Estos modos de construcción de la realidad producen un clima cultural opresivo: sin poder decir bien de dónde viene, sentimos una dificultad por encajar, o sentimos que tomar “el lugar que nos corresponde” nos ubicaba en una situación de vulnerabilidad. Este contexto opresivo se manifiesta incesantemente, constituyéndose como la norma-lidad en que nos movemos.

Pero esa deconstrucción, a una chica que ha crecido con tanta amenaza masculina, es un alivio. Es como que podía respirar por fin. Es como una especie de descanso de tanta opresión, de tanta violencia. Porque es violento, o sea, la masculinidad es violenta de *per se*. Y esta sensación que a mí me producen estos chicos [que juegan con sus culos], aunque no sean mis amantes, aunque les conozca así en una reunión y detecto esa sensibilidad, me da confianza. Entonces, más allá del discurso, creo que la confianza que me da alguien que puede enfrentar esa sexualidad en él, me parece que eso es real. [...]. Me estás mostrando que... y me estás deconstruyendo a mí también. [...] Es como que para mí esa experiencia de penetrar a un hombre hizo... solamente la experiencia física, me dio muchísimo más como que, o sea como que afectó muchísimo mi psiquis, mucho más directamente que si hubiera ido toda la universidad a algo de género o de entender la igualdad, o de entender el machismo. Porque ahí me di cuenta, en el alivio me di cuenta de la presión en la que estaba también. Porque uno crece y no sabes por dónde, o sea no sabes por dónde viene toda esa opresión. O sea, yo no sabía hasta que la sentí, o sea sentí por contraste todo lo que yo era antes, un poco. Sí, sí, yo creo que ahí sí se da un cambio importante. Y que para mí como chica es importante, o sea, imagínate, para los hombres también. (Dani)

Cuando los modos de violencia a través de los que se impone la heteronorma-lidad no son reconocidos, la violencia es naturalizada. Cuando nuestro comportamiento se desapega de lo que se espera de nosotrxs, entonces la violencia se hace presente de una

⁴⁴ Tatiana Romero (cit. en Plaza Casares 2023, párr. 18) reflexionando sobre la normatividad corporal y la gordofobia comenta: “todo viene de la matriz colonial. La matriz colonial es aquella que determina el cuerpo universal. Ese cuerpo universal es un cuerpo blanco, es un cuerpo delgado, es un cuerpo normativo”. Agradezco a María Fernanda Moscoso por la referencia.

manera reconocible, muchas veces haciéndonos responsables de la violencia que cae sobre nosotrxs. Vivir nuestra sexualidad fuera del guion heteronormado nos vuelve vulnerables. No es una cuestión que se pueda reducir a lo individual, es un confrontarse con estructuras opresivas y violentas: “sentí tanto malestar y no asimilé lo que había vivido que durante mucho tiempo me negué la posibilidad de tener sexo otra vez. Porque dije: ‘todo esto está mal, o sea no puedo. ¿Cómo es posible que la búsqueda del placer me ponga en tanta vulnerabilidad frente de un desconocido?’” (Daría).

13. Sodomizar al poder

En algunas de nuestras conversaciones hablamos sobre sodomizar al poder como una respuesta posible frente a la violencia falocéntrica. Por un lado, mencionamos el placer que puede producir abrirle el culo a “un activo, que es algo muy cercano a veces a un heterosexual” (Daría). Por otro lado, hablamos sobre cómo sodomizar a un heterosexual o un activo “quiebra su personaje de activo-hombre-macho, no pueden sostenerlo” (Daría), sobre todo el momento en que esa persona empieza a gemir de placer.

Hay al menos dos aspectos en que esta sodomización es diferente a la penetración fálica. La primera es que las relaciones de poder se han dado la vuelta: no es la persona que ocupa una posición de poder quien juega con el culo de lx otrx, es la persona que estructuralmente ocupa un lugar de vulnerabilidad quien juega con el culo de la otra persona. Al darle la vuelta a la lógica de la relación, dijimos, “en la fantasía, no en la realidad que es tal vez lo problemático, pero en la fantasía [es] como si el patriarcado estuviese siendo culeado” (f.).

La segunda diferencia tiene que ver con la presencia del gemido de placer que manifiesta la transformación de la corpo-subjetividad masculinizada a la que se le abre el culo y que nos indica que esta práctica de sodomización no es un ejercicio de violencia, sino de cuidado. Aquí reconocemos una diferencia entre penetrar un culo y abrir un culo. Penetrar un culo es forzar la entrada (del pene, dedo o juguete). Abrir un culo implica estimularlo hasta que se relaje y abra. Al sodomizar al poder, lo importante “no es violentar sexualmente [al heterosexual o activo]. Justo es cuidar de él, es abrirle el culo [...], pero pensando en que no vamos a detenernos en el momento en que nos diga no quiero, sino que hay un borde del juego. Ese es el juego de la relación de poder: que esta persona sea consciente de que su voz no es la única y ya no es el poderoso, sino que se está abriendo la posibilidad de algo más” (Daría).

Esta práctica de sodomización se mueve en ese espectro entre cuidado y dominación. Lo que se busca es la transformación de la corpo-subjetividad masculinizada, sea que la formulemos como un reto (confrontar a la masculinidad con sus límites) o como un ejercicio de apertura donde el placer es central y transformador: “entonces como que empezó siendo así, como tipo: a ver qué tan deconstruido estás. Y yo: a ver, como, compruébame (risas). Y después ya se convirtió en placer, ¿cachas?, en placer puro” (Rob).

14. El tiempo de abrir el culo

Al principio no entendíamos muy bien cómo se nos abría el culo. A veces sucedía con mucha facilidad y ninguna o mínima preparación, nos sorprendía. A veces tardaba un poco más y forzar la entrada podía doler. La falta de experiencia y el poco o nulo conocimiento que recibimos en relación al sexo anal dificultaban su apertura. El guion falocéntrico también, o la hacía posible solo dentro de sus límites y términos. Al llegar a conocernos más, y dependiendo del momento en que estamos, es posible que prefiramos una dinámica más que otras.

Con los hombres no es que tenía este jueguito sutil. Con los hombres no había esta onda de primero como tantear, ir despacio, sino como directamente tratar (risas). [...] Pero en cambio con las mujeres es una sensación mucho más... bueno, desde el respeto. Y como más... también el tiempo, nos dábamos mucho más tiempo para que suceda. Porque también como es juguete, chuta, hasta la temperatura de eso cambia y el cuerpo no está tan apto. Entonces ahí las sensaciones llegaban a ser placenteras capaz cuando ya transicionábamos ese ingreso, ¿cachas? Cuando mi cuerpo ya como adoptaba eso que entraba porque, chuta, es plástico así. Entonces como cuando se transitaba esto ya se llegaba como al momento de buscar... creo que ahí era como que yo ya entraba en placer, o también la otra persona. (S.)

Cuando hablamos sobre la exploración-potenciación del placer a través de la estimulación del culo, mencionamos su temporalidad que, dijimos, es distinta a la temporalidad del pene. Tenemos, por ejemplo, el tiempo para prepararnos que puede incluir el momento en que hablamos sobre lo que queremos hacer, limpiarnos el culo (que lo abre y lubrica), saludarlo, acariciarlo, jugar con los dedos y babita, aceites o lubricante, o jugar con la lengua: “la lengua no tiene esa posibilidad de penetrar de una forma violenta. La lengua tienes que irle... bueno, mi sensación es como ir relajando el culo y el momento que el culo como que se relaja, creo que los esfínteres se relajan, de repente la lengua puede entrar un poquito más, que es súper placentero para mí” (f.).

Esta temporalidad nos permite despertar la sensibilidad-sensorialidad necesaria para acompañar la apertura del culo. En nuestras conversaciones mencionamos ir jugando sin prisa, experimentar grandes variaciones dinámicas (desde ir suavemente hasta utilizar energías más impetuosas), ir tanteando, incluir la estimulación de otras partes de nuestros cuerpos incluyendo los genitales e ir generando confianza para saber que ahí hay una escucha:

Estás sintiendo que esto –al menos mi evolución– era más de pasar de que era una película porno a que esta persona estaba buscando mi placer. O sea, seguramente a él le daba mucho placer también, pero él estaba muy pendiente de que yo llegue y de manejar eso... Entonces era como muy, o sea muy humano digamos (risas). Por eso digo que es otro nivel, porque como que entras ya en la comunicación más igualitaria con el otro, ya no estás... no hay esa carga ya tan fuerte de lo masculino buscando ese placer en el culo femenino que te va a sacar la... No, un poco más amoroso ahí sí. (Dani)

Aunque tengamos diferentes relaciones con el dolor o la incomodidad que en ocasiones puede acompañar la apertura del culo, reconocemos que el dolor no es un elemento inevitable. La relajación y la excitación aparecen como importantes en este aspecto: “el culo se abre solito, el rato que ya está estimulado y la persona está excitada, el culo se relaja y se abre y [...] no necesitas como poner full fuerza para entrar. Sino que sientes que se va generando el espacio” (f.).

Explorando estas dinámicas, narramos momentos en que les dedicamos algunas horas a estos juegos (especialmente cuando había versatilidad de roles). En esos momentos también pudimos explorar distintas intensidades en un solo encuentro; la escucha y la sensibilidad no suceden solamente a través de una delicadeza extrema. Las limitaciones de pensar en un *acto* sexual aparecieron nuevamente: encontramos más bien sesiones a intensidades variables, sin comienzos o fines claramente delimitados.

15. Sexo directo

Durante nuestras conversaciones, las descripciones de estas dinámicas no-falocéntricas ocuparon un lugar privilegiado. Me parece que el énfasis que pusimos en describirlas estuvo dado porque no son las dinámicas que encontramos con mayor facilidad. No solo que las encontramos relativamente tarde en nuestras vidas, sino que, incluso conociéndolas, no siempre hemos podido entablarlas en nuestros encuentros.

Como contrapunto, muchas veces tuvimos nuestra narración para decirnos cosas como “pero tirar y ya es rico también” o “también he disfrutado de energías más

abruptas”. Me parece que estas pequeñas acotaciones llegaban en momentos en que no queríamos reducir nuestra experiencia o preferencia a un solo tipo de dinámica, dejando claro que había otras dinámicas que habíamos explorado, o exploramos aun. Así nos contamos, por ejemplo, sobre encuentros más breves o apresurados sin que por eso los hayamos vivido como violentos o poco placenteros. De forma muy importante, creo que estas acotaciones cumplían la función de dejarnos saber que no estábamos intentando hablar desde una posición moral o puritana (esto está bien y esto está mal, o esto es preferible a estotro). Lo que queríamos, me parece, era describir la lógica falocéntrica que en un primer momento se nos presentó como única o dominante y confortarnos mutuamente en el conocimiento de que había otras posibilidades.

*

La disposición no moralista de nuestras conversaciones se evidenció en la facilidad con que nos contamos sobre momentos de gran excitación (“estaba súper caliente”, “eso me excitaba un montón”) sin manifestar malestar o vergüenza, incluso cuando esos niveles de excitación tomaban lugar dentro de encuentros regidos por estas lógicas que estamos llamando falocéntricas. En este sentido, no hubo ninguna sensación de condena, de nosotrxs mismxs o de las lógicas que rigen nuestros encuentros.

Algo que me surge como una pregunta, y que no puedo responder a partir de lo que hemos conversado, es cuánto ese nivel de excitación permitió que no hayamos vivido como violentas esas dinámicas falocéntricas. Lo que sí mencionamos un par de veces, empero, es que en ocasiones optamos por entablar relaciones falocéntricas cuando no pudimos encontrar otros caminos para nuestro deseo y excitación.

Al escribir estas reflexiones, pienso nuevamente en los mundos de la impureza. La imaginación anal no se deslinda completamente del universo falocéntrico y heteronormado. Ciertamente se mueve a contracorriente, pero en una tensión arraigada en la construcción social y personal (corpórea e inter-subjetiva) de nuestra realidad. La imaginación anal no busca decir qué podemos (o debemos) hacer y qué no. Busca darnos herramientas para reconocer las lógicas y fuerzas que operan en la construcción de nuestra sexualidad para que podamos ir decidiendo qué queremos vivir, y cómo.

16. Tercera pausita o interrupción: lo erótico

Audre Lorde presentó su texto “Los usos de lo erótico; lo erótico como poder” en 1978, es decir cuatro años antes de la conferencia sobre sexualidad que discutimos en la

segunda pausita o interrupción. En esos años, el debate feminista sobre sexualidad en Estados Unidos estaba dominado por una discusión sobre la dimensión opresiva de la pornografía liderada por el movimiento de mujeres contra la pornografía (WAP, *women against pornography*) (Vance 1984a, 392–93, 402). Es en este contexto que Lorde opone lo erótico a lo pornográfico, donde entiendo que ella se refiere a la pornografía convencional. A diferencia del movimiento arriba mencionado (WAP), Lorde no formula una visión conservadora respecto a la sexualidad, por el contrario, busca potenciar sus capacidades emancipadoras al no separar la sexualidad de otras dimensiones de nuestras vidas.⁴⁵

En las reflexiones de Lorde, la diferencia entre sensación (*sensation*) y sentir-sentimiento (*feeling*) toma un lugar central. La traducción al español dificulta la lectura del texto porque podemos caer en una relación dicotómica entre sensación y sentimiento: el primer término reducido a lo fisiológico y el segundo retraído a lo emocional. El término *feeling*, sin embargo, es mucho más amplio y rompe esa falsa dicotomía. El *feeling* abarca lo sensorial, lo sensual, lo intuitivo, lo psíquico, lo emocional y lo espiritual a la vez. El verbo sentir, más que el sustantivo sentimiento, expresa mejor esta riqueza semántica. El sentir (*feeling*) incluye la sensación y es posible gracias a ella. Por su parte, el término sensación, como lo usa Lorde en este texto, sí puede entenderse como estimulación fisiológica separada de la multidimensionalidad del sentir.

Al elaborar el plan de esta tesis, quería que el tercer capítulo se concentrara en una discusión de lo sensorial. No quería que la dimensión corpórea de nuestra sexualidad se difuminara en la discusión de conceptos, teorías o contextualizaciones históricas.⁴⁶ Era importante que, al hablar de sexo anal, el cuerpo estuviese presente para abrir “la posibilidad de imaginar la sensación y el olor del sexo que queremos” (Hollibaugh 1984, 405). Sin embargo, en el desarrollo de nuestras conversaciones —e incluso cuando lo busqué explícitamente— no recibí de mis interlocutorxs descripciones que se ciñesen exclusivamente a lo sensorial. La gran mayoría de las veces, la descripción de las sensaciones incluía menciones al contexto, a la relación con la persona con quien

⁴⁵ El movimiento posporno, que reivindica la práctica pornográfica como un espacio de experimentación no opresiva de la sexualidad, empieza a formularse hacia finales de la década de los ochenta (Sprinkle 1999; Sprinkle et al. 2019).

⁴⁶ Habiendo tenido un entrenamiento profesional en danza escénica, doy mucho valor al poder reconocer y describir la dimensión sensorial de nuestras experiencias; lo reconozco como un tipo de alfabetismo que tiene mucho que aportar al pensamiento académico letrado. Reconozco también, sobre todo en teorizaciones feministas, el valor que se da a la dimensión sensible de quienes somos en la articulación de pensamientos encarnados.

estábamos, a la narrativa en que esa relación se desarrollaba, al impacto emocional o psíquico producido por determinado encuentro o a la forma en que cierta experiencia había ido cobrando sentido en nuestras vidas.

Esta experiencia me permitió entender qué es lo que Lorde podría estar queriendo decir al criticar la separación de la sensación y el sentir, lo fisiológico-sensorial de lo erótico. Entiendo ahora que la crítica de Lorde está dirigida a la separación de la sensación del resto de nuestra existencia sin promulgar un menosprecio por la dimensión de lo sensible-fisiológico. Entiendo que lo erótico presta atención a esa inseparabilidad de cuerpo y subjetividad: lo corpo-subjetivo; o, con mayor precisión, de cuerpos y subjetividades: lo inter-corpo-subjetivo.

Para Lorde, el poder de lo erótico emerge del contacto que podemos establecer con las profundidades del sentir como una fuente de conocimiento no racional. Lo erótico se manifiesta entonces como una afirmación de la fuerza vital, como una energía creativa y cuestionadora que abarca todas las dimensiones de nuestras vidas. Lo erótico abraza lo sexual, lo político, lo espiritual; se levanta como un puente inter-personal entre lo físico, lo emocional y lo síquico. Justamente porque lo erótico desborda y perturba la organización categorial y fragmentada de la realidad moderna es temido y tiene que ser subyugado, disminuido, controlado. La reducción de lo erótico a la sensación, la reducción de lo sexual a lo exclusivamente corpóreo (por no decir, genital), es una de esas formas de control. Esto, junto con el menosprecio por el cuerpo, resulta en un temor o sofocamiento de nuestras potencialidades eróticas. Lorde entiende lo pornográfico y lo obsceno como una manifestación de este empobrecimiento, como esta deformación de lo erótico y, en la sociedad patriarcal en que vivimos, como una forma de control y violencia sobre la corpo-subjetividad de mujeres cis.⁴⁷

Cuando lo erótico rompe este confinamiento, no se contenta con menos que la plenitud del sentir en un sentido multidimensional “puesto que lo erótico no es solo una cuestión de qué hacemos; es una cuestión de cuán intensa y plenamente podemos sentir en lo que hacemos” (2007a, 54). Esa fuerza liberadora nos lleva a cuestionar la reducción de nuestro ser y de nuestras capacidades sensibles, eróticas. El poder de lo erótico se mueve entonces en contra de lo establecido para “no conformarse con lo conveniente, lo

⁴⁷ En su texto, Lorde habla exclusivamente de la experiencia de mujeres cis. En mi lectura de su texto, entiendo que el poder de lo erótico es accesible para todas las corpo-subjetividades que buscan no dejarse definir por la cultura cis-heteropatriarcal y las identidades que quiere presentarnos como las únicas posibles.

mal hecho [de mala calidad, de dudosas intenciones], lo que se espera convencionalmente, o lo meramente seguro” (2007a, 57). Lo erótico demanda que nos hagamos cargo de nuestros destinos oponiéndonos a las demandas externas, a la construcción opresiva de la realidad y a la conformidad frente a las necesidades de cualquier estructura por sobre las nuestras.

En nuestras conversaciones, la palabra erótico y sus derivados aparecieron con frecuencia. Nunca nos detuvimos para intentar definirla, pero me parece que la comprensión que Lorde nos propone resuena íntimamente con nuestros usos de esa noción. Lo erótico, en nuestras narrativas, no aparece solamente como la intensidad de un placer que descubrimos contra toda posibilidad. Lo erótico se extiende a otras dimensiones de nuestras vidas, se manifiesta como un vuelco a la realidad: esa capacidad de lo sensible para perturbar el orden cis-heteronormado, su guion pre-establecido y los roles que nos pide asumir. Ese fracturarse de la realidad cis-heteronormada puede causar tanta sorpresa como vértigo, excitación como temor. Es de esa profundidad del sentir que no debemos huir si queremos dar cuerpo al poder transformador de lo erótico.

Lorde nos dice que la sociedad occidental es una sociedad anti-erótica. Este anti-erotismo se manifiesta como un miedo frente a la profundidad del sentir, miedo a llegar a conocer nuestros deseos (y temores) más intensos. Esto implica una negación de sí, un mantenerse en una ignorancia profunda de quiénes somos, y conlleva la imposibilidad de vernos, de mostrarnos y de percibir a lxs otrxs. Lo erótico, “esa auto-conexión compartida[,] es una medida del júbilo que sé que soy capaz de sentir, un recordatorio de mi capacidad de sentir” (2007a, 57). Lo erótico es relacional, rompe el confinamiento del individualismo moderno y la segregación de la sexualidad a los ámbitos de lo privado: lo que no se debe mencionar, mostrar, compartir ni sentir plenamente.

17. Lo no binario, versatilidad

De una forma tan simple que es burda, encontramos que lo masculino penetra, lo femenino es penetrado: esa es la construcción de género de la heteronormatividad. Si no fuese por la violencia con que este principio se impone en la construcción de lo social, y en nuestros propios imaginarios, podríamos incluso pensar que esta simplicidad es una suerte: es muy fácil perturbarla. Basta que nos salgamos de los roles establecidos para que todo estalle: “me encantaba como ponerle [sobre su espalda, las piernas] para arriba, viste que es una posición que yo nunca, nunca, pero te juro que nunca en mi vida me había

imaginado que yo le podía hacer eso a un hombre. O sea, ¡si eso me hubieran dicho antes! (risas). Es hermoso ponerle las piernas hacia arriba [...] y tener el control también de su cuerpo un poco, ¿no? Es súper excitante” (Dani).

De forma particularmente clara e intensa, la presencia y apertura del culo agrieta la construcción de la masculinidad. Para tres de nosotrxs, cuerpos con pene, que nuestras nalgas fuesen objeto de conversación cuando crecíamos era algo extraño: no hablaban de las nalgas de “los otros niños” a nuestro alrededor. Que nuestro culo se convierta en objeto de deseo era una novedad excitante: crecimos pensando que nosotrxs íbamos a ser quienes desearan a alguien más. Siguiendo la misma lógica, también nos tomó tiempo reconocer que una mujer cis pudiese encontrarnos atractivos: pensábamos que la iniciativa siempre iba a tener que ser nuestra. Abrir el culo, entre otras particularidades de nuestras vidas, nos alejó aún más de la construcción de una masculinidad cis-heteronormada; no solamente puso entre signos de interrogación nuestra orientación sexual, sino también nuestra construcción de género:

Por un rato se rompieron esas dinámicas de poder, de poder y de control. Entonces me sentí un ser de luz, literal. O sea, puro placer, ¿me cachas? No lo relacioné [que ella jugara con mi culo] como algo masculino o femenino, ¿me cachas? Es que también ese es un poco mi *trip* con lo del culo, que es solo piel recibiendo un estímulo. O sea eso de que sea masculino o femenino, entiendo también por qué. Y también lo caracterizo como femenino y lo acepto como femenino. Y yo quiero decir: ese es mi lado femenino, que me gusta que me penetren. Pero por otro lado es solo piel siendo estimulada, solo terminales nerviosas ahí mandando órdenes al cerebro de sentir placer porque hay otra piel que está ahí rozando eso, suavito, ¿me cachas? Es nada más que eso. O sea, entonces, solo me liberé, ¿cachas? Me liberé de esa cosa y es como... solo placer. Solo... nadie es el hombre, yo tampoco [soy] el hombre. (Rob)

La presencia y apertura del culo de las tres personas asignadas al sexo masculino al nacer (cis, marica o travesti) aparecen como un cuestionamiento de la masculinidad que nos ha sido adjudicada, una pregunta sobre ser o no “hombres”, una posibilidad (deseo o incertidumbre) de no serlo, “un fallido proyecto de masculinidad” (Daría). Me parece que la experiencia de las dos mujeres cis al jugar con el culo de alguien más, si bien transformó la percepción su de feminidad, no se manifestó como una pregunta sobre ser o de dejar ser “mujeres”.⁴⁸ En sus narrativas, percibo más bien un reconocer ciertos límites opresivos que se disuelven, la sensación es la de una apertura a posibilidades anteriormente negadas. El mundo se da la vuelta:

⁴⁸ Reconociendo los límites de este trabajo, sería necesario considerar la experiencia de personas asignadas al sexo femenino al nacer que no han asumido una identidad de género femenina.

Penetrar [a un chico] fue como una posibilidad natural y como muy directa también, en mi cerebro, de desmitificar eso... O sea, esta persona que está en frente en mí, que está conmigo, que estamos teniendo sexo, ya no tiene esa carga... de repente se despoja de la carga de penetrar y de ser hombre y de no sé qué [...], de repente yo estoy tomando ese rol y no, [...] obviamente, no lo haces desde lo masculino porque yo, o sea bueno... la formación de una chica normalmente no es de lo masculino, al menos que ya tenga esa formación... pero bueno, lo haces desde tu feminidad, que es un poco tóxica también en el sentido de que nunca se ha planteado otra cosa, y es receptiva y se rompe, se rompe esa receptividad. Porque te digo [...], para mí tomar el control del sexo normal en una penetración heterosexual, aunque yo esté arriba, aunque yo lleve el ritmo, aunque yo haga todo, está genial, pero lo único que yo he sentido que en mi psique se revienta algo es en la penetración. Ahí sí sentí como una... como sí, eso, una polaridad. O sea, sacarme de ahí y ponerme del otro lado. Y eso es loquísimo, porque por primera vez sentí como que se invirtieron los papeles y ahí ves otro universo. Ves otra... ves todo diferente, como en cuanto a lo masculino, lo femenino, incluso la igualdad es posible, o sea todo es posible ya ahí, sí. (Dani.)

Es curioso que muchas veces, al alejarnos de la lógica falocéntrica, hablamos sobre una cierta feminidad que empieza a regir las dinámicas de la relación. O hablamos de hombres cis deconstruidos como estando más en contacto con su feminidad. Aunque varias veces hablamos sobre momentos en que sentimos que la dicotomía masculino/femenino se disuelve, que esas categorías pierden sentido, muchas veces también reinscribimos esas experiencias nombrando como femenino todo aquello que sigue una lógica distinta a la falocéntrica. La emergencia de lo no binario que se evidencia en nuestras narraciones aparece como en tensión con esa construcción dicotómica de género: “ya podía ver como partes femeninas de él que me encantaban. Y también masculinas más un poco. O sea, como ya podía ver al otro y reconocerle como algo, como no binario de alguna forma. O sea, como un comienzo de eso” (Dani). Es difícil encontrar palabras y expresiones que enuncien otros modos de ser, a pesar de que podamos reconocerlas con claridad en nuestra experiencia.

Una práctica que no se rija por la dicotomía penetrador/penetrada abre mundos de posibilidades. Una de las prácticas que mencionamos a este respecto es la versatilidad. El culo, aquí sí, permite la experimentación con la versatilidad para todxs quienes quieran probarla. Al poder intercambiar roles encontramos la posibilidad misma de que esos roles vayan desdibujándose, que las fronteras que los delimitan vayan borrándose.

[La versatilidad] abre un mundo. Abrió un mundo así, un terreno desconocido al que fui entrando de a poco, y amé. Lo amé porque es como cuando experimentas algo que lo has vivido del otro lado, ¿cachas? Y lo vives desde el lado que te has preguntado mil cosas, y claro, yo como mantenía relaciones con hombres, ese otro rol nunca. Pero obviamente lo veía, lo acompañaba. Entonces claro, cuando se abre este mundo de la versatilidad y del juego, chuta, es como lanzarse a jugar con todo, así. Fue hermoso. [...] Y me voy a ese otro lado en el cual existe todo. O sea existe... puedo estar un momento en eso, y si

ya yo quiero otra cosa, me voy a otro lado. Y si ya no quiero eso, me voy a otro lado, ¿cachas? Entonces ahí me abrió este canal de decir, hijueputa, es como... claro, no es una sola cosa, son miles, hay miles de posibilidades. Y fue lindo porque la otra persona estaba en la misma sintonía que yo. Entonces permitía que todo exista. [...] Y esa versatilidad me dio una onda de jugar con los ritmos, jugar con las velocidades, con todo, así, con todo. Y cuando ya rompes esta dicotomía, o esta onda de estar muy en la cabeza, [...] la cabeza se relaja y el cuerpo puff... así, solo vuela, ¿cachas? Y eso creo que la versatilidad me dio al máximo, dejar que suceda. (S.)

18. Transmutaciones corporales

Los procesos de transformación subjetiva que hemos descrito se acompañan de transformaciones en la forma de percibir e imaginar nuestros cuerpos. Encontramos un ejemplo de este tipo de transmutación corpo-subjetiva en la experiencia de unx de nosotrxs: en la adolescencia, al haber tenido un desarrollo primario de las glándulas mamarias aunque hayamos nacido con pene, la idea se hizo presente de que podríamos tener senos, una idea placentera en cuanto nos convertía en un ser más andrógino. En relación al sexo anal, encontramos este proceso de transmutación en los sueños estimulados por nuestras experiencias:

A partir de ahí yo empecé a soñar full de que tenía pene. Full. O sea, tuve como algunos sueños que yo tenía pene [...], súper placenteros. [...] Y claro, me levanté y decía como qué hijueputa, sí, claro, ¡qué rico! (risas) Qué increíble tener un pene, ¿cachas? Pero yo no, o sea, sin perder mi vagina. O sea, no era como, quiero ser un hombre, con un órgano masculino, sino era como tener los dos, ¿cachas? [...] Si] yo tenía los dos órganos, hubiera sido súper feliz (risas) [...] Y también pensaba qué sería tener un pene, como, qué loco, o sea, ya no tendría que tener añadido un juguete de plástico, sino ya sentiría todo. [...] O sea me encantaría, ¿cachas? Poder explorar y tener un pene. (S.)

El uso de dildos puede materializar la idea de tener un pene, o un pene más grande, transformando la auto-percepción de nuestros cuerpos. Si lo manipulamos empujándolo con nuestra pelvis o con la ayuda de un *strap-on*, la fantasía cobra un mayor grado de realidad: todo el cuerpo se involucra en el movimiento, las manos están libres, hay la posibilidad de sentir el roce de las nalgas con la pelvis:

Claro, es también ese imaginario que se vuela en el sentido de que, chuta, estás usando [un *strap-on*] pero ya es parte de ti. Ya se vuelve algo como una prótesis interna, ¿cachas? Te da igual esa sensación y ese placer como súper fuerte. Más, yo cacho, que dentro de las mujeres porque no... es una sensación... no tenemos pene, pues. No tenemos esa onda de ya saber cómo funciona eso. Entonces cuando empiezas ahí a jugar desde ese otro lado [...] te abre un mundo de sensaciones y placeres loquísimos. Porque estás añadiendo algo a tu cuerpo para buscar ese placer y también te conectas con ese rol que, bueno, yo como alguien que ha estado con hombres y mujeres, claro, esa dominación también, como también ese juego de poder, como te da ese placer... (S.)

En los mundos maricas encontramos otra forma de transmutación corporal: el culo puede ser evocado como una vagina. En nuestros encuentros sexuales esto puede convertirse en objeto de orgullo, o de potencial sumisión. Puede ser una forma de alejarse de un cuerpo que se entienda como masculino, o puede ser una reinscripción de esa corpo-subjetividad en una narrativa heteronormada a través de su feminización.

Imaginar el culo como una vagina nos enfrentó a una serie de preguntas que resumo de esta manera: ¿esta fantasía es una apropiación de cuerpos con vagina mientras esos cuerpos no tienen cabida en los mundos maricas? ¿Esta fantasía es misógina al apoyarse en esta incorporación excluyente o, si resistimos esta fantasía, encontramos una actitud misógina más bien al querer distanciarnos de esa genitalidad? Una dificultad aparece en la forma en que estas preguntas están planteadas: parecería que esperan una respuesta en términos de sí o no. Tal vez podríamos reformularlas y preguntarnos ¿cómo la misoginia (como una lógica) opera en este imaginario? Intentar responder a esta pregunta requerirá que nos preguntemos sobre cómo la masculinidad y la misoginia (como lógicas) construyen también a esos mundos maricas.

19. Una interioridad corporal

El culo abre una noción de interioridad (de un espacio interno) que pasa a formar parte de nuestra corpo-subjetividad. Para las dos mujeres cis, la consciencia de una interioridad a la que algo pudiese entrar (un espacio interno accesible) no se manifestó solo con la aparición del culo. Debido a la presencia de la vagina, y los significados que le son culturalmente adjudicados, la idea de una interioridad corporal formaba ya parte del sentido de quiénes somos. La vivencia de la apertura del culo contó con ese referente al momento de incorporarlo en la construcción de nuestras corpo-subjetividades, bien que no sean experiencias que podamos equiparar. En el caso de lxs otrxs tres, o mencionamos la sensación de que esa interioridad estaba ahí (que era un espacio receptivo, pero que lo creímos cerrado debido a los prejuicios que habíamos incorporado) o que, en el imaginario sobre nosotrxs mismxs, había una ausencia total de cualquier interioridad corporal (no imaginamos que algo pudiese entrar en nosotrxs). En este último caso, al estar ausente, no teníamos ninguna relación erótica (aunque sea imaginada o fantaseada) con esa interioridad.

Para lxs cinco, la noción de tener una interioridad corporal se manifestó de distintas formas y fue mutando a través de la dimensión concreta, sensorial, de nuestras experiencias sexuales. Y es que incluso cuando teníamos la idea de que podíamos ser penetradxs, no sabíamos cómo iba a suceder o cómo se sentiría. A veces, nuestras primeras relaciones sexuales nos confrontaron con la apertura de ese espacio interior de una forma violenta, a veces acompañada de dolor o malestar (físico y/o psicológico). Otras veces, nuestra experiencia sensorial no se ajustó a las expectativas que habíamos generado a partir de lo que habíamos escuchado o de lo que habíamos visto: “¿es esto? (risas), ¿tantas pornos para esto? (risas)” (S.). Otras veces, en cambio, fuimos abriendo esa interioridad paulatinamente a través de la auto-exploración, incorporándola gradualmente a la percepción corporal de quienes somos.

Cuando el descubrimiento concreto de esa interioridad se contrapuso a las concepciones que habíamos recibido sobre nuestros cuerpos sexuados (“los cuerpos con pene no tienen un interior”), la imagen y construcción cis-heteronormada de nosotrxs mismxs sufrió un pequeño y gran tropiezo:

era como que no tenía una imagen del interior de mi cuerpo. Pero por ejemplo con este chico, él jugaba full con... bueno, también tenía una vergota (risas), entonces como que él fue a lugares como muy profundos de mí (risas) [...] como lugares que yo pensé, o sea lugares que no estaban en mi mapa mental [...] y que eran súper placenteros. Y claro, como con él jugábamos full... por ejemplo, también jugaba con sus dedos. Y como que tuve la sensación que me topaba por dentro y como que yo le topaba a él. Y había como esta parte de mi cuerpo, que era esta parte interna que, de repente, de no existir pasó a existir. O sea, de no esta[r] en mi mapa mental, pasó a estar en mi mapa sensorial. Y eso como que también fue una cuestión súper fuerte. Y como... tal vez también fue súper fuerte porque en esa construcción heteronormada de yo como chico, yo no tenía un interior, cáchate, imagino que es porque [para mí], en mi concepción bien heteronormada, ese interior estaba representado en la vagina. Y como yo no tenía vagina, yo no me imaginé teniendo ese interior. (f.)

20. Descubrimiento y aceptación del culo

Establecer una relación íntima con nuestros culos supuso más que reconocer que estaban ahí. Para algunxs de nosotrxs, en nuestras primeras experiencias con el sexo anal, el culo se hizo presente pero de una forma algo velada: manteníamos las luces apagadas, jugábamos en una sola posición (de cucharita), no veíamos o mostrábamos el culo, a veces tampoco lo topábamos (mucho menos lo besábamos) como parte del juego que nos preparase para su apertura. Había un deseo por el culo que se manifestaba como un deseo de entrar o de abrir el culo, pero el culo en sí mismo se mantenía a una cierta distancia.

Las posibilidades de explorar el placer anal se veían limitadas; la penetración (a ciegas) se presentaba como la opción más asequible.

Siguiendo las vicisitudes de la vida de cada unx, nuestra relación con nuestros culos fue cambiando. La sensación es la de ir incorporando algo que había estado negado, de empezar a reconocer la belleza del culo, de dejar de sentir vergüenza y aceptarlo como una parte de nuestro cuerpo, de lo que somos:

como una liberación también de decir el culo es rico, ¿cacha? Y tópamelos, yo me lo topo. O sea, simplemente como decir esto es mío y es rico. O sea liberado de esa carga de pensar es sucio, es vergonzoso, es nada. Pero decir no, no es nada de eso. Es como, es rico, o sea, podemos concentrarnos ahí y es una delicia. Entonces también es como una liberación así de aceptarse. Al menos para mí era aceptar una parte de mi cuerpo que estaba súper recluida. Entonces, cáchate, de [negar mi culo ...] a abrirme de piernas y decir: ¡mira qué delicia! (risas) Es así como una liberación súper densa. (f.)

O:

Entonces claro, con las mujeres viví esos lados mucho más sensibles de conocer, hasta de vernos, de déjame ver (risas). Claro, y a la luz del día. No sé. estar en una posición y yo: mira. O sea como revisar, conocer, poder ver, ¿cacha? De verdad que sea algo que tenga yo así como todo, toda esa información como muy clara hasta al nivel visual, al nivel sensorial. Con las mujeres yo lo hice desde el otro lado y desde el lado que también me vieron mi anito (risas). [...] No sé, con las mujeres se vuelve como un acto súper íntimo a nivel anal. Porque también era eso de primero hasta saludarle (risas). Y de entrar y de también... primero hasta tocar sus nalgas, y claro, es otra cosa. Es otra cosa así como mucho más... claro y con las mujeres, como que te sumerges, ¿cachas? Y logras como conocer todas las capas de esa situación. (S.)

Al establecer esta relación con nuestros culos tenemos la sensación de haber encontrado un nuevo terreno de juegos, de haber entrado en relación con una parte de nuestros cuerpos que puede darnos tanto placer como nuestros genitales:

Dani: me hizo muy feliz descubrir ese placer, porque lo descubrí ese mismo día. O sea no fue como que poco a poco. Fue esa vez, fue una revelación. Y darte cuenta que hay otro punto de placer tan fuerte como los genitales fue como que: ¡sí, uuuuhhh! (risas) ¡Vamo' ahí! Fue como...

f.: (risas) ¡Total!

Dani: Sí, es como un *plus*, como un regalo de la vida. Como que has pasado a un siguiente nivel de posibilidades (risas).

Esta incorporación del culo en la percepción de quienes somos también nos ayudó a aceptar y a sentirnos mejor en la totalidad de nuestros cuerpos, al menos durante el momento del juego. En nuestras narraciones, no hablamos solamente de la aceptación de nuestro culo con nosotrxs mismxs (como un asunto privado), pero también frente a otrxs,

con otrxs. Así, aprendimos a no dejar que el miedo a ser juzgadxs nos limite. Esta confianza y relajación nos abrió a la posibilidad de jugar (de dejar que el cuerpo juegue) y explorar más libremente, a aceptarnos con menos trabas:

entré en contacto con más partes de mi cuerpo que me hicieron tener epifanías, ¿cachas? Descubrir cosas que ya están ahí y que lo único que tienes que hacer es cuestionarte y soltar prejuicios. Cuestionarte y soltar prejuicios, y todos podemos ser más felices. Y ahora claro, hay unos panas que no me siguen el juego y como que ya me ven como: ah, puta, el enfermo, ¿cachas? (risas). Pero es como que ya, yo me siento orgulloso de todo lo que he aprendido, ¿me cachas?, y me cago de risa. (Rob)

O:

f.: Claro, es como sonreír con el culo (risas)

Dani: Ajá. Y con todas esas cargas que conlleva sonreír con el culo. O sea, no es así tan inocente, es liberarte.

21. Sentir el culo (la construcción y apertura de un culo colectivo)

Jugar con un culo es jugar con una gama muy grande de sensaciones. Podemos entrar en contacto, con nuestra lengua por ejemplo, y “sentir esta piel que es diferente, la sensación de que es una piel interna” (Daría). Podemos sentir la relajación y apertura de los esfínteres como una puertita pulsante. Podemos descubrir “todo un terreno ahí, súper diverso y súper topográfico [...], porque son texturas [...], no es como meter en una manguera, es como un montón de cosas que tiene direcciones, [...] tiene curvas” (Rob) y “es calentito (risas). Y además te conectas [...], a través de las pulsiones que tiene el culo, con el placer que está teniendo, es como que hay un lenguaje (risas) [...] y entonces el culo como que te abraza o te agarra, sí. Y se expande” (Dani). Al ir abriendo nuestro propio culo, podemos sentir “ese recorrido interno, y que va entrando, y cada capa va dando una información distinta” (S.). Podemos sentir “también [cómo] hay como distintos placeres en distintas partes del culo. O sea el recto y eso. Y claro son como distintas posibilidades de estimulación” (f.).

El culo es un universo en movimiento.

22. Te lo niegan

Luego de haber entrado en contacto con nuestros culos, tuvimos la sensación de que nos los habían (habíamos) estado negando. No siempre está claro quién nos lo negó.

Mencionamos, sin duda, los prejuicios y tabús⁴⁹ que rodean al culo y al sexo anal. Prejuicios y tabús que nos llegan de la cultura sin reconocer bien por dónde, pero que a veces también nos llegan de personas muy cercanas a nosotrxs: de gente de nuestra familia, de lxs vecinxs del barrio, incluso de algunxs de nuestrxs amantes.

Hay como una producción generalizada de ignorancia en relación al culo, como una barrera erigida para que lo mantengamos separado de quienes somos, para que no percibamos su vocación al placer. Una ignorancia que no permite la circulación de otros conocimientos que no sean los de asociar el culo a lo abyecto, a lo sucio, a lo humillante, a lo que no se topa, a lo que no se ve. Una ignorancia que reduce el culo a algo penetrable. Muchas veces nuestra experiencia sensorial se confrontó muy temprano con estos prejuicios que nos impusieron conceptos no útiles para la exploración del placer anal.⁵⁰

La sensación es que entramos en contacto con nuestros culos (de forma plena) muy tarde en nuestras vidas. Hay una suerte de lamento en habernos tardado tanto en llegar aquí. Una suerte de desazón al reconocer que todavía no podemos jugar con nuestros culos y el de lxs otrxs tanto como quisiéramos, y de la forma en que quisiéramos. Una sensación de tiempo perdido. Pero también una alegría de haber levantado el velo, abierto el culo y haberlo sentido.

Pero algunas cicatrices quedan. La ignorancia hizo que algunos de nuestros caminos hayan estado innecesariamente marcados por distintas formas de violencia. Hay malestar e incomodidad en reconocer que fue así, que pudo haber sido de otra manera. Aquí nos encontramos con la necesidad de sanar. La necesidad de levantar prejuicios. “Romper los estigmas” dijo Rob. Romper los estigmas, no los culos.

*

Podemos evidenciar cómo esta ignorancia es producida y sostenida de forma estructural y sistémica si consideramos estos dos ejemplos separados geográfica y temporalmente:

⁴⁹ El tabú, como una forma de prohibición que no necesita ser enunciada porque se ha tornado una cuestión de sentido común en un ordenamiento cultural dado, marca claramente la frontera entre lo que es permitido y lo que no es permitido. El tabú implica no solamente la prohibición de un acto específico, conlleva también la prohibición de hablar, de reflexionar colectivamente sobre ese acto. Es decir, el tabú previene la posibilidad misma de interrogar esa prohibición. Mi comprensión del tabú está basada en las reflexiones de Paula Webster (1984) aunque ella no haya propuesto una definición específica del término.

⁵⁰ Daría #LaMaracx (2023), partiendo de la narración de su padre, recuenta así el bautizo de lxs estudiantes de primer año en el colegio Mejía, en Quito: “los más grandes obligaban a los más pequeños a quitarse el pañal, ponerse en cuatro puntos, mostrar el culo y abrirse las nalgas. Mientras uno de los viejos, tomaba tierra y pasto y las introducía en el ano de los niños. Una patada y aguantarse las ganas de llorar mientras tus compañeros de clase esperaban el suplicio en fila”. El culo es socializado, sí, como vejamen.

Porque si yo experimento por un instante un orgasmo doble (rectal/fálico), a pesar de todo, para el culeado, la verga continúa a funcionar por su lado y el recto a estremecerse por el suyo. Las síntesis se forman un instante, después se “deforman”, su duración permanece limitada. Sin embargo, antes de eyacular, viene un momento en que eso que provoca sus orgasmos – todo el cuerpo suelto, la verga en erección, exasperada – emite “ondas” cuyo origen ya no se puede distinguir: ya no están centralizadas en algún lugar, vienen de todo lado, se parecen a los flujos musicales que irrumpen de las cuatro esquinas de la habitación si usted tiene un buen estéreo y los equipos adecuados. Acariciado en la zona anal por la verga del otro, su propio sexo responde emitiendo algunas gotas de esperma. Y a veces, después de haber eyaculado, usted experimenta todavía orgasmos en la zona anal, parece incluso que se los podría tener infinitamente, orgasmos en cascada; suben, descienden, recomienzan: funcionan como las grandes aguas de Versalles, chorros que se lanzan al asalto del cielo, caen, renacen, mueren nuevamente, y así consecutivamente. (Anónimo en Guattari et al. 2015, 62–63)

Esta cita es tomada de una publicación de 1973 titulada *Tres millones de perversxs, gran enciclopedia de las homosexualidades*. Fue una edición especial de la revista filosófica *Recherches* y estuvo a cargo de Félix Guattari, Guy Hocquenghem, Anne Querrien, entre muchxs otrxs. Después de publicada, Guattari fue llevado a juicio por el carácter inmoral de esta edición, la revista fue censurada y las copias que existían fueron retiradas de circulación (Nadaud 2003, 92). La posibilidad de generar y poner en circulación conocimientos sobre el placer anal se ve así claramente coartada; este texto se tardó 46 años en llegar a mí.

O, dos días antes de la conferencia feminista sobre sexualidad de 1982 que ya he mencionado, el *Diario de una conferencia sobre sexualidad* (Alderfer, Jaker, y Nelson 1982), una publicación que debía ser distribuida el primer día de la conferencia y que compartía el proceso de planificación de la conferencia misma, fue confiscado debido a la presión ejercida por grupos auto-identificados como anti-pornográficos (Vance 1984a, 431–32).

Estos son solo dos ejemplos de cómo “el área marcada como TABÚ es simultáneamente personal, cultural, política y social” (Webster 1984, 391). Estos son solo dos ejemplos de cómo nos lo niegan, histórica e institucionalmente.

23. Ser juzgadxs

Prestando atención a la particularidad de nuestras vidas, reconocemos un entorno familiar y/o social cercano que no impuso una carga moral fuerte al tema de la sexualidad. Sabíamos que podíamos contar con el amparo implícito o explícito de al menos una persona en nuestra familia; que, incluso si no siempre nos sentimos cómodxs para contarle

nuestras cosas, esa persona no nos iba a rechazar. Aunque no eran contextos en que la diversidad de prácticas sexuales estuviese presente, crecimos sabiendo (¿tal vez racionalmente más que de forma sentida, totalmente incorporada?) que no había un sustento legítimo que pudiese condenar nuestros deseos y prácticas. Sin embargo, sí vivimos en tensión con los valores que recibimos de nuestro medio cultural. La posibilidad de ser juzgadxs es fuente de angustia, de una pequeña inquietud molesta como un mosquito.⁵¹ El miedo es que sentidos degradantes o condenatorios sean impuestos a nuestras vivencias, tergiversándolas:

f.: O sea tener miedo de que mis colegas aquí... si se enteran que yo voy a *sex-clubs* y qué sé yo... es que la palabra orgía, ¿no?, ya es así como...

Dani: (risas)

f.: Suena a infierno (risas)

Dani: (risas) Ahí la paila

f.: Claro, es como, ¡no pues!

Dani: Un montón de cachitos, así (risas)

f.: Bailando con sus trinchas

Dani: Así, uuuu...

f.: Claro, tiene una connotación súper fuerte. Entonces que alguien se entere de eso, por un lado como que me vale, como que no me importa, pero por otro lado sí me importa. Y eso como que sí va jugando un poquito, así como que... hay un círculo vicioso entre que sea secreto y que produzca vergüenza. Incluso si no me produce vergüenza, que sea secreto ya tiene una relación ahí como que produce vergüenza, ¿no? Que no es como esa cuestión de poder decirle “esto es parte de mi vida”, ¿no?, a la otra gente.

24. Limpiarse

Sea que alguien nos enseñó cómo hacerlo, o que aprendimos de algún tutorial en internet, limpiarse el culo también supuso la adquisición de un conocimiento a través de la práctica. Mencionamos las posibilidades que limpiarse el culo abre: la comodidad que puede brindarnos, la posibilidad de pujar sin miedo a cacarnos⁵² mientras tenemos sexo, la apertura preparatoria del culo y la facilidad de cambiar de posiciones sin hacer malabares por miedo a encontrarnos con un poco de caca, por ejemplo. También hablamos sobre el placer que se puede sentir durante el proceso de limpiarse el culo y cómo ese acto puede ser ya parte de un relacionamiento erótico con unx mismx.

⁵¹ Guattari habla sobre “un terror social que es vivido como culpabilidad individual” (2016, párrafo 4).

⁵² El verbo *cacar* no aparece en el diccionario de la Real Academia Española (2021). En su lugar, aparece el verbo cagar. Mantengo el uso de *cacarnos*, puesto que esa fue la palabra que usamos en nuestras conversaciones.

Nuestras menciones a limpiarnos el culo y nuestra relación a la caca fueron pasajeras. En algunas conversaciones, totalmente ausentes. Mencionamos una vez el olor del culo, y que nos gustaba. Pero el olor del culo (de los intestinos) no es necesariamente el olor de la caca. Ahora me pregunto si la caca se mantuvo como un tabú entre nosotros (¿nos faltó tiempo, o nos faltó confianza? El tiempo de generar confianza...) Pero no la dejemos oculta y en silencio, hagámosla presente. Lancemos un llamado a través del espacio y el tiempo, y leamos lo que otras personas han querido compartirnos. Luego de una descripción (muy larga para citarla aquí completa) de una experiencia extática de masturbación del pene y el culo, aterrizando de vuelta a esta realidad, nos dicen:

Miro mi mano, esta mano que tiene un utensilio, una pieza, un pistón...
 Ella está llena
 Llena de pasta, llena de arcilla, llena de aguada [*gouache*: pintura de consistencia pastosa, opaca, de colores empapados en agua mezclada con goma], llena de tierra, de materia, de MATERIA, MATERIA pura con cambios bruscos de colores. Materia fluorescente, ni del todo amarilla, ni del todo verde, ni del todo azul.
 Aproximo la punta del cono a mi nariz.
 NO HUELE A NADA
 Aproximo la punta de mi lengua
 NO SABE A NADA
 No me da ganas de comerla, como no me da ganas de comer tierra o aguada
 Pero ahí no hay nada repugnante
 NADA
 Transgredí el horror místico de la mierda
 Salí de la IDEA de la mierda
 Salí del universo apestoso de la IDEA
 Pasé al estado de MATERIA
 Materia vehicular, emisora, conductora
 Pero ellos todavía están ahí, mirando, esperando... ¿quiénes “ellos”?
 - Mientras ustedes no hayan roto la MIERDA, pasado la MIERDA, atravesado la mierda, ustedes se mantendrán atrapados en el reino de los cielos, en el reino de los perros, en el reino de los excusados [*chiottes*: cagaderos]. Mientras ustedes no hayan comprendido la mierda, ustedes se quedarán en el IMPERIO. La mierda no es sino un poco de tierra que pasa, que pasa...
 Un poco de tierra vehicular, un poco de tierra que gira...
 ¡Mierda! ¡Mierda! mi mierda comienza nuevamente a apestar a mierda, a apestar a idea, a apestar a muerte, a MORDIDA, A MOCO, A MORGUE [*à puer la mort, la MORDE* (sic), *LA MORVE, LA MORGUE*]
 El vehículo se rompe, el vehículo se interrumpe...
 Dispérsense tropas fecales, agitadores de lo Sublime, ¡déjenme! ¡No tengo nada más que decirles!
 Ustedes me cabrean [*vous m'emmerdez*: literalmente, ustedes se cagan en mí]. (Anónimo en Guattari et al. 2015, 101–2)

De forma importante –y en el polo opuesto a esta epifanía sexo-revolucionaria– Diego Falconí Trávez (2020) llama nuestra atención a cómo, en los mundos maricas, la práctica de limpiarse el culo puede estar siendo reapropiada o incorporada por el mercado

neoliberal. Esto se manifiesta en la promoción de productos y prácticas que se asientan en ideales higienistas de limpieza y pureza: “la liberación anal en el contexto capitalista nos lleva a la *liberalización anal*, donde el ano es un bien que se valora por su aceptación en el mercado” (2020, párr. 19).

25. Aberturas – deseos de experimentar

Aunque no podamos establecer una relación causal directa (parece más bien una cuestión de movimientos paralelos o interconectados), la abertura del culo forma parte de un deseo de experimentar otras relaciones posibles con nuestros cuerpos y con otra gente. De forma muy clara, la experiencia anal nos confrontó con la cis-heteronormatividad y el falocentrismo que estructuran nuestra cultura sexual dominante. Evidenció el tipo de guion que estas lógicas requieren en lo sexual (la presencia de roles claramente definidos y articulados a través de relaciones de poder), en lo afectivo (donde prima la idea del amor romántico con su imperativo de exclusividad sexo-afectiva) y en lo social (la familia nuclear como pilar de su organización). En nuestras cinco historias manifestamos un deseo por encontrar otras narrativas. Como ya hemos mencionado, la forma en que percibíamos nuestra construcción de género –o, de forma más amplia, nuestra corporeidad– se vio cuestionada también: nos encontramos en momentos liminales en que otras formas de imaginarnos y percibirnos empezaron a emerger. Esta abertura a otros modos de percibirnos y relacionarnos, me parece, se volvió deseable porque nos dimos cuenta de los límites que nos habían sido impuestos, y de lo poco útiles que son si lo que queremos es explorar las potencialidades eróticas de nuestro ser. Estos cambios no suceden sin resistencias, preguntas y conflictos personales. Pero, sin lugar a dudas, ahora sabemos que hay otras posibilidades, sabemos qué nos gusta, qué llama nuestra atención y qué estamos dispuestxs a sacrificar o no.

En lo sexual, las posibilidades que empezaron a vislumbrarse se multiplicaron. Además de jugar con distintos roles y con juguetes, también mencionamos la posibilidad o el deseo de participar en un trío, experimentar una penetración doble, participar en un encuentro de *swingers*, estimular nuestro propio culo (masturbación anal) o entablar encuentros sexo-afectivos con personas independientemente de su sexo o de lo que presentamos como nuestra orientación sexual. Es como si las barreras que contenían a nuestras prácticas sexuales empezaran a desmoronarse. Y, aunque nuestra curiosidad haya sido excitada, de cierta manera sabemos que todo esto conlleva implicarse en

distintos procesos. Como con el sexo anal, sabemos que es necesario ir escuchando a nuestros cuerpos, estar abiertxs a que las cosas pasen (más que forzarlas), darnos el tiempo para ir experimentando, sintiendo, conociendo. Como herramientas y guía, llevamos nuestra experiencia a cuestas, ojalá para evitar nuevas frustraciones, para poder reconocer y responder de mejor manera a posibles situaciones opresivas, de violencia. Espero que la imaginación anal pueda convertirse en una compañía valiosa en este camino.

*

En los dos últimos párrafos mencioné límites que nos habían sido impuestos, límites que nos separan de nuestros culos (es decir de nosotrxs mismxs) y que nos dicen de qué modos podemos o no relacionarnos con otra gente. Luego mencioné cosas con las que nos gustaría experimentar, como si al desmoronarse esos límites, nuevos *territorios* empezaran a emerger. Es tentador pensar este “aventurarse hacia nuevos territorios” como un camino de liberación. Como si la cis-heteronormatividad y el falocentrismo fuesen a quedarse atrás, como si no pudiesen cruzar las fronteras con nosotrxs. Pero la imaginación anal sugiere, más bien, que la cis-heteronormatividad y el falocentrismo no son cosas externas a nosotrxs, que están “en la cultura” como si nosotrxs no fuésemos parte de esa cultura. Como lógicas, la cis-heteronormatividad y el falocentrismo nos han construido, son ya parte de quienes somos (de cómo nos imaginamos, de nuestros deseos, de nuestras formas de vivir el placer). No importa solamente a dónde vayamos o qué hagamos porque siempre podemos reproducir esas lógicas si no llegamos a conocerlas bien. Por eso es que abrir el culo no nos garantiza el fin del patriarcado o del falocentrismo, como muchxs quisiéramos creer, aunque sí pueda hacerlo tambalear.⁵³

La experimentación que la imaginación anal propone se mueve en los ámbitos de lo inter-subjetivo, cuerpo a cuerpo. Más que qué hacemos, o cuánto de qué, lo importante es irnos conociendo (mutuamente, en compañía), también en la constitución misma de nuestra sexualidad como una parte integral de quienes somos como personas, como cuerpos sensibles. Lo importante es ir viendo qué lógicas nos construyen, qué fuerzas operan a través de nosotrxs, e ir procurando-dejando que se transformen. Lo importante

⁵³ Tomando en cuenta la experiencia histórica de mujeres cis heterosexuales en conjunción con las demandas que el capitalismo ha ejercido en nuestra cultura sexual, Federici (2020, 100) nos previene: “comenzando con Freud, la liberación sexual para las mujeres ha significado una intensificación del trabajo doméstico”, “la ‘liberación sexual’ ha sido convertida en un deber que debemos aceptar si no queremos ser acusadas de ser retrógradas” (2020, 104). Así, dirige nuestra atención a la necesidad de trabajar por una “liberación de las condiciones en las que estamos forzadas a vivir nuestra sexualidad, que transforma esta actividad en un trabajo arduo, lleno de incógnitas y accidentes” (2020, 104).

es ver cómo la norma-lidad opera y cómo busca imponerse, ver su dimensión opresiva, ver formas de no dejarnos sujetar, formas de ir abriendo grietas, de irnos desenganchando.

Capítulo tercero

Hacia otras aberturas

Me gustaría poder decir que el segundo capítulo de esta tesis ha sido escrito como un recuento fiel de nuestras conversaciones. Y aunque esto es parcialmente cierto, continuamente me confronté a preguntas que afectaban profundamente el sentido mismo del texto que se estaba escribiendo. Estas preguntas, que no abordamos explícitamente con mis interlocutorxs, orbitaban alrededor de dos temáticas: 1) cómo darle sentido a la violencia que se enmaraña en nuestras historias y 2) cómo evitar darle un tono moral, prescriptivo, a la narración. En este capítulo, al intentar compartir con ustedes lo que he aprendido en este proceso, voy a elaborar mis reflexiones sobre estas dos preguntas. Pero primero, me gustaría hacer explícito el contexto en el que mis consideraciones se asientan.

Y es que, por momentos, mi forma de escribir puede sugerir bastas generalizaciones, casi como la enunciación de verdades que no dependen de su entorno para reclamar su validez. Sin embargo, estoy muy consciente de que lo que voy a decir está asentado en situaciones muy concretas; si en esta investigación me hubiese encontrado con otras vivencias, lo que tendría que decir sería muy distinto. En lo que sigue, estoy pensando desde situaciones en las que nos relacionamos con gente con quienes queremos relacionarnos (amigxs, amantes, parejas); situaciones en las que nosotrxs mismxs diríamos que nuestra participación es consensuada; situaciones en que no somos sistemáticamente víctimas de violencia directa; situaciones en que las relaciones de poder que existen entre nosotrxs no eliminan la posibilidad de diálogo y de escucharnos mutuamente (por más difícil que esto sea a momentos).

Las situaciones en las que sostengo y a las que dirijo mis reflexiones pueden parecer una quimera en medio de la generalizada violencia sexual y de género en que vivimos. Sin embargo, estas no son realidades separadas (o violentas, o no violentas). Las lógicas que construyen estas realidades son las mismas, exacerbadas a intensidades distintas, presentándose bajo distintos modos de operación y, por tanto, produciendo realidades radicalmente diferentes. Mi punto de partida es que la violencia no aparece como una irrupción o quebrantamiento de la norma-lidad, sino que la sostiene. Mi intención es juntar herramientas para ver y transformar esa construcción violenta de la norma-lidad. Con esa intención, al cuestionar los límites de una aproximación moralista

a la sexualidad, hacia el final del capítulo indago la íntima relación que existe entre lo ético y lo erótico como modos de inter-relacionamiento sensible.

1. Violencias

La violencia, en su sentido más amplio, es esencial para mantener cualquier relación de desigualdad. Nosotrxs [estamos] obligadxs a abandonar nociones lineares sobre las causas, funciones y manifestaciones de la violencia para remplazarlas con una comprensión que es al mismo tiempo multidimensional y, en sí misma, un proceso. (Heresies collective 1978, 1).

La situación de violencia sexual y de género en el Ecuador es sombría y alarmante. Si prestamos atención a las cifras, en el 2022 presenciamos 323 femicidios y 9 transfemicidios (Fundación Aldea 2023); la organización Silueta X, por su parte, documentó 25 asesinatos a personas LGBTIQ+ el mismo año (Rodríguez 2022); entre el 2016 y el 2020, la Fiscalía general del Estado registró 27094 delitos de violación (Surkuna 2021, 1), cifra menor a la real puesto que no todos los casos de violación son denunciados y donde es importante remarcar que, en una gran cantidad de estos casos, las víctimas son niñxs y adolescentes dentro de su entorno familiar (Ponce 2018); el 64,9% de mujeres cis han experimentado algún tipo de violencia (Surkuna 2021, 1), incluyendo violencia sexual entendida como “tocamientos, roces, penetración, comentarios o insinuaciones sexuales, entre otras” (Surkuna 2020, 3). A esto, debemos añadir distintas formas de violencia homofóbica y transfóbica, la criminalización del aborto, la criminalización y acoso a trabajorxs sexuales (Machado 2023; Pelayo 2021) y el incumplimiento, por parte de las instituciones del Estado, de resguardar nuestros derechos sexuales y reproductivos en general.

Volviendo la atención a esta investigación, en nuestras cinco historias narramos una experiencia de violencia sexual directa: después de acceder a entablar una relación penetrativa, el chico con quien estábamos se retiró el condón sin decírnoslo. En otro caso, mencionamos haber estado en una situación de potencial violencia sexual pero –afortunadamente, dijimos– tuvimos la posibilidad de decir no y que ese no fuese respetado. Tres de nosotrxs mencionamos situaciones en que la violencia o abuso que recibimos se situó en un umbral en que no reconocimos lo que estábamos viviendo como violencia; situaciones en que, de cierta manera, fuimos partícipes de lo que sucedió

aunque luego nos diéramos cuenta de que fue en nuestro propio detrimento. Y, finalmente, cuatro de nosotrxs hicimos una serie de referencias a experiencias de violencia en forma de comentarios o actitudes que buscaban hacernos encajar en el rol que la cis-heteronormatividad espera de nosotrxs.

Reflexionar sobre la violencia sexual y de género es una tarea compleja. Por un lado, está la dificultad en reconocer estas formas de violencia puesto que hemos llegado a aceptarlas como algo normal. Este es un fenómeno bastante generalizado (Ruta Pacífica 2013, 73; Santacruz y Altamirano 2020, 33; Segato 2003, 111). Por otro lado, y de forma relacionada, está el problema de la definición misma de violencia: qué entendemos y reconocemos como tal. Profundicemos un poco más en esta cuestión.

Empecé esta sección haciendo referencia a formas de violencia que pueden caracterizarse por “implicar una acción o conjunto de acciones puntuales, un agente (individual o –en algunas acepciones– colectivo, como la violencia institucional) y una víctima” (Pérez 2019, 83). Esto es lo que he llamado actos de violencia directa y corresponden al entendimiento más generalizado, más comúnmente aceptado de violencia puesto que es el más visible también. Sin embargo, nos dice Pérez, hay otras formas de violencia que no entran en esta definición. Se trata de formas de formas de violencia que podemos denominar como violencia lenta (el término es de Nixon cit. en Pérez 2019, 83), violencia estructural (2019, 82), o violencia moral (Segato 2003, 107).⁵⁴

Estas formas de violencia son difíciles de reconocer por su temporalidad extendida y por la ausencia de agentes y actos concretos que podamos identificar sin ambigüedad. Son formas de violencia que se reproducen a través de nuestros comportamientos y modos de pensamiento, independientemente de nuestra intencionalidad o consciencia. Comportamientos y modos de pensamiento que pueden incluso estar motivados y justificados por buenas intenciones. Estas formas de reproducción de la violencia pueden verse opacadas en nuestra percepción por suceder a la par que otras violencias más evidentes. En muchos casos, incluso las mismas víctimas pueden tardar en reconocer los

⁵⁴ La violencia moral (que Segato identifica como una forma de violencia psicológica) no debe entenderse como el quebrantamiento de preceptos morales (como atentados contra la moral), sino como la violencia primigenia que inaugura el orden simbólico (patriarcal, clasista, racista...) en que vivimos, violencia que debe ser reproducida sin cese para mantener las jerarquías en que dicho orden se sostiene.

Por su parte, Nixon explica así la diferencia entre violencia lenta y violencia estructural: “la violencia estructural es una teoría que conlleva repensar diferentes nociones de causación y agencia con respecto a los efectos violentos. La violencia lenta, por contraste, bien puede incluir formas de violencia estructural, pero tiene un rango descriptivo más amplio al llamar nuestra atención, no solamente hacia cuestiones de agencia, sino hacia categorías más amplias y complejas de una violencia que actúa lentamente en el tiempo” (Nixon 2011, 11).

efectos que estas formas de violencia tienen sobre ellas. Debido a su omnipresencia en el entramado social y en la costumbre, su comprensión y análisis desbordan las posibilidades dadas por la dicotomía perpetrador/víctima, requiriendo de herramientas conceptuales no-dicotómicas para su aprehensión (Pérez 2019 *passim*).

De forma puntual, y en relación al desarrollo de nuestras sexualidades, podemos reconocer formas de violencia lenta en la generalizada deficiencia de nuestra educación sexual en el ámbito escolar, familiar y de servicios de salud (Surkuna 2016); en los prejuicios e ideas con que nos formamos; y en la forma en que un solo modo de comportamiento sexual (cis-heteronormado) se nos presenta como posible, forzándonos a amoldarnos a dicho patrón con mayor o menor grado de dificultad.

Estamos hablando de una “violencia [que es] inherente a la reproducción de todos los regímenes marcados por el estatus” (Segato 2003, 16; ver también pag 39).⁵⁵ En una cultura como la nuestra (capitalista, moderno-colonial y occidentalizada), que se sostiene sobre la subyugación y marginalización sistemáticas de distintos grupos poblacionales (Federici 2019, 127), la violencia aparece como una fuerza constituyente de nuestra realidad cotidiana: “es inherente y esencial” (Segato 2003, 17).

Aunque es útil entender la diferencia entre violencia directa y formas menos reconocibles de violencia, también es importante observar cómo estas violencias no son algo radicalmente distinto, no son separables. Podemos pensar la violencia directa como la punta de un iceberg cuyo cuerpo sub-acuático e invisible estaría constituido por la violencia lenta, estructural o moral (Dutta 2020). Así, aquí tenemos no solo un *continuum* de la violencia, sino también una relación de interdependencia y retroalimentación. Los imaginarios que sostienen y donde se perpetúa la violencia lenta son los mismos que alientan y pretenden justificar actos de violencia directa (Nixon 2011, 10), son su “caldo de cultivo” dice Segato (2016, 154). Así mismo, la violencia directa tiene como una de sus funciones imponer por la fuerza los imaginarios pilares de la violencia lenta, convertirlos en una realidad (Segato 2003, 19). La violencia directa no es el quebrantamiento de una normalidad supuestamente pacífica, es más bien la exacerbación de una norma-lidad intrínsecamente violenta.

⁵⁵ “En relaciones marcadas por el estatus, como el género, el polo jerárquico se constituye y realiza justamente a expensas de la subordinación del otro. Como si dijéramos: el poder no existe sin la subordinación, ambos son subproductos de un mismo proceso, una misma estructura, posibilitada por la usurpación del ser de uno por el otro” (Segato 2003, 31).

Aquí estoy diciendo que no hay verdaderamente una separación entre la violencia directa y la violencia lenta. Sin embargo, al comenzar este capítulo, he dicho que voy a referirme a las formas de operar de la violencia lenta y que mis consideraciones no están dirigidas a formas de responder frente a la violencia directa. Es decir, estoy realizando una separación tajante. La separación tajante sirve para crear dicotomías, así que estoy caminando por un terreno difícil. Al considerar nuestras formas de operar dentro de estructuras sostenidas por formas de violencia lenta, intentaré propiciar la ambigüedad, la ambivalencia, la contradicción, la indeterminación. Vamos a caminar por topografías impuras, las del oprimiendo↔resistiendo. Sin embargo, no puedo sostener la ambigüedad frente a las violaciones, genocidios y ecocidio –las tres formas de operar de todo proyecto colonial (Maldonado-Torres 2007; Ferdinand 2022). En este caso, la separación tajante me es necesaria.⁵⁶

Pensando en un entendimiento amplio de la violencia, Moira Pérez (2019, 83; énfasis añadido) propone: “se entenderá a la violencia no como una acción o un evento, sino más bien como ‘una forma de relación social caracterizada por la negación del otro’, esto es, la negación, situada histórica y socialmente, de la subjetividad, la legitimidad o la existencia de otro individuo o comunidad”. El abuso o la exacción de lxs otrxs, su subyugación e inferiorización, también es un elemento central en el estudio de la violencia hecho por Segato.

En las siguientes páginas, quisiera que reflexionemos sobre estas formas de violencia que son requeridas para sostener un *estatus quo* jerárquico y discriminatorio. Así, no estoy haciendo referencia a otros actos o movimientos que podrían ser percibidos como violentos, por ejemplo: prácticas de *bds*m; las manifestaciones de ira de una persona subyugada frente a su subyugación (Lugones 2021; Lorde 2007b); o los levantamientos armados de pueblos oprimidos.

Uno de los mecanismos a través de los cuales la violencia busca mantener un status quo asimétrico –y que juega un rol preponderante en la sexualidad y por lo tanto es importante resaltar aquí– es la producción del miedo: “más allá del daño físico o psicológico hecho a las víctimas de violencia sexual, la amenaza del ataque sexual sirvió

⁵⁶ Frente a la indiferencia y complicidad del Estado en relación a las violaciones, feminicidios y transfeminicidios, utilizar una lógica agonista, dicotómica y oposicional bien puede ser nuestra mejor opción. Puesto que debemos buscar respuestas a la violencia en diferentes situaciones, no nos conviene descartar esta lógica, pero tampoco necesitamos que sea la única. Lo que queremos es darnos tantas herramientas como sea posible para poder responder a nuestras dificultades en distintos contextos. María (Lugones 2021, 197–99) sugiere que aprendamos a vivir en más de una lógica, yendo de la una a la otra, para fortalecer nuestros ejercicios de resistencia.

como un recordatorio poderoso del privilegio masculino, restringiendo el comportamiento y movimiento de las mujeres” (Vance 1984b, 3). El impacto del miedo no se limita a sostener mecanismos de disciplinamiento, rebasa los confines de lo individual y afecta también a la comunidad y a la cultura sexual que compartimos: “la violencia consigue que el miedo se instale en las relaciones entre personas, rompiendo los vínculos sociales, comunitarios y organizativos” (Ruta Pacífica 2013, 39).

Sostener un orden normativo de la realidad es una de las funciones de la violencia. La imposición de un solo modo de vida “correcto” construye un orden opresivo de la realidad. Es decir, elimina la posibilidad de acceder a otras formas de vivir la sexualidad y nuestros propios cuerpos, elimina otros modos eróticos (y, como veremos, éticos) de relacionamiento inter-personal. Este orden cis-heteronormado se mantiene a través de una producción de la ignorancia que se vale de la censura, la falta de educación, la prohibición autoritaria e irreflexiva, la silenciadora vergüenza y el miedo como algunas de sus herramientas.

Que quede claro, pues: la cis-heteronormatividad es violenta por las jerarquías inscritas en su guion y porque, al imponerse como una sexualidad dominante, la única válida/validada, acalla otras posibilidades, no permite sus florecimientos.

2. Habitando el umbral de las violencias

Las reflexiones que siguen se circunscriben a las formas de operar de la violencia moral o lenta, y no se dirigen a las manifestaciones de violencia directa (acoso, violación, femicidio...). En esta sección y la siguiente, quisiera que investiguemos nuestra implicación en la construcción de una normalidad violenta antes, o sin necesidad de llegar a la erupción del acto violento. Quiero que investiguemos cómo habitamos ese amplio umbral de la violencia que tomamos por normal-idad, concentrándonos en la cultura sexual en que vivimos. Antes de explicar la necesidad de observar cómo habitamos ese umbral de la violencia, empero, quisiera hacer explícitas dos presuposiciones que dificultan esta tarea. Por un lado, la “confusión” entre disidencias y violencia sexual, y por otro lado, la moralidad que sostiene esa asociación y que ve en la sexualidad algo inherentemente sospechoso.

Para Gayle Rubin (1984, 278), de hecho, continuamente nos enfrentamos con algunas “formaciones ideológicas cuya influencia en el pensamiento sexual es tan fuerte que no discutir las supone mantenerse enredadxs en ellas”. A este respecto, Rubin habla

de la idea de que cualquier cosa que se distancie de la norma es mala y de cómo sexualidades disidentes son vistas como desprovistas de complejidad interna: “cuánto más se aleja un acto sexual de la línea [que separa lo que se considera ‘normal’ de lo ‘anormal’], más se lo representa como una experiencia uniformemente mala” (1984, 282).

El texto de Rubin está enfocado en entender las estructuras de pensamiento que vilifican y condenan a las sexualidades disidentes. Tomando lo que he aprendido de ella y poniéndolo en conversación con lo aprendido sobre violencia sexual directa, parecería que el pensamiento sexual dominante ve un panorama claramente delineado entre una sexualidad “normal” (supuestamente superior y benigna) y sexualidades “anormales” (inferiores y peligrosas). Estas últimas pueden ser sexualidades no cis-heteronormadas que se perciben como una amenaza al orden establecido, o sexualidades violentas que se entienden como excepciones individuales (patológicas o criminales): “el discurso sobre el infractor sexual [*sex offender*] tuvo la tendencia a difuminar las diferencias entre asaltos sexuales violentos y actos ilegales aunque consensuados, como la sodomía” (Rubin 1984, 269).

Esta “confusión” entre sexualidades disidentes y actos de violencia sexual es útil para mantener el *estatus quo*. Así, parecería que hay que buscar protegerse en la supuesta seguridad que brinda la norma promulgada por la moral; la norma, siempre, parecería ser la única opción. Sin embargo, Pat Califia (2000, 14–27) habla sobre cómo la policía (brazo de fuerza del Estado) se ensaña más contra la “amenaza” disidente que contra los violadores; los artilugios que buscan mantener el orden de estatus, alarmándose cuando no hay necesidad, y siendo impasibles cuando deberían alarmarse. La narrativa de Purita Pelayo (2021, 101–2) sobre la represión y abuso policial sobre travestis y homosexuales visibles en Ecuador (mientras sabemos de la inacción del Estado frente a la violencia sexual y de género) nos muestra que este no es un fenómeno foráneo:

También sucedía que a uno de los agentes policiales se le ocurría llevar a los detenidos a lugares desolados y apartados de la ciudad para practicar una violación masiva. Cuando llegaban al lugar escogido, iniciaban una clasificación de los más jóvenes y bonitos para ser conducidos hacia los matorrales donde iban a consumir sus actos de lujuria. Los travestis siempre han tenido que soportar a agentes mal olientes, viejos y mal hablados que, luego de saciar sus instintos, les dejaban en libertad y abandonados en el lugar.

Desde una perspectiva puritana, pues, no se percibe la diferencia entre las disidencias y el abuso, así como no se ve la continuidad de la violencia en lo que se

considera normal. Aquí no hay umbral. Aquí eres bueno si puedes encarnar la norma y si no, estás mal.⁵⁷

Para Rubin (1984, 278), los confines de la sexualidad dominante (supuestamente sana, normal) son bastante estrechos: el sexo puede *justificarse* si toma lugar dentro de una pareja estable y exclusiva, preferentemente santificada por el matrimonio y con fines reproductivos –el placer por sí mismo como razón no basta, hasta sería mejor minimizarlo–. Cualquier cosa que se salga de los confines normativos se vuelve algo sospechoso: un pecado, algo malicioso o vil; algo que puede (debe) suscitar culpa y que puede (debe) merecer un castigo; una amenaza al orden y la seguridad; algo psicopatológico, inmaduro o políticamente cuestionable; una depravación.

Esta moralidad construye una imagen negativa sobre la sexualidad, y constituye un campo ideal para cultivar el miedo, la culpa y el aislamiento individual como mecanismos de control sobre nuestros cuerpos y sexualidades. En este contexto, el riesgo del juicio moral es muy alto. En la sección anterior mencionamos cómo el uso, o la amenaza de uso, de la violencia directa pueden servir para producir un miedo que es instrumental al ejercicio de control. El riesgo del juicio moral en este contexto puede servir la misma función.

Decir que todxs nos movemos dentro del umbral de la violencia de la normalidad corre el riesgo de confundirse con este tipo de juicio moral marcadamente opresivo. Este posible malentendido de mi propuesta es tanto más perturbador si tomamos en cuenta dos sensibilidades particulares. Para las personas que buscamos justicia frente a la violencia sexual, decir que todxs habitamos el umbral de la violencia puede ser malinterpretado (o usado mañosamente) como una razón para condonar a los perpetradores de violencia sexual directa o como un argumento que acentúe prácticas revictimizantes. Para las disidencias, decir que todxs habitamos el umbral de la violencia podría percibirse como una condena a nuestras prácticas sexuales, algo de lo que nos ha costado tanto librarnos. La situación es tanto más delicada en cuanto la distinción que estoy haciendo entre las sensibilidades de disidencias y víctimas de abuso sexual tiene una finalidad expositiva; en lo concreto de nuestras vidas, estas dos experiencias de opresión y violencia se

⁵⁷ Si recordamos la lógica dicotómica A/no-A discutida en el primer capítulo, podemos ver cómo una “sexualidad sana y normal” se adjudica el lugar de A, todo el resto siendo borrosamente adjudicado a no-A. A esto debemos añadir “que casi cualquier ideología basada en una dicotomía ‘A/No A’ es efectiva para resistir el cambio. A quienes comprenden que la sociedad está gobernada a partir de esa ideología les resulta muy difícil concebir la posibilidad de formas alternativas de orden social (terceras posibilidades)” (Massey cit. en Lugones 2021, 316).

entretejen de formas inseparables y distintas. Decir que todxs habitamos el umbral de la violencia de la norma-lidad no es una forma de justificar la violencia y tampoco es una condena. Es abrir un espacio para reconocer las dinámicas y las relaciones de poder con las que interactuamos en nuestras vidas cotidianas para poder empezar un trabajo de transformación personal y colectivo. Este espacio al que hago referencia no opera bajo la lógica de absolver/condenar. Opera más bien bajo una lógica que no está interesada en juzgar, sino en entender las dinámicas a través de las cuales se construye nuestra cultura sexual para poder transformarla.

Para este ejercicio es importante sobrepasar la idea de culpa individual, lo que no significa dejar de ver cuál es nuestra responsabilidad entendida como nuestra participación (complicidad y resistencia) con aquello que nos esté causando problemas. “No me interesa asignarles responsabilidad [entendiendo, culpa individual]. Me interesa entender el fenómeno y entender una manera amorosa de salir de allí” (Lugones 2021, 136). O esta conversación entre Audre Lorde y James Baldwin (1984), donde Lorde dice: “No estoy asignando culpa. No culpo a los hombres negros por lo que son. Les estoy pidiendo sobrepasar [ese condicionamiento]. No culpo a los hombres negros; lo que estoy diciendo es que tenemos que encontrar una nueva manera de ver las formas en que peleamos las opresiones que tenemos en común porque si no lo hacemos, vamos a estar atacándonos. Tenemos que redefinir los términos de lo que es ser mujer, de lo que es ser hombre, cómo nos relacionamos mutuamente”. Y luego, le dice a Baldwin: “Todavía no te mueves más allá de la culpa. No me interesa la culpa, me interesa cambiar...” (ver también Lorde 2007c).

A pesar de estas dificultades, una forma de hacer estallar el sistema dicotómico (que dice qué está bien y qué está mal, que divide al mundo entre sexualidades “normales” y sexualidades “anormales”) es lanzarnos a habitar el umbral. Intentemos, pues, dar algunos primeros pasos para ver cómo estamos implicadxs en esta realidad violenta (así como nuestras posibilidades de acción y transformación), por más compleja y atemorizante que esta tarea pueda ser.

*

Marlene Wayar (2018, 24) dice que no es tan importante decir qué somos (estamos siendo trans, dice), pero sí interesa qué no somos: “fundamentalista religioso/a, genocida, ladrón/a, asesina/o, violento/a, torturador/a, cruel, terrorista, etc” A mí me gustaría completar la lista diciendo que no soy unx abusadorx, pero me detengo. Hay un temor que me acompaña desde la infancia. Temo verme como abusador más que ver cómo me

he dejado abusar, cómo he sido partícipe de mi propio abuso. Sé que ese miedo se presenta siempre cuando se trata de reconocer cómo la masculinidad (como una lógica) me ha construido, ¡a mí, tan marica! Me paraliza la idea de ver mi participación en actos o lógicas de abuso que han pasado desapercibidas, y no solo por mí. Reconozco el mismo miedo, la misma inseguridad, cuando la pregunta sobre nuestra blanquitud se plantea.⁵⁸ Nos da miedo incluso pensar en la posibilidad de que algo que ahora reconocemos como violento nos constituya; la blanquitud que recibe su sentido de ser, su sentido de superioridad, a través de prácticas racistas al punto del genocidio. Es cierto, no somos genocidas, pero sí somos racistas (en cuanto nacimos y crecimos en una cultura racista). No somos predadores sexuales (lo dejo en masculino), pero sí nos educamos en una cultura sexual violenta. Para personas con pene, puede que no seamos machines, pero (con pene, vulva o genitales intersexuales) sí somos cis-normadamente sexistas (en cuanto crecimos con la dicotomía hombre/mujer metida en nuestro ser).

De forma relacionada, con Marlene tal vez muchas corpo-subjetividades con pene queremos decir “tengo pene, pero no es violento” (Wayar 2018, 116). Pero, para decirlo, tenemos que llegar a saber si somos cómplices, participantes de la violencia fálica o no, incluso en sus manifestaciones más normalizadas. Si una crítica al falocentrismo nos atemoriza, es porque no nos conocemos todavía, no lo suficiente. Me parece que el temor, y el comportamiento defensivo que puede suscitar, nace del no saber, del dudar que nuestros penes tal vez sí sean violentos. Si la crítica al falocentrismo nos suscita temor (si se siente como un ataque personal), tomémoslo como una indicación de que tenemos que llegar a conocernos mejor, vernos profundamente. Si reconocemos nuestra participación en esas dinámicas violentas, podemos empezar a cambiarlas. Luego de ese ejercicio –o si, al vernos, no nos reconocemos como participantes de esas formas de violencia– podremos decir con un alivio que no será solo nuestro: tenemos penes, pero no son violentos.

Sé que no soy unx abusadorx en el sentido más comúnmente aceptado del término. Y sé que no puedo dejar que mis temores me paralicen y me hagan cerrar los ojos. Sé que esos temores no deben impedirme ver cómo he participado en dinámicas de abuso a personas que amo y a mí mismx. El temor podría erigirse como una barrera para vernos completamente, incluyendo cómo estamos implicadx en una cultura sexual violenta de

⁵⁸ Mis reflexiones sobre la blanquitud se nutren del trabajo que he estado haciendo en Europa desde el 2009, donde he intentado llamar la atención sobre la colonialidad presente en el mundo de la danza contemporánea, un mundo regido por la blanquitud (Barba 2016, 2017).

más maneras de las que nos gustaría reconocer. Pero no podemos dejarnos guiar por este temor. Mientras más nos neguemos a vernos completamente, más va a crecer ese temor y más lejos estaremos de poder cambiar lo que tengamos que cambiar.

Siempre es peligroso rehusar el conocimiento de tus propios actos y deseos, crear una amnesia sexual, negar cómo y a quién deseas, dando a otrxs el poder de nombrarlo, ser su motor o sus frenos. Mientras vivía con miedo de lo que descubriría sobre mi propia sexualidad y mis fantasías, siempre tuve que esperar a que otra persona lo descubriera y me “diera” el material de mis propios deseos. (Hollibaugh 1984, 406)

El ejercicio es el de sostener la mirada frente a la construcción de nuestra sexualidad, de la misma manera que Karina Marín (2020) nos pide sostener la mirada frente a la discapacidad; sostener la mirada en vez de buscar una cómoda y rápida resolución de aquello cuya aparición incomoda. La discapacidad ha sido construida como monstruosidad para afirmar la norma del cuerpo “sano”, productivo (Marín 2020; Peñaherrera 2019). El falocentrismo, la cis-heteronormatividad, la masculinidad (y debemos añadir, la blanquitud, el capacitismo, el consumismo,...) quieren convertirnos en la monstruosidad que pasa por normal. “Y si la discapacidad [o la disidencia] es comúnmente asumida como un déficit de normalidad, como ausencia de norma, ¡enhorabuena!, ella misma constituye la crítica a la normalidad. Como si la misma idea de ‘normalidad’ viniera equipada con un manual de instrucciones para su autodestrucción” (Marín 2020, 36–37). Sostener la mirada es un ejercicio para ver la *construcción* de esa monstruosa norma-lidad, para empezar a desmantelarla. Sostener la mirada es un ejercicio que previene que otro orden autoritativo se asiente.

Este puede ser un ejercicio potente de reconstitución de nuestras corpo-subjetividades. En relación al falocentrismo, por ejemplo, sostener la mirada puede ser una manera de recuperar el pene del falo. “¿Qué es un pene sin el falo? Por fin, es carne”.⁵⁹ Recuerdo ahora que, en las conversaciones del segundo capítulo, ningunx de lxs cinco manifestó un rechazo al pene, es más, mencionamos un mayor o menor aprecio; por poner un ejemplo, se siente más rico que la mayoría de juguetes, dijimos. La penetración fálica no siempre reina, la penetración no siempre es violenta (Julieta Paredes cit. en Cabnal 2010, 15). La penetración tal vez también ha hecho posible el ejercicio de entrar-abrir, tal vez son dos ejercicios no del todo separables. ¿Qué pasa si podemos ver esas dos dimensiones? Al verlas, ¿sus valencias cambian?, ¿las formas en que operan, en que nos

⁵⁹ Comunicación personal con Daría, quien me comentaba sobre una charla de Leonor Silvestri (Silvestri 2021).

excitan y estimulan, cambian? Una vez que las vemos, ¿podemos encontrar posibilidades de movimiento, corrientes eróticas alcanzables desde donde estamos, pero que nos estaban negadas o que no alcanzábamos a imaginar?,⁶⁰ “¿el juego amoroso puede tomar otras formas sensitivas y erotizadas que no tengan que ver con la dicotomía de ser penetrado o penetrante? Si nos ponemos a indagar, ninguna de nosotros, hombres y mujeres, tenemos construido el cuerpo de una manera unívoca. La sexualidad es una sensibilidad y no una genitalidad” (Wayar 2018, 116).

Aquí encontramos el valor de conocer nuestros deseos, fantasías y aquello que nos excita, y qué relación tejen con la realidad en un sentido amplio, a un nivel personal y social.

3. Conversaciones no moralizantes, o moviéndonos hacia prácticas *eréticas* (éticas, eróticas, heréticas)

Para empezar, necesitamos conocer nuestras historias sexuales, que son sin duda más amplias que nuestra propia experiencia individual, sin duda distintas de lo que conocemos, a la vez increíbles e instructivas. Para conocer estas historias, debemos hablar de ellas entre nosotras. Y, para que prospere el diálogo, es necesario que haya tolerancia hacia la diversidad y la curiosidad, lo que Joan Nestle llama “el respeto que una vida presta a otra”. Sin la palabra de las mujeres, volvemos a caer en los textos y en los mitos, prescriptivos y excesivamente generalizados.
(Vance 1989, 17)

Cada historia de deseo que nos hemos negado a reconocer nos ha alejado del intento por desenmarañar y reapropiarnos de la osadía de nuestros seres sexuales [*our sexual selves*]. Cada juicio ha disminuido nuestra habilidad para tirar [*fuck*], y nuestra desesperada necesidad de explorar por qué sentimos los deseos que cada quien reconoce como suyos.
(Hollibaugh 1984, 407)

⁶⁰ “Estamos buscando maneras de examinar la sexualidad, el consentimiento y el poder. Queremos expandir lo que entendemos sobre sexualidad para que más de nosotrxs podamos vivir los deseos que visualizamos. Debemos empezar desde donde estamos en este momento, desde los cuerpos reales en que vivimos, los deseos que verdaderamente sentimos” (Hollibaugh 1984, 408).

En nuestro horizonte está la tarea de hacerle frente a la violencia moral, aquella violencia que sostiene el orden jerárquico de estatus.⁶¹ Puesto que la violencia moral reposa en los más recónditos recodos de nuestra cultura, incluyendo nuestros modos de pensamiento y comportamiento, tenemos que abordar esa violencia moral en cuanto nos ha constituido también. La apuesta es, entonces, la de darnos herramientas para transformar nuestros propios imaginarios como una forma de transformar nuestras prácticas y modos de relacionamiento inter-personal. Embarquémonos, entonces, en esta larga y laboriosa tarea de participar en procesos de transformación inter-subjetiva y hagámoslo charlando. Todo indica que hablar entre nosotrxs puede ser, justamente, una de las curas para nuestros males, una herramienta más a considerar en nuestro trabajo de liberación.

Como sugerí en la sección anterior al hablar del riesgo del juicio moral, para hablar sobre nuestras sexualidades debemos suspender el impulso a juzgarnos. Esto supone hacer inoperante la moralidad en que hemos sido educadxs. Si la función de la moralidad es la de cuidar el *estatus quo* (la norma-lidad que las buenas costumbres defienden, por ejemplo), entonces desmantelar esa norma-lidad y desmantelar esa moralidad (con su carga de prejuicios y estereotipos) son parte de la misma tarea.

Es posible que un temor surja: que dejar de considerar la sexualidad desde una perspectiva moral (decir qué está bien y qué está mal) pueda significar condonar la violencia y que esto nos deje en una situación de mayor vulnerabilidad. Pero la moral nunca nos ha protegido contra la violencia. En todo caso la ha hecho posible: nos ha obligado a callar (“de eso no se habla”) y nos ha hecho responsables de esa violencia (“te lo buscaste por no comportarte”).⁶² Esto lo dice Gayle Rubin al analizar la moralidad victoriana y su impacto en los marcos legales occidentales. Pero también lo dice Rita Segato (2019, 29) al analizar la cultura de violencia sexual en Brasilia, histórica y geográficamente más cercana a nuestra realidad:

Como argumento en aquel libro [*Las estructuras elementales de la violencia*], los testimonios recogidos en la cárcel sugieren que el violador es un sujeto moralista y puritano, que ve en su víctima el desvío moral que lo convoca. De modo que su acto en

⁶¹ Al iniciar esta sección, quisiera recordar que estoy reflexionando sobre situaciones que no involucran formas de violencia directa (acoso, tocamientos indeseados, violaciones, muertes violentas...). Las consideraciones que presento a continuación tienen, por tanto, un limitado ámbito de validez (hacerle frente a la violencia cotidiana, aquellas formas de violencia que hemos naturalizado, que sostienen la normatividad del mundo en que vivimos, que hemos aprendido a considerar como normales).

⁶² “Muchos políticos, docentes, periodistas y hasta curas pasaron por este parque [Gabriela Mistral]. Gente que se catalogaba como normal, y que buscaba placer en las noches y en el día no dudaban en tildar de anormales a quienes les complacían” (Pelayo 2021, 46).

relación con la víctima es una represalia. El hombre que responde y obedece al mandato de masculinidad se instala en el pedestal de la ley y se atribuye el derecho de punir a la mujer a quien atribuye desacato o desvío moral. Por eso afirmo que el violador es un moralizador.

En relación a la cultura sexual occidental, Rubin (1984, 283) nos propone esta reflexión sobre moralidad:

Este tipo de moralidad sexual tiene más en común con ideologías de racismo que con una ética verdadera. Concede virtud a los grupos dominantes, y relega a lxs menos privilegiadxs al vicio. Una moralidad democrática debería juzgar los actos sexuales por la manera en que lxs amantes se tratan, el nivel de consideración mutua, la presencia o ausencia de coerción, y la cantidad y calidad de los placeres que proveen. Si los actos sexuales son maricas o heteros, en pareja o en grupos, desnudxs o en ropa interior, comerciales o gratis, con o sin video, no deberían ser preocupaciones éticas.

Aquí me enfrento continuamente a algo que parecería ser una paradoja. Por un lado está la idea –que cada vez se me presenta con más fuerza– de que la cultura sexual en que vivimos está podrida; es una cultura sexual enferma. Además de las lógicas dominantes que he mencionado, pienso en la presencia demasiado extendida de la vergüenza, la culpa y el miedo, lo poco que nos hemos permitido explorar nuestros cuerpos y placeres, la falta de lugares y contextos para hacerlo. Por otro lado, también pienso que es justamente a través de estas lógicas dominantes (las que hemos tenido a mano) que muchxs de nosotrxs hemos aprendido a construir nuestra sexualidad y nuestro acceso al placer. Estas lógicas constituyen la gramática sexual que hemos heredado. Sí, a algunxs de nosotrxs nos excitan los escenarios falocéntricos. A muchxs de nosotrxs nos excitan los guiones heteronormados. A bastantes, la estética de la masculinidad puede ponernos a babear. Si esas son las formas en que hemos aprendido a acceder al placer sexual no veo una razón para condenarnos por ello.⁶³

A partir de lo que hemos discutido hasta el momento, puedo identificar tres cosas que me parecen problemáticas de la cis-heteronormatividad, la masculinidad y el falocentrismo. La primera es que se han impuesto como lógicas dominantes, sofocando a través de una violencia extrema otras lógicas históricamente existentes. La segunda, y relacionada, es que estas lógicas articulan relaciones de poder que, al universalizarse, no pueden ser cuestionadas o transformadas (se constituyen como una realidad inamovible).

⁶³ Ojalá no sean las únicas formas, ojalá que nuestro repertorio de posibilidades crezca. Ojalá, también, aprendamos a reconocer cómo esas lógicas operan, cómo podemos transformarlas para que en nuestros juegos y fantasías sirvan como medios para acrecentar la excitación y el placer compartido y no como formas de afirmación de unx a través de la degradación de lx otrx.

La tercera es que estas lógicas no son siempre y para todxs las más útiles para la exploración e intensificación de la excitación y el placer compartidos. Para mí, esto es lo problemático de estas lógicas y la razón por las que quisiera cambiarlas.

Tratando de utilizar estas reflexiones para entender mi propia experiencia,⁶⁴ sé que para mí, ahora, entablar una relación falocéntrica consensuada no es un problema. El problema es que por un tiempo fue la única opción posible y me ubicó en situaciones de vulnerabilidad de las que apenas estaba consciente. Ahora, puedo decidir participar en una dinámica falocéntrica si eso es lo que deseo, sabiendo que siempre puedo enunciar mis límites y mis necesidades.⁶⁵ Pero también sé que tengo otras opciones, que hay otras formas de relacionamiento que puedo llegar a conocer y explorar.

Si estamos hablando sobre feminismo, entonces lo personal es político y podemos poner bajo escrutinio todo en nuestras vidas. Hemos sido criadxs en una sociedad enferma y anormal, y deberíamos dedicarnos al proceso de reapropiarnos de nosotrxs mismxs así como de los términos de esa sociedad. Esto es complejo. *No hablo sobre condena*, sino sobre reconocer qué está pasando y preguntarnos sobre lo que significa. No tengo intención de reglamentar la vida de nadie más, pero si vamos a escudriñar nuestras relaciones humanas, tenemos que estar dispuestxs a escudriñar todos los aspectos de esas relaciones. La materia de la revolución somos nosotrxs mismxs, es nuestras vidas. (Lorde 2009, 52)

Pero, por otro lado, aunque puedo decir que nuestra cultura sexual está enferma, no puedo decir que nosotrxs estemos enfermxs. No puedo decirlo porque durante siglos hemos sido avergonzadxs, culpabilizadxs, criminalizadxs y patologizadxs. Esa condena que desde siglos ha caído sobre nosotrxs ha sido utilizada como una herramienta de control y opresión. Y aquí no estoy hablando solo de las disidencias y de las víctimas de violencia sexual tantas veces revictimizadas, aunque las violencias sean distintas y no se puedan generalizar.⁶⁶ Estoy hablando de todxs: “la sexualidad en sociedades occidentales ha sido estructurada dentro de un marco social extremadamente punitivo y ha sido sojuzgada a formas muy reales de control, tanto formales como informales” (Rubin 1984, 277).

Por eso me parece que cualquier condena, cualquier intento por regular autoritativamente nuestras sexualidades es contraproducente puesto que puede ser la vía de entrada para la perpetuación de nuestra opresiva cultura sexual. Con actitudes

⁶⁴ He decidido referirme a mis vivencias para exponer de forma simple a dónde me llevan estas reflexiones. Es un intento por anudar estas ideas un tanto más teóricas a lo concreto de una vida, la mía.

⁶⁵ Las prácticas de *bds*, por tener un encuadre temporal y de cuidado bastante específico, pueden enseñarnos mucho sobre cómo trabajar con estas lógicas que nos constituyen.

⁶⁶ Agradezco a María Fernando Moscoso por ayudarme a articular esta observación.

condenatorias también corremos el riesgo de cerrar nuestros sentidos para, como un mecanismo de defensa, no ver esa realidad *en* nosotrxs. No ver esa realidad ayuda a mantenerla intacta. Si lo que buscamos es un ejercicio de transformación inter-subjetiva, intentar decidir de antemano y para todxs qué está bien y qué está mal es contraproducente. El riesgo de juzgarnos también es el de hacernos más daño, de vejarnos aún más.

Si bien hay mucho que cambiar, mucho que sanar, el enjuiciamiento y la condena a los que la moralidad nos empuja no parecen ser el camino que necesitamos. ¿Cómo podemos llegar a reconocer lo que está mal en nuestra cultura sexual sin lanzarnos a nosotrxs mismxs a la hoguera? ¿Cómo reconocer aquello que necesitamos transformar puede ser un ejercicio de cuidado, de sanación, y no de destrucción?

Para entender nuestras posibles respuestas frente a la violencia que se estructura como la sistemática negación-destrucción de *lx otrx*, llegamos a lo que Rolando (Vázquez 2020, 167) llama la pregunta ética: “¿nuestras prácticas son éticas? ¿Se están desenganchando de las identidades, afirmaciones, deseos y placeres cómplices con el sufrimiento de *otrxs* y el dispendio de la Tierra?” Si la violencia se asienta fundamentalmente en una negación de *lx otrx*, la pregunta ética nos lleva a una apertura hacia *lx otrx*: hacer del relacionamiento sensible hacia-con *lx otrx* una guía central de nuestro accionar. Repetidamente a lo largo de su libro, Rolando sugiere una indisociabilidad entre la pregunta ética y lo relacional, es decir, cómo estamos construyendo las relaciones que nos ligan a nuestro entorno.⁶⁷

Si la moralidad puede entenderse como un código de conducta, una normatividad, que dice qué se puede hacer y qué no (qué actividades, con quién, dónde, cuándo...) – que de antemano y de forma autoritativa nos traza el camino que debemos andar– la ética se presenta justamente cómo una pregunta abierta que deberemos responder una y otra vez, en cada situación: ¿cómo esto me está afectando?, ¿cómo esto está afectado a *lx otrx*?, ¿cómo esto está afectando nuestra relación?, ¿cómo esto afecta y resuena con la

⁶⁷ Rolando está planteando la urgencia de la pregunta ética para dismantelar el orden moderno-colonial en que vivimos, sin referirse directamente a nuestras sexualidades. Puesto que nuestra cultura sexual se desarrolla en este ordenamiento moderno-colonial, siento completamente justificada relacionar su pregunta a este estudio. En su contexto más amplio, estas son las implicaciones de la pregunta ética que nos plantea Rolando (Vázquez 2020, 143): “preguntamos si es posible vivir una vida ética en un mundo donde nuestro bienestar depende del sufrimiento de *otrxs* y del dispendio de la Tierra. ¿Podemos tener una vida ética cuando nuestras maneras de vestir, comer, hablar y nuestras maneras de disfrutar la vida dependen del sufrimiento de *otrxs* y de la destrucción de la Tierra?”

realidad en que vivimos? Preguntas que debemos aprender a responder afectiva e intelectualmente (un senti-pensar).⁶⁸

Históricamente, podemos ver la relación entre lo ético y lo erótico si consideramos la relación entre la deserotización-desensibilización de la cultura occidental y su normalizada lógica de guerra y violencia. Veamos:

Audre Lorde (2007c) nos habla sobre cómo la cultura occidental es una cultura ascética, que no se permite sentir. Silvia Federici (2019, 114) menciona cómo una perversa política sexual de finales del siglo quince –que prácticamente descriminalizó la violación a mujeres proletarias– desensibilizó la población hacia el sufrimiento de las mujeres cis abriendo paso a su tortura y asesinato durante la cacería de brujas.⁶⁹ María (Lugones 2021, 189–228) habla sobre cómo el sujeto moderno no puede ver a las personas que, de forma práctica, sostienen su forma de vida: la invisibilización de personas racializadas y feminizadas nos desensibiliza en relación a su existencia y necesidades. En la cultura occidental nos encontramos con “una mirada que ya no reconoce lo que ve”, dice Karina Marín (2020, 123), y nos pregunta:

¿Sostenemos la mirada ante lo mirado?, ¿lo sentimos?, ¿nos conmueve aquello que miramos? Digo que nos conmueve, no como en la espera de una emoción intensa y momentánea, la de la falsa sensibilidad, la de la falsa humanidad, sino como la reacción ante aquello que nos ha tocado: *con-moverse*, es decir, afectarse hasta el punto de provocar un nuevo movimiento, fuera de todo lo prescrito, de todo lo esperado. ¿Sentimos al mirar?, ¿qué sentimos al mirar? (2020, 124–25)

El anti-erotismo, la desensibilización propia de la cultura occidental hace posible la normalización de la violencia. Nelson Maldonado Torres (2007) explica cómo el orden moderno-colonial en que vivimos se asienta sobre una normalización de la no-ética de la guerra, donde la violación toma un lugar central. “La colonialidad del ser se refiere a un proceso a través del cual el olvido de la ética, como un momento trascendental que funda la subjetividad, se transforma en la producción de un mundo en el cual las excepciones a las relaciones éticas se convierten en la norma [...] un mundo en el cual el señorío

⁶⁸ La “frase ‘lo siento apropiado, me parece bien’ [*it feels right to me*] reconoce la fuerza de lo erótico como un conocimiento verdadero, puesto que lo que eso significa es la primera y más poderosa luz que nos guía hacia cualquier entendimiento. Y el entendimiento es un mucamo que solo puede servir, o clarificar, ese conocimiento nacido profundamente. Lo erótico nutre o cuida todos nuestros conocimientos más profundos” (Lorde 2007a, 56).

⁶⁹ Así mismo, en relación al proceso de parto, Federici (2020, 38) nos dice: “hoy damos a luz en una línea de ensamblaje. [...] El parto se ha convertido en ‘mera producción.’ El énfasis está puesto en la eficiencia [...]. Los partos no son sentidos. Niñxs son sacadx de cuerpos anestesiados [*sensationless bodies*]. Dar a luz ha sido reducido a un proceso mecánico”.

[*lordship*] y la supremacía, en vez de interacciones generosas, definen las dinámicas sociales” (2007, 259). Para salir del solipsismo violento del sujeto moderno, Maldonado Torres convoca al trabajo de Fanon y Lévinas para hablar sobre la importancia de lo ético y el encuentro cara-a-cara (una forma de relacionamiento sensible, es decir, potencialmente erótico):

la descolonización debería aspirar, como mínimo, a restaurar o crear una realidad en donde sujetos racializados [y sexualizados] puedan dar y recibir libremente en sociedades fundadas en el principio de la generosidad receptiva. La generosidad receptiva involucra un separarse de dinámicas raciales tanto como de concepciones de género y sexualidad que inhiben interacciones generosas entre sujetos [...] Solo de esta manera [...] el amor, la ética y la justicia pueden tomar el rol que la no-ética de la guerra ha ocupado en la vida moderna (2007, 260).

Así, podemos ver una comunalidad entre la práctica ética y la práctica erótica: ambas se asientan en una apertura sensible a lx otrx, ambas propician una inter-conexión sensible. Es decir, estoy entendiendo lo erótico y lo ético como un relacionamiento inter-corpo-subjetivo sensible a un nivel corpóreo, emocional, intelectual, estético, político, espiritual...

Como habrán podido notar, en los últimos párrafos he estado resaltando la relación entre lo erótico y lo sensible, y la posibilidad de crear relacionamientos inter-personales sostenidos por una profundidad del sentir que nos permita percibirnos, reconocernos mutuamente. He estado haciendo esto para contrarrestar la inercia que limita lo erótico al recinto cercado de aquello que entendemos por sexualidad.⁷⁰ El esfuerzo es el de no “separar la demanda de lo erótico de las áreas más vitales de nuestras vidas a parte del sexo” (Lorde 2007c, 55). El esfuerzo es el de romper los confinamientos producidos por la imaginación categorial de la modernidad. No solo necesitamos reconocer cómo siempre estamos habitando el umbral de la violencia. Igualmente importante es reconocer cómo siempre estamos siendo movidxs por corrientes eróticas (aunque política e históricamente minimizadas).⁷¹

⁷⁰ Parte central del problema es que los conceptos de sexo y sexualidad de la modernidad (a los que lo erótico es tradicionalmente reducido) son conceptos falocéntricos (Frye 1992, 116): “los sentidos-significados del pene que se yergue o cae” (1992, 117).

⁷¹ Tomando en cuenta que modernidad y capitalismo son parte de un mismo proyecto político (Federici 2019), la pregunta *erética* que aparece es: ¿nos excita nuestro trabajo? Es decir, ¿nos entusiasma, nos pone a vibrar, nos con-mueve? ¿Es una actividad que estimula y acrecienta nuestra vitalidad? Recordemos las palabras de Audre Lorde: “lo erótico no es solo una cuestión de qué hacemos; es una cuestión de cuán intensa y completamente podemos sentir lo que hacemos” (2007c, 54).

No me parece insensato proponer que una práctica de erotización de nuestra cotidianidad (una sensibilización de nuestras prácticas y relacionamientos interpersonales) pueda ayudarnos a desarraigar la violencia de la cultura en que vivimos. Este sería un ejercicio ético-erótico que requiere de la tarea osada y sinvergüenza de vernos en toda nuestra complejidad, el ejercicio de sostener la mirada frente a la construcción de quienes somos, de nuestras corpo-subjetividades, incluyendo nuestra propia sexualidad.

Y aquí parecería que llegamos a una observación que podría proponerse como un principio ético-erótico para cultivar otras formas de sexualidad: desarrollar la posibilidad de sentirnos y conocernos profundamente (¿para acrecentar la excitación y el placer compartido?) y no buscar afirmarnos a través de la degradación de alguien más. Lo que imposibilita la aplicación de este principio ético bajo la forma de una prescripción de modos de conducta (una moralidad) es justamente la pluralidad de nuestras vivencias y de la conformación de nuestras sexualidades. No hay forma de decir, de antemano y desde el exterior, qué es lo que cada unx de nosotrxs necesita, qué es lo que podemos y qué es lo que debemos hacer.⁷² Frente a un acto cualquiera –digamos una estrangulación, ya que ayer vi *El imperio de los sentidos* (Ōshima 1976)– solo yo puedo decir si eso me denigra (me disminuye como persona) o si eso acrecienta mi placer (me lleva a límites de potenciación de mi vitalidad). E incluso si sé que una estrangulación puede acrecentar mi placer, sé también que eso depende del momento, de con quién estoy, de la relación que hemos construido. No hay una respuesta generalizable. Conocernos es el trabajo que tenemos que hacer, cada unx, pero no necesariamente por separado. Si la moralidad es la institucionalización de un código de conducta que se impone y generaliza, en el plano de lo sexual no hay moralidad deseable. Esto no quiere decir que no haya principios éticos, de cuidado interpersonal, sino simplemente que no podemos generalizar cómo esos principios éticos han de expresarse para cada persona, en cada situación.

*

Para este hablar no moralista tengo un referente práctico bastante concreto. Tuve un primer acercamiento a él en las clases de María Lugones en la escuela decolonial. Sé que María traía esta práctica de su trabajo con los feminismos de mujeres racializadas y su experiencia con la *Escuela de educación popular nortea* en los Estados Unidos. Durante los últimos siete años, he llevado esa práctica a los talleres que me han invitado

⁷² Hacer lo contrario puede llevarnos a la situación en que un proceso de liberación pueda ser reinscrito como una forma de opresión (Federici 2020, 100–104).

a dirigir en *La manufacture*, una escuela de danza en Lausana. Con los años, he ido entendiendo algunos principios que me resultan útiles para guiar este ejercicio, principios que, en algunos puntos, han llegado a diferenciarse de la forma de trabajar de María. A partir de esas experiencias modelé los principios para hablar sobre nuestras historias sexuales en esta investigación, principios que ahora quisiera compartir con ustedes.

Para estas conversaciones busqué interlocutorxs con quienes podía construir una relación de confianza. Mis interlocutorxs no son las personas con quienes mantengo relaciones íntimas (emocional o sexualmente) por la única razón de que las inevitables relaciones de poder e intereses particulares pueden dificultar el ejercicio (aunque no imposibilitarlo). Estas conversaciones tomaron lugar fuera de momentos de conflicto inter-personal; me parece que es mejor no pedir que este ejercicio cumpla funcionalidad alguna, como un producto o resultado en un tiempo determinado.⁷³ Al hablar, narramos nuestras historias y experiencias, no las de otras personas. Al escuchar la historia de alguien más, recordamos siempre no criticarla ni juzgarla: esa es la experiencia de esa persona y cómo le dota de sentido, nadie tiene ninguna autoridad para validarla o invalidarla de cualquier manera que sea. En este ejercicio cada historia tiene su valor, su derecho a existir y nos enseña algo del paisaje cultural que compartimos. Al hablar, podemos contar con esa ausencia de criticismo, esa apertura, para buscar las palabras que mejor den cuenta de lo que vivimos. Recordemos que estas herramientas están dirigidas a una posible transformación inter-subjetiva, lo que supone pasar por un momento crítico y de vulnerabilidad; es importante entonces generar un espacio en que podamos sostenernos mutuamente.⁷⁴

⁷³ La temporalidad de la transformación que buscamos es una temporalidad lenta, mucho más lenta que la demanda de cambio, justicia y reparación que una situación de conflicto presenta. Este proceso de transformación, lamentablemente, no puede ser llevado a cabo de forma inmediata, como un acto de voluntad o decisión personal.

⁷⁴ Al hacer este ejercicio, María buscaba practicar una interpelación, un cuestionamiento directo que permitiese develar las estructuras de pensamiento de quien narra su historia; hacer explícitas sus presuposiciones y así orientarnos hacia una subjetividad activa (*reach toward our resistant selves*; comunicación personal con Laura Dumond, Cricket Keating, Manuel Chávez y Cindy Cruz, compañerxs de María en la *Escuela de educación popular norteña*). Tengo la impresión de que María intentaba propiciar este tipo de conversaciones cada vez que la ocasión se presentase, que las condiciones fuesen ideales o no: “Las teóricas callejeras cultivan la habilidad para sostener y construir guaridas [lugares de encuentro] al andar por ahí. Las guaridas son ocupaciones del espacio sumamente fluidas, mundanas, no autorizadas, comunicativas. Son retiradas contestatarias para contrabandear conocimiento, para la elaboración táctico-estratégica de sentido multívoco, de vocabularios y gestos enigmáticos, para lograr comentarios agudos a las presiones y brechas estructurales, espacios de un reconocimiento complejo y con finalidades abiertas” (Lugones 2021, 329). Un ejemplo de este tipo de interacción, a bordo de un avión, es narrado por María en *Peregrinajes* (Lugones 2021, 241).

Aunque veo el valor de esta interpelación y busco practicarla en ciertos contextos, me pregunto sobre su pertinencia cuando vamos a hablar de nuestras sexualidades. Esto es debido a la carga moral negativa que envuelve todo lo referente a la sexualidad (y donde comentarios externos fácilmente pueden

Mediante este ejercicio, al que nos entregamos en el segundo capítulo, hemos podido ver cómo lo personal y lo estructural se entrelazan, siempre de formas distintas, no necesariamente coherentes, a veces contradictorias. Esa articulación solo puede verse en lo concreto, en cada experiencia, en cada vivencia.

Sé que lo que se enunció en el segundo capítulo de esta tesis no hubiese sido posible si no nos hubiésemos permitido contarnos nuestras vidas con la confianza que lo hicimos. Saber que no nos íbamos a juzgar nos permitió contarnos cosas que no habíamos contado a mucha otra gente. A veces experiencias que nos produjeron mucho dolor, a veces placer al punto del desvarío. A veces, fuimos dándole sentido a nuestras experiencias mientras hablábamos; frases como “es la primera vez que lo digo” o “no lo había pensado así” no fueron extrañas en nuestras narraciones. Realizamos este ejercicio –sumamente íntimo– al frente de, en la compañía de otra persona. Y hubo algo muy liberador en este ejercicio. Algo terapéutico, sanador, dijimos. En mi experiencia, algo muy transformador también.⁷⁵

4. El moralismo estructural de esta tesis

La teórica callejera pregunta una y otra vez: ¿dentro de qué conjunto de limitaciones conceptuales, axiológicas, institucionales [y] materiales se está interpretando el significado-sentido de lo posible?
(Lugones 2003, 231)

Al preparar este trabajo de investigación, siempre lo presenté como una tesis sobre sexo anal. Poco a poco, empero, me di cuenta que en realidad estábamos hablando sobre nuestras sexualidades de una forma más amplia. Tiene sentido, no podemos separar

aparecer como un juzgamiento) y a cómo nos han educado para guiar nuestra sexualidad a partir de premisas externas sin darnos muchas posibilidades de ir encontrando nuestros caminos. Estoy modelando estos principios para crear contextos específicos en que podamos hablar sobre sexualidad sin imponer una carga moral.

⁷⁵ Para mí, al haber podido ser parte de las cuatro conversaciones, este ejercicio fue particularmente intenso. En las experiencias y reflexiones de mis interlocutores (algunas extremadamente distinta a las mías) pude verme reflejada desde perspectivas que no había considerado. A través de esa red de reflejos empecé a preguntarme y ver cosas de mí que no había considerado o visto, y que tal vez no habría podido ver si no hubiese sido gracias a esas conversaciones. Particularmente, vi de forma concreta cómo la heteronormatividad (de la que había estado intentando huir de forma consciente desde los quince años) operaba en mí; vi cómo expresiones de masculinidad (de las que siempre me sentí víctima) operaban en mí; vi cómo el falocentrismo (que, siendo marica, por momentos asumí como una manifestación de rechazo a la heterosexualidad compulsiva) operaba en mí. No fue un proceso fácil. Implicó verme de una manera que no despertaba ningún orgullo. Pero, afortunadamente, tampoco despertó ninguna vergüenza o culpabilidad. Creo que no caí presa de ellas en parte gracias a la actitud de mis interlocutorxs, al espacio de compartida vulnerabilidad que habíamos construido.

nuestros culos del resto de nuestras vidas: qué hacemos (y cómo) está mediado por la totalidad de lo que somos, incluyendo el entramado social en que vivimos. Mi énfasis en los culos, ahora pienso, estuvo motivado porque mi sexualidad se estaba desarrollando dentro de una cultura marica mayormente falocéntrica. Este falocentrismo –que percibía sin poder nombrar– no siempre me permitía intensificar el placer anal de esa forma que apenas empezaba a vislumbrar como posible. Quise poner el culo al centro para tratar de comprender mejor esa otra posibilidad. Sin explicitarlo, quería crear una narrativa culocéntrica.

Los límites de esta propuesta se hicieron evidentes durante la escritura. De forma concreta, una distinción oposicional (una separación tajante) empezó a dibujarse entre culo y falo, entre apertura y penetración. Y entiendo este movimiento oposicional: si el falocentrismo se ha impuesto como dominante, intentar desprendernos de esa lógica puede tomar la forma de una negación, de un querer involucrarnos con algo más donde el falocentrismo no esté presente. Al mismo tiempo, sabía que no quería escribir desde una perspectiva moralizante (que sugiriera que cierta cosa es mejor que otra) y por tanto prescriptiva (que nos indicase qué se debe hacer). Pero a pesar de mis esfuerzos, hubo secciones en que dicha perspectiva moralizante parecía imponerse, o parecía que por momentos empezaba a deslizarme en esa dirección sin querer y casi sin darme cuenta. Durante mis lecturas, aprendí que este no es un caso aislado:

Hay una frontera muy fina entre hablar de sexo y establecer normas [...] Aunque [las discusiones abiertas] son necesarias para ampliar la teoría, somos especialmente [vulnerables] a transformar las afirmaciones sobre preferencias personales que surgen inevitablemente en [una conversación] sincera (“a mí me gusta el sexo oral”) en afirmaciones que pueden ser probables (“a las mujeres les gusta más la estimulación del clítoris que la penetración”) y de ahí a afirmaciones que son verdaderamente prescriptivas (“las mujeres deberían evitar la penetración”) [...] Incluso las simples afirmaciones de preferencia personal e individual se escuchan a menudo como si fueran afirmaciones de superioridad, como crítica de las prácticas de la oyente, o como exhortación a probar algo nuevo. (Vance 1989, 43–44)

Ahora pienso que, de una forma lógica, poner algo al centro implica empujar algo más hacia la periferia; implica la creación de un orden donde una jerarquía empieza a dibujarse. Claro que quiero alejarme de un orden falocéntrico, ¿pero a qué otro ordenamiento podemos acercarnos? Un orden culocéntrico ¿puede darle vuelta a la jerarquía pero mantener la estructura (jerárquica y moralista) intacta?

Me preocupa que una cierta lógica se mantenga intacta a lo largo de este movimiento de separación: la lógica que busca afirmar algo a través de la negación de

algo más, una lógica agonista, dicotómica y moralizante. Me preocupa que, en lo concreto de nuestras vivencias, establezcamos estándares políticamente correctos que no podamos sostener (Hollibaugh 1984; Hollibaugh y Moraga 1981).⁷⁶ Me pregunto sobre los límites de utilizar esta lógica, incluso si la intención es la de luchar contra esos sistemas de opresión (Cuello y Morgan 2018). Me pregunto qué otras opciones podemos imaginar cuando estamos cara a cara con nuestrxs amigxs, con nuestrxs amantes: “¿Qué hay que hacer? Hay que hacer fuga. Porque este es un sistema que no nos permite vuelo, no nos permite vuelo” (Susy Shock conversando con Marlene Wayar 2018, 74).

Las lógicas que informan nuestras prácticas parecen no existir de forma separada. Si las separamos tajantemente, podemos apreciar la una y condenar la otra: abrir el culo es bueno, penetrar un culo es malo. Pero en mi experiencia, y presiento que también en la de mis interlocutorxs, estas lógicas operan a la vez. Y es que nuestros deseos, imaginarios y placeres (en suma, quienes somos) se han construido en ese entramado cis-heteronormado y falocéntrico, aunque sea en oposición. No hay posibilidad de pureza, no hay posibilidad de una sexualidad ideal. Quedémonos pues en lo concreto de nuestros seres, en la móvil complejidad de lo que somos.

Para salir del establecimiento de un nuevo orden moral, tal vez no debí preguntar sobre la relación que tenemos con nuestros culos (a un grupo de gente que, de antemano, sabía que les gusta jugar con los suyos). Tal vez debí preguntar sobre qué nos excita sexualmente: ¿qué nos prende y cómo eso ha cambiado a lo largo de nuestras vidas? Con esta pregunta tal vez hubiésemos podido concentrarnos más en qué nos construye y no en a qué nos oponemos. Ver qué nos construye (incluido el falocentrismo y la heteronormatividad) puede ser un primer paso para transformarnos. Y esa justamente es la dimensión no moralista de este trabajo: hacer el esfuerzo por reconocer lógicas que operan en nosotrxs poniendo en suspenso el impulso a juzgarnos. Esta pregunta, mucho más amplia que la primera, pudo habernos llevado a conversaciones más abiertas en relación a las lógicas, fuerzas y prácticas que construyen nuestras sexualidades. Más abiertas a las diferencias en relación a cómo nuestras sexualidades han sido construidas.⁷⁷

⁷⁶ El riesgo de erigir una sexualidad ideal, como comentamos en la segunda pausita o interrupción del segundo capítulo, es que siempre podemos juzgarnos, mutuamente o a nosotrxs mismxs, por la distancia que nos separe de ese ideal.

⁷⁷ Dani, después de leer un borrador del segundo capítulo, me hizo notar que hablamos mucho de culos y penes, pero muy poco de vaginas. También me hizo notar que no hablamos sobre nuestras masturbaciones. Esta otra pregunta tal vez nos hubiese permitido incluir estos aspectos de nuestra sexualidad también. A este respecto, Hollibaugh (1984, 404) reflexiona: “la idea de que la variación sexual, la diferencia, pueda ser la llave para analizar la sexualidad y el deseo, una forma de desenmarañar los

Tenga la intuición de que un tabú al menos tan fuerte como el culo o la caca es la excitación sexual por sí misma: hablar de nuestra excitación sexual, cultivarla, apreciarla, intensificarla sin ningún fin utilitario (Califia 1998). La moralidad católica no nos prohíbe solamente jugar con nuestros culos, de manera fundamental nos prohíbe disfrutar de nuestros cuerpos: “no te excites, excítate lo menos posible,” o “excitarse es pecado,” parecería decirnos la Iglesia: “considerar a alguien de una forma lujuriosa hace de esa persona un objeto sexual antes que un ser humano que merece dignidad” (Papa Juan Pablo II cit. en Rubin 1984, 298). Para acceder de forma plena a vivir niveles de excitación que no tienen otra razón de ser que la intensificación de la excitación misma, tenemos que librarnos de la vergüenza y la culpa que esa moralidad nos ha enseñado.

La excitación improductiva y excesiva es un atentado contra el orden moral del catolicismo y las demandas de productividad capitalista (Califia 1998; Federici 2019; Evans 2015). Sobre todo si es que logramos conectarla a la totalidad de nuestras vidas como un motor de cuestionamiento y transformación colectiva, en vez de mantenerla como una práctica privada encerrada en cuatro paredes. Lo que nos excita no siempre se rige a lo políticamente correcto, no obedece necesariamente a los principios que quisiéramos encarnar. Lo que nos excita nos puede confrontar de forma directa a lo que nos constituye, a la construcción de nuestras corpo-subjetividades. Preguntarnos *¿qué nos excita y cómo?* podría ser una forma de conocernos de una forma mucho más íntima y no moralizante que la pregunta de *¿cómo nos relacionamos con nuestros culos?* Con la pregunta de qué nos excita no ponemos un énfasis o un centro en una parte del cuerpo o en una actividad específica; la compleja totalidad de quiénes somos, en cuanto seres sexuales, se convertiría en el objeto de la conversación.

Hemos sido criadxs para temer al *sí* dentro de nosotrxs mismxs, nuestros deseos más profundos. Pero, una vez reconocidos, aquellos que no realzan nuestro futuro pierden su poder y pueden ser transformados. El miedo a nuestros deseos los mantiene sospechosos e indiscriminadamente poderosos porque contener cualquier verdad le da una fuerza más allá de toda resistencia. El miedo a que no podamos crecer más allá de cualquier distorsión que encontremos en nosotrxs mismxs nos mantiene dóciles y leales y obedientes, definidxs externamente, y nos conduce a aceptar muchas facetas de nuestra opresión como mujeres. (Lorde 2007a, 57–58)

tenaces nudos de una cultura amargamente heterosexista, todavía tiene que aparecer con claridad suficiente en nuestra teorización sobre sexualidad”.

Conclusiones

Rememorando el proceso de escritura de *la imaginación anal*, puedo ver que implicó involucrarme con un proceso que nunca supe bien dónde terminaría. Fue un proceso que requirió de mucho tiempo (un poco más de tres años) y en el que poco a poco pude ir dando sentido a distintas experiencias: el miedo de hablar públicamente sobre sexualidad, el familiarizarme con vivencias diferentes a las mías y el replantear mis preguntas originales en relación a lo que había escuchado para intentar formular algo que tuviese sentido para, y que pudiese interpelar a, esa pluralidad de experiencias.

Cuando empecé a pensar en un tema de tesis, estaba pasando por un momento de alboroto en relación a mi sexualidad, a mi cuerpo, a mi mismx. El mundo se me había dado un vuelco, estaba maravillosamente desorientadx y cargaba con preguntas que me eran urgentes, aunque no supiera cómo formularlas. ¿Eran, acaso, preguntas que se podían plantear como un proyecto de tesis? El miedo me hacía dudar: ¿estas preguntas eran realmente importantes, pertinentes?, ¿no estaba siendo condescendiente, egoísta? Tuve que revisar mis motivaciones una y otra vez. Empecé a hablar tímidamente con algunas personas sobre mi idea, lo que me ayudó a percibir que estas preguntas parecían ser ciertamente importantes, y no solo para mí. Con ese apoyo que empecé a sentir, me lancé a proponer *la imaginación anal* como mi proyecto de tesis. Todavía recuerdo el miedo y el nerviosismo con que hablé por primera vez sobre esta propuesta en esas aulas clínicamente blancas y frías de la Universidad Andina. Fue un poco como lanzarme al vacío porque no sabía bien qué reacciones esperar. Pero las primeras reacciones fueron acogedoras, alentadoras, cálidas (¡gracias por eso!). A partir de ahí empezó un proceso en que hablar sobre sexualidad, leer sobre sexualidad, pensar sobre sexualidad se convirtió en una tarea casi cotidiana. Sobrepasar el miedo abrió paso al deleite: no puedo imaginar otro tema de investigación que me motivase más, que me diese más gusto, que involucrase la totalidad de mi existencia y energías.

En este proceso, encontrarme con otra gente, poder hablar con otra gente fue central. Hablar con Dani, S., Rob y Daría fue un regalo; la sensación de haber encontrado una añorada compañía. Fue empezar a romper con el confinamiento que encierra a nuestra sexualidad en cuatro paredes, en lo oscuro, en lo que no se puede hacer público, en un pequeño secreto a lo sumo compartido con pocas personas como si se tratase de algo casi

ilícito. Por un lado, había una sensación de liberación. De poder vernos y mostrarnos sin miedo ni vergüenza. De poder compartir nuestras experiencias, celebrarlas. Pocas veces he sentido eso interactuando con personas que no sean mis amantes. Por otro lado, estaba la maravillosa posibilidad de asomarme al mundo íntimo de otras personas. Personas con historias muy distintas a la mía, quienes desarrollaron su sexualidad en contextos y espacios muy distintos a los míos. Aquí se rompió un poco mi confinamiento en un mundo marica que empezaba a asfixiarme. Algo se movió, de forma poderosa. Fue otro alboroto. El mundo que conocía se volvió más complejo, más amplio.

Mi propia historia, la percepción de mi mismx, empezó a tomar otros matices. Pude empezar a comprender las particularidades de mi historia gracias a las particularidades de las historias de mis interlocutorxs. A través de las diferencias entre nuestras historias pude empezar a entender mejor mi posicionalidad: ¿qué significa haber sido asignadx al sexo masculino al nacer?, ¿cómo eso construye desde el principio las formas posibles de vivir mi sexualidad? Al ser marica, ¿qué espacios se me abrieron para explorar mi sexualidad?, ¿qué dinámicas se me impusieron, qué dinámicas pude encontrar? Y muy importante, ¿qué significa haber sido asignadx al sexo femenino al nacer?, ¿cómo eso construye desde el principio las formas posibles de vivir la sexualidad?⁷⁸ Al ser hetero, bisexual o lesbiana, ¿qué espacios existen para explorar la sexualidad?, ¿qué dinámicas se imponen, qué dinámicas son posibles?

Así, poco a poco, empecé a ver de forma concreta una parte de la cultura sexual mestiza y de clase media en Quito. Un horizonte cultural que solo podemos llegar a percibir si tomamos en consideración diferentes perspectivas, diferentes historias. Un horizonte cultural que es mucho más amplio que cualquier historia individual y que nos afecta a todxs quienes formamos parte de él, aunque de formas diferenciadas. Para entender las dinámicas de esa cultura sexual, y para poder eventualmente transformarla, me pareció útil prestar atención a las lógicas que de forma dominante construyen nuestra cultura sexual. Así, podemos preguntarnos: ¿cómo la heteronormatividad, que es distinta a la heterosexualidad, nos construye?, ¿cómo seguimos reproduciendo el guion heteronormado en nuestras relaciones, aunque sea a través de una multiplicidad de variaciones?; ¿cómo el falocentrismo delinea lo que entendemos por “tener sexo”?; ¿cómo hace posible nuestra exploración del placer sexual, cómo la limita?; ¿de qué

⁷⁸ Lo pongo como nota al pie porque no me ocupé de esta pregunta en este trabajo, pero es importante preguntar: ¿qué significa haber nacido como una persona intersexual?, ¿cómo eso construye desde el principio las formas posibles de vivir la sexualidad?

maneras la masculinidad, como una lógica, dictamina nuestros modos de conducta, sea cual sea el sexo que nos fue asignado al nacer (sea poniéndonos en una situación de privilegio o de vulnerabilidad)?, ¿de qué modos nuestras relaciones se construyen de una forma agonista, consolidando el sentido de quienes somos por la capacidad de imponernos sobre alguien más, a través de la producción de un sentido de superioridad? Muy importante, finalmente, ¿cómo estas lógicas limitan las posibilidades de relacionamiento sensible que podemos establecer entre nosotrxs, dentro y fuera de lo que entendemos por “sexualidad”?

Mi propuesta, que he intentado hacer explícita en el tercer capítulo, es que una forma de transformar la cultura sexual en que vivimos es a través de enfrentarnos a estas preguntas. Ver cómo esas lógicas operan en nuestras vidas es un primer paso para poder transformarlas. Pero este no es un trabajo que se pueda hacer individualmente. Es muy importante, me parece, considerar cómo mis condiciones y posibilidades de existencia son factibles debido a las condiciones y posibilidades de existencia de las otras personas; cómo nuestras historias de vida están inter-relacionadas, dependientes las unas de las otras. La pregunta sobre qué tipo de sexualidades queremos vivir está íntimamente ligada a la pregunta de qué tipo de relaciones-relacionamientos queremos construir.

Prestando atención al contexto de violencia sexual y de género en que vivimos, la pregunta sobre qué tipos de relacionamientos tenemos, qué tipos de relacionamientos queremos construir y qué tipos de relacionamientos nos son posibles en este momento se tornan vitalmente importantes. Es decir, es también una cuestión de vida o muerte.

Para poder celebrar la vida primero tenemos que preservarla. Cuidar la vida como un primer acto de celebración.

Es justamente buscando una respuesta a esta violencia que se manifiesta de distintas formas y en distintas intensidades (desde una mirada reprobatoria hasta un feminicidio; desde un patrón de pensamiento hasta una ley) que la pregunta sobre la ética apareció en esta tesis. Lo ético que es una parte constitutiva de lo erótico. Y es que podemos entender lo erótico, siguiendo a Audre Lorde (2007c), como una “profundidad del sentir” que abarca lo emocional, lo corpóreo, lo espiritual, lo intelectual, lo político... y que abarca a unx mismx y a lxs otrxs. Es una profundidad del sentir que es necesariamente relacional, que tiene una profundidad histórica; es una profundidad del sentir *quiénes somos en este mundo*. Y es en ese aspecto relacional de lo erótico que lo ético hace su aparición, puesto que lo ético implica dar primicia al encuentro cara a cara con lx otrx “como un momento trascendental que funda la subjetividad” (Maldonado-

Torres 2007, 259) y se constituye como una forma efectiva de salirse del criminal solipsismo del sujeto moderno.

Lo ético, y no lo moral, como un prerrequisito de lo erótico.

Obras citadas

- Alderfer, Hannah, Beth Jaker, y Marybeth Nelson, eds. 1982. *Diary of a Conference on Sexuality*. Memphis and Helios: Brooklyn Bridge and Igloo graphics. https://monoskop.org/images/3/32/Diary_of_a_Conference_on_Sexuality_1982.pdf.
- Anzaldúa, Gloria. 2015. *Light in the Dark: Luz En Lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Latin America Otherwise : Languages, Empires, Nations. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- . 2016. *Borderlands/La frontera*. Traducido por Carmen Valle. Colección Ensayo. Madrid: Capitán Swing.
- Barba, Fabián. 2016. “The Local Prejudice of Contemporary Dance”. Editado por Frederik Le Roy. *Documenta*, n° 34/2: 46–63.
- . 2017. “Impure Transmissions: Traditions of Modern Dance Across Historical and Geographical Boundaries”. En *Transmissions in Dance*, editado por Lesley Main, 37–59. Cham: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-64873-6_3.
- Benavides, Hugo. 2006. “La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n° 24: 145–60.
- Bennett, Tony. 1995. *The birth of the museum: history, theory, politics*. Culture : policies and politics. London ; New York: Routledge.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR. ACSUR.
- Cadena, Marisol de la. 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cuzco*. 1. ed. Urbanización, migraciones y cambios en la sociedad peruana 19. Lima: IEP, Inst. de Estudios Peruanos.
- Califia, Pat. 1998. “The Necessity of Excess”. *POZ*. <https://www.poz.com/article/The-Necessity-of-Excess-12198-6713>.
- . 2000. *Public sex: the culture of radical sex*. 2nd ed. San Francisco, Calif. : [Berkeley, Calif.]: Cleis Press ; Distributed by Publishers Group West.
- Campuzano, Giuseppe. 2006. “Reclaiming Travesti Histories”. *IDS Bulletin* 37 (5): 34–39. doi:10.1111/j.1759-5436.2006.tb00299.x.
- Chia, Mantak, y Douglas Abrams Arava. 1996. *The multi-orgasmic man: sexual secrets every man should know*. 1st ed. San Francisco: HarperSanFrancisco.

- Coronil, Fernando. 1996. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology* 11 (1): 51–87.
- Cuello, Nicolás, y Lucas Morgan, eds. 2018. *Críticas sexuales a la razón punitiva; insumos para seguir imaginando una vida junt*s*. Ediciones Precarias. Neuquén.
- Cusicanqui, Silvia, dir. 2014. *Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui*. <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>.
- Dutta, Kalpalata. 2020. "Violence Triangle of Johan Galtung in Context of Conflict Theory". *AIHR*. marzo 31. <https://www.aihrhre.org/understanding-violence-triangle-johan-galtung-conflict-theory/>.
- Espinosa Apolo, Manuel. 2000. *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. 3a ed. Quito: Tramasocial.
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. 1ra ed. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Evans, Arthur. 2013. *Witchcraft and the Gay Counterculture*. clandestinity: feral death coven.
- . 2015. *Brujería y contracultura gay: una visión radical de la civilización occidental y de algunas de las personas que han tratado de destruirla*. Traducido por Valentina Ripani. Barcelona: Distri Josep Gardenyes, Descontrol. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2018/09/Evans-Arthur-Brujeria-y-contracultura-gay.pdf>.
- Falconí Trávez, Diego. 2020. "Mirar con todos los ojos. Escrituras sobre el sexo anal". *Revista de la Universidad de México*. julio. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/a369f44a-3705-4339-b32f-24da52e3d6f8/mirar-con-todos-los-ojos-escrituras-sobre-el-sexo-anal>.
- . 2022. "De las cenizas a Paloma: esbozos para pensar el duelo sexodisidente y migrante de los andes". En *Duelos queer; el museo acompaña el llanto*, editado por Víctor Ramírez Tur, 60–85. Barcelona: Museu nacional d'art de catalunya.
- Federici, Silvia. 2014. *Caliban and the Witch*. 2., rev. Ed. New York, NY: Autonomedia.
- . 2019. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. 1era ed. Boliviana. Cochabamba: La Libre/Mujeres, territorio y resistencias/Excepción.
- . 2020. *Beyond the periphery of the skin: rethinking, remaking and reclaiming the body in contemporary capitalism*. Kairos books. Oakland, CA: PM Press.

- Ferdinand, Malcom. 2022. *Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World*. Traducido por Anthony Paul Smith. Critical South. Cambridge, UK Medford, MA: Polity Press.
- Frye, Marilyn. 1992. "Lesbian 'Sex'". En *Willful virgin: essays in feminism, 1976-1992*, 109–19. Freedom, CA: Crossing Press.
- . 1996. "The Necessity of Differences: Constructing a Positive Category of Women". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 21 (4): 991–1010. doi:10.1086/495128.
- Fundación Aldea. 2023. "2022, año mortal para las mujeres en Ecuador con 332 casos de femi(ni)cidio". *Fundación Aldea*. enero 17. <http://www.fundacionaldea.org/noticias-aldea/mapa2022>.
- Guattari, Félix, Jean Genet, Guy Hocquenghem, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Daniel Guérin, Jean-Paul Sartre, y J.-J. Lebel. 2015. *Trois milliards de pervers: grande encyclopédie des homosexualités*. Editado por Acratie. Reproducción en fac-Similé. La Bussière: Acratie.
- Guerra, Olmedo. 2020. "Amatoria". *Recodo.sx*. noviembre 29. <http://recodo.sx/amatoria/>.
- Guerrero Arias, Patricio. 2004. *Usurpación simbólica, identidad y poder: la fiesta como escenario de lucha de sentidos*. 1. ed. Serie Magister 51. Quito: Univ. Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador [u.a.].
- Heresies collective. 1978. "Heresies # 6 On Women and Violence".
- Hocquenghem, Guy. 2009. *El deseo homosexual*. Traducido por Geoffroy Huard. Barcelona: Melusina.
- Hollibaugh, Amber. 1984. "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure". En *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, editado por Carole S. Vance, 401–10. Boston: Routledge & K. Paul.
- Hollibaugh, Amber, y Cherríe Moraga. 1981. "What we're Rollin Around in Bed With". http://freedomarchives.org/Documents/Finder/DOC46_scans/46.WhatwereRollinAroundinBedWith.pdf.
- Horswell, Michael J. 2013. *La descolonización del "sodomita" en los Andes coloniales (2a. ed.)*. Quito: Abya-Yala.
- #LaMaracx, Daría. 2023. "'Este es un colegio de varoncitos, no de princesas...'", *La Periódica*. abril 27. <https://laperiodica.net/este-es-un-colegio-de-varoncitos/>.
- Lorde, Audre. 1980. *The cancer journals*. 1st ed. Argyle, N.Y: Spinsters, Ink.
- . 2007a. *Sister outsider: essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press,.

- . 2007b. “The Uses of Anger: Women Responding to Racism”. En *Sister outsider: essays and speeches*, 124–33. Berkeley: Crossing Press,.
- . 2007c. “Uses of the Erotic: The Erotic as Power”. En *Sister outsider: essays and speeches*, 53–59. Berkeley: Crossing Press,.
- . 2009. *I Am Your Sister; Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. Editado por Rudolph Byrd, Johnnetta Betsch Cole, y Beverly Guy-Sheftall. New York: Oxford University Press.
- Lorde, Audre, y James Baldwin. 1984. “Revolutionary Hope: A Conversation Between James Baldwin and Audre Lorde”. <https://mocadamuseum.tumblr.com/post/73421979421/revolutionary-hope-a-conversation-between-james>.
- Lugones, María. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes; Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Feminist Constructions. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
- . 2011. “Hacia un feminismo descolonial”. *La Manzana de la Discordia* 6 (2): 105–17. doi:10.25100/lmd.v6i2.1504.
- . 2021. “La ira desbordante”. En *Peregrinajes; teorizar una coalición contra múltiples opresiones*, traducido por Camilo Porta Massuco, Ediciones del siglo, 165–85. Buenos Aires.
- Machado, Jonathan. 2023. “Municipio de Quito debe dar un espacio a trabajadoras sexuales”. *Primicias*. marzo 23. <https://www.primicias.ec/noticias/sociedad/trabajadoras-sexuales-centro-historico-quito/>.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “On the Coloniality of Being; Contributions to the Development of a Concept”. *Cultural Studies* 21 (2–3): 240–70.
- Marcos, Sylvia. 2010. *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Traducido por Jean Robert y Sylvia Marcos. Abya-Yala. Quito. <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2015/12/tomado-de-los-labios-modif.pdf>.
- Marín, Karina. 2020. *Sostener la mirada; apuntes para una ética de la discapacidad*. Quito-Guayaquil: Festina Lente.
- Massey, Doreen. 2012. *Un sentido global del lugar*. Icaria. Barcelona.
- Masson, Lucrecia. 2021. “epistemología rumiante”. *Issuu*. Accedido agosto 16. <https://issuu.com/pensarecartoneras/docs/rumiante>.
- Mignolo, Walter. 2012. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton studies in culture/power/history. Princeton, N.J. ; Woodstock: Princeton University Press.

- . 2016. “Decolonizing Sexualities: Foreword by Walter Dignolo”. *Critical Legal Thinking*. noviembre 3. <https://criticallegalthinking.com/2016/11/03/decolonizing-sexualities-foreward-walter-dignolo/>.
- Dignolo, Walter, y Catherine E. Walsh. 2018. *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. On decoloniality. Durham: Duke University Press.
- Moraga, Cherríe, y Gloria Anzaldúa, eds. 2015. *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Fourth edition. Albany: State University of New York (SUNY) Press.
- Nadaud, Stéphane. 2003. “Mais où est donc passé le chapitre iv de « trois milliards de pervers » ?” *Lignes* 10 (1): 75. doi:10.3917/lignes1.010.0075.
- Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ortiz Ruano, Yuliana. 2023. *Litorales*. Quito: recodo press.
- Ōshima Nagisa, dir. 1976. *El imperio de los sentidos*. Argos Films, Toho-Towa.
- Pelayo, Purita. 2021. *Los fantasmas se cabrearon crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador*. Primera edición Colección de crónica para la voz. Quito, Ecuador: Severo Editorial.
- Peñaherrera, Paulina. 2019. “¿Qué cuerpo somos? Narrativas otras de mujeres con discapacidad”. quito: Universidad Andina Simón Boliva.
- Pérez, Moira. 2019. “Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable” 1 (1): 81–98.
- Pierce, Joseph M. 2019. “El ano dilatado: un siglo de deseo pederasta en América Latina”. En *Inflexión marica; escrituras del descalabro gay en América Latina*, 383. Quito: Turbina.
- Plaza Casares, Sara. 2023. “Tatiana Romero y Alicia Santurde: ‘Vivimos en una sociedad que nos enseña a odiar nuestro cuerpo’”. www.elsaltodiario.com. marzo 3. <https://www.elsaltodiario.com/gordofobia/tatiana-romero-alicia-santurde-vivimos-una-sociedad-nos-ensena-odiar-cuerpo>.
- Ponce, Isabela. 2018. “El silencio más grande de todos”. *GK*. marzo 1. <https://gk.city/2018/03/01/incesto-en-ecuador/>.
- Quijano, Aníbal. 1991. “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”. En *Modernidad y universalismo*, editado por Edgardo Lander, 27–42. Caracas: Nueva sociedad.
- . 1992. “Colonialidad y modernidad/racionalidad” 13 (29): 11–20.

- Real academia Española. 2021. En *Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea]*. <https://dle.rae.es>.
- Rodríguez, Diane. 2022. “Informe anual runa sipiy Ecuador; transfemicidios, asesinatos LGBTIQ+, muertes violentas, no esclarecidas o sospechas de criminalidad”. Asociación Silueta X. <https://redsiluetax.files.wordpress.com/2023/01/informe-run-a-sipiy-asesinatos-lgbt-y-transfemicidios-ecuador-2022-asociacion-silueta-x.pdf>.
- Rubin, Gayle. 1984. “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”. En *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, editado por Carole S. Vance, 267–319. Boston: Routledge & K. Paul.
- Ruta Pacífica. 2013. *La verdad de las mujeres: víctimas del conflicto armado en Colombia (versión resumida)*. Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres.
- Salvador, Paco. 2006. “Ballet folklórico en Ecuador; reinención de tradiciones 1963-1993”. Tesis Maestría, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <http://hdl.handle.net/10644/803>.
- Santacruz, Jorge, y Stephanie Altamirano. 2020. “Violencia y acoso en el mundo del trabajo; afectaciones en el ejercicio organizativo en los/as trabajadoras/es de la CEDOCUT”. Quito: Centro de Estudios del Trabajo “Memoria”. <https://surkuna.org/recurso/violencia-y-acoso-en-el-mundo-del-trabajo/>.
- Segato, Rita. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. 1a. ed. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes : Prometeo 3010.
- . 2016. *La guerra contra las mujeres*. Primera edición. Mapas 45. Madrid: Traficantes de Sueños.
- . 2019. “Pedagogías de la crueldad; el mandato de la masculinidad (fragmentos)”. *Revista de la Universidad de México Feminismos* (854): 27–31.
- Shi, Shue-Mei. 2010. “Traduciendo el feminismo: Taiwán, Spivak, A-Wu”. Traducido por Diego Falconí. *Lectora*, n° 16: 35–57.
- Silvestri, Leonor, dir. 2021. *Les anormales. Leo Bersani x Leo Silvestri. BDSM, homocidad y el gay fuera de la ley*. <https://www.youtube.com/watch?v=bBrBWQWc0wI>.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2021. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. First published in Great Britain 2021, Third edition. London: Zed.
- Sprinkle, Annie, dir. 1999. *Annie Sprinkle's Herstory of Pron*. Documental. <https://www.anniesprinkle.com/video/herstory/>.

- Sprinkle, Annie, Veronica Vera, Frank Moores, Candida Royale, y Leigh Gates. 2019. "THE POST PORN MODERNIST MANIFESTO (USA, 1989)". En *Film Manifestos and Global Cinema Cultures*, editado por Scott MacKenzie, 382–382. University of California Press. doi:10.1525/9780520957411-109.
- Surkuna. 2016. "Nuestros derechos, nuestras voces". Quito: Surkuna. s.
- . 2020. "Manual para acompañar a sobrevivientes de violencia sexual en la niñez y adolescencia". <https://surkuna.org/recurso/manual-acompanamiento-sobrevivientes-violencia-sexual-en-la-ninez-y-adolescencia/>.
- . 2021. "La culpa no era mía; obstáculos en el acceso a justicia de las sobrevivientes de violación en Ecuador. Resumen ejecutivo." Quito: Surkuna. <https://surkuna.org/recurso/investigacion-y-la-culpa-no-era-mia-obstaculos-en-el-acceso-a-justicia-de-las-sobrevivientes-de-violacion-en-ecuador/>.
- Tinsley, Omise'eke Natasha. 2018. *Ezili's mirrors: imagining Black queer genders*. Durham: Duke University Press.
- Vance, Carole S., ed. 1984a. *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston: Routledge & K. Paul.
- . 1984b. "Pleasure and Danger : Toward a Politics of Sexuality". En *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, editado por Carole S. Vance, 1–27. Boston: Routledge & K. Paul.
- . 1989. "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad". En *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina: (selección de textos)*, 2a ed. Madrid: Revolución.
- http://www.multimedia.pueg.unam.mx/lecturas_formacion/sexualidades/modulo_8/sesion_3/basica/m8_s3_12.pdf.
- Varas, Eduardo. 2020. "Michi y Melo, dos personajes en el centro de la polémica". *Primicias*, septiembre 6, sec. Cultura. <https://www.primicias.ec/noticias/cultura/cuando-humor-critica-discusion-falta/>.
- Vázquez, Rolando. 2020. *Vistas of modernity: decolonial aesthetics and the end of the contemporary*. Mondriaan Fund, essay 014. Amsterdam: Mondriaan Fund.
- Walsh, Catherine. 2018. "Sobre el género y su modo-muy-otro". *Cadernos de estudos culturais* 2 (20): 25–41.
- Wayar, Marlene. 2018. *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Muchas Nueces.

Webster, Paula. 1984. "The Forbidden: Eroticism and Taboo". En *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, editado por Carole S. Vance, 385–98. Boston: Routledge & K. Paul.

Wekker, Gloria. 1998. "Of Sex and Silences; Methodological Considerations on Sex Research in Paramaribo, Suriname". *Thamyris* 5 (1): 105–29.

———. 2006. *The politics of passion: women's sexual culture in the Afro-Surinamese diaspora*. Between men--between women. New York: Columbia University Press.