

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**FLACSO - ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA, HISTORIA Y HUMANIDADES**

**CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN  
ANTROPOLOGÍA VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLOGICO**

**JUEGOS DE DOMINACION: UNA ETNOGRAFÍA DE CINCO TRAYECTORIAS  
SADOMASOQUISTAS**

**PATRICIO JAVIER FEJOO AREVALO**

**MARZO 2014**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**FLACSO - ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA, HISTORIA Y HUMANIDADES**

**CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN  
ANTROPOLOGÍA VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLOGICO**

**JUEGOS DE DOMINACION: UNA ETNOGRAFÍA DE CINCO TRAYECTORIAS  
SADOMASOQUISTAS**

**PATRICIO JAVIER FEJOO AREVALO**

**ASESORA DE TESIS: MARIA AMELIA VITERI**

**LECTORES: DAVID CORTEZ**

**XAVIER ANDRADE**

**MARZO 2014**

## **DEDICATORIA**

Este trabajo va dedicado a todos y todas los que deben mantener su sexualidad en privado.  
A las cinco trayectorias sadomasoquistas, personas muy valiosas sin las cuales no hubiese  
sido posible esta investigación.

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN.....	6
CAPÍTULO I.....	8
Introducción.....	8
Orígenes. Sadomasoquismo y psicoanálisis.....	8
Sadomasoquismo desde la perspectiva social.....	11
Sadomasoquismo e identidad sexual.....	17
Sadomasoquismo y sus marcos de reproducción: la comunidad.....	22
Estrategia metodológica.....	26
CAPÍTULO II.....	34
Apuntes sobre las identidades sexuales marginales en el siglo XX.....	34
Sadomasoquismo y Foucault.....	38
Deleuze y Guattari: el deseo como producción.....	41
Sadomasoquismo y feminismos.....	43
Sadomasoquismo y teoría queer.....	53
Teoría queer en Latinoamérica?.....	57
CAPÍTULO III.....	61
De la selección de trayectorias sadomasoquistas.....	61
Sobre la metodología y la autoridad etnográfica.....	66

Trayectoria 1 – La imposibilidad del amor romántico.....	68
La sumisión y el desplazamiento del placer.....	73
Trayectoria 2 – El contrato heterosexual por adhesión.....	75
Trayectoria 3 – La des-subyugación del sujeto en el juego de roles.....	85
Trayectoria 4 – Ataduras para una liberación.....	92
Trayectoria 5 – La herejía de la norma.....	101
CAPÍTULO IV.....	114
De la imagen sadomasoquista: orígenes de una relación constitutiva.....	114
Ascetismo y las imágenes de la flagelación.....	115
La imagen flagelatoria moderna: entre la sexualidad reprimida y la extravagancia histórica.....	120
Imagen sadomasoquista y pornografía.....	123
Sobre las siluetas resultado de la etnografía.....	126
CONCLUSIONES.....	129
BIBLIOGRAFIA.....	134
LISTA DE ENTREVISTAS.....	141
ANEXO : Algunos bocetos del diario de campo.....	142

## RESUMEN

El presente trabajo investigativo indaga sobre las prácticas sadomasoquistas –entendidas desde la interacción social- sobre cinco sujetos, o trayectorias, en distintas etapas de integración de las mencionadas prácticas a su sexualidad. Sobre estas se indaga en la configuración de una identidad sexual sadomasoquista como una identidad sexual marginal, en la cual el poder es erotizado y el placer gira en torno a la dominación y a la sumisión. La patologización de estas prácticas específicamente ha estado históricamente ligada a la idea de dolor y crueldad, sin embargo existen muchos otros aspectos que no han sido considerados como las negociaciones previas o consensos, fundamentales para su desarrollo. Este estudio propone partir de las voces de las cinco trayectorias locales y no hacerlo deliberadamente desde estudios existentes, principalmente estadounidenses y europeos, que han establecido ya postulados acerca de la comunidad. Tampoco se han considerado las escenificaciones sadomasoquistas de forma aislada sino como parte integral de cada trayectoria debido a que cada sujeto le otorga significación al performance de manera distinta.

Las comunidades estudiadas son de tipo virtual, sin embargo han devenido en grupos que realizan encuentros en persona con cierta frecuencia. La presente etnografía se realizó con una comunidad en la cual el secreto y la privacidad son valorados y parte constitutiva de la misma, por lo que propone como herramienta metodológica el *retrato etnográfico*, el cual ha resultado poco invasivo y de gran ayuda para el ingreso a la comunidad, la cual le otorga gran importancia al componente visual dentro de su capital simbólico.

Este es un primer acercamiento, que deja sentada la complejidad de las prácticas y las múltiples categorías sociales que pueden confluir en cada una. Desecha el dolor como centralidad y propone un tipo de resistencia al régimen de la sexualidad en la esfera de lo privado, sin necesariamente, vaciar su sentido e intenciones políticas.

En las siguientes páginas se abordará el tema de la dominación y el desplazamiento del placer, las prácticas y discursos en cinco trayectorias que muestran distintos procesos de representación y de desarrollo de una *sexualidad perversa* como ellos mismos las han denominado.

# CAPÍTULO I

## Introducción

El sadomasoquismo<sup>1</sup> es un término que se ha utilizado para definir el conjunto de prácticas que se refieren a sufrir e infringir dolor como forma de gratificación erótica. Ese uso tradicional del término resulta limitante y demasiado simple, para nombrar cierto tipo de prácticas y comportamientos que más bien son complejos. El sadomasoquismo ha sido extensamente estudiado como un fenómeno psicológico, así que la intención de esta propuesta es analizarlo como un fenómeno social, que como tal, produce la construcción de sentidos identitarios, de pertenencia, gozo, escapismo, etc. Partiendo del hecho de que el sadomasoquismo se da en la *interacción de los sujetos* y dentro de un *entorno social*, propongo un estudio que, desde la perspectiva antropológica, saque a la luz las categorías sociales que están en juego. Los estudios sobre el sadomasoquismo a nivel social son muy pocos y en el contexto ecuatoriano prácticamente inexistentes. Se vuelve entonces necesario un abordaje del tema con miras a identificar dichas prácticas y comunidades, que en nuestro caso ecuatoriano, no han tenido el mismo proceso de formación que en el caso europeo y estadounidense en el cual ya se consideran *subcultura*, por esto es aún más urgente identificar el estado de esta comunidad, de la cual no se puede negar su existencia, ni tratarla como una minoría sexual simplemente.

## Orígenes. Sadomasoquismo y psicoanálisis.

Sadomasoquismo es un término compuesto que se origina en el psicoanálisis. El término sadismo deriva del Marqués de Sade (S. XVIII-XIX) quién en su producción literaria

---

<sup>1</sup> El acrónimo BDSM se ha utilizado en estudios sociales para agrupar a los sujetos y las prácticas sadomasoquistas, sobre todo en Europa y se refiere a Bondage-Dominación-Sumisión-Masoquismo. Decido quedarme con el término sadomasoquismo en lugar de BDSM, puesto que el tema central del estudio será justamente la identificación de los sujetos y sus trayectorias en el contexto quiteño, de éste recién saldrá un acrónimo local o cualquier nombre con el cual se reconozca la comunidad estudiada. La intención es no hacer supuestos ni forzar identificaciones en una comunidad de la cual no se tiene información ni estudios anteriores.



empata la crueldad, la humillación y el dolor con el placer sexual. Masoquismo por otro lado, deviene de Leopold von Sacher-Masoch (S. XIX), escritor austríaco autor de la novela *La venus de las pieles* (1870), la cual presenta una serie de personajes que muestran comportamientos sexuales afines a la recepción de dolor. Remontándonos entonces a los orígenes clínicos del sadomasoquismo, el primero en utilizar *científicamente* los términos sadismo y masoquismo es el psicoanalista Richard von Krafft-Ebing, en *Psychopathia Sexualis* (1885), obra en la cual reconoce los orígenes del sadismo en la *actividad sexual normal*, mientras que su análisis del masoquismo se muestra mucho más desarrollado en el sentido de no limitarlo al placer por sentir dolor solamente, sino que reconoce la importancia de la fantasía y de los demás aspectos, no solamente físicos, que están involucrados en éstas prácticas.

Sigmund Freud (1938), acuñó el término y también teorizó ampliamente sobre éste, al igual que Krafft-Ebing, reconocía el SM, contracción que utilizaré en adelante, en sus formas menos extremas, como parte de la *sexualidad masculina normal*, aunque desde la perspectiva psicoanalítica, resultaba imposible de aceptar como comportamiento sexual *normal*, de hecho ambos lo consideraron una *perversión*. En realidad el aporte de Freud a las teorías anteriores está en reconocer al sadismo y al masoquismo como *dos formas de una misma entidad*, es decir, que ambas se podían encontrar, muy frecuentemente en la misma persona.

Hacia 1933, el sexólogo inglés Havellock Ellis en su obra *Psychology of sex*, reconoce al sadismo y al masoquismo como *estados emocionales complementarios; no como estados opuestos* (Ellis, 1933: 159), su aporte real radica en la supresión de la idea de crueldad como central en el SM, sustituyéndola por la de dolor, para el cual prefería el término *algolagnia*, fue el primero en abordar el tema en el marco de la interacción social, si bien no lo reconoce como un *comportamiento social*, señala que los sádicos *tienen en cuenta las respuestas de los masoquistas* y sostenía que gran parte del comportamiento de estos sujetos estaba *motivado por el amor*.

En el año de 1952, la Asociación Americana de Psiquiatría publica en Estados Unidos la primera versión del DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), considerado el primer manual para el diagnóstico de trastornos mentales. La mencionada publicación surge de la necesidad de unificar criterios en relación a la terminología psiquiátrica referente a los trastornos mentales. Si bien existía ya desde 1893 un compendio de enfermedades, el CIE (*Clasificación Internacional de Enfermedades*) manejada desde 1948 por la Organización Mundial de la Salud (OMS), éste incluyó un apartado de trastornos mentales el mismo año de creación del DSM. El DSM-I incluye al sadismo y al masoquismo, al igual que a la homosexualidad, en su apartado de *Desviaciones sexuales* (APA, 1952: 38-39). La homosexualidad fue eliminada como trastorno mental recién hasta 1973 en la cuarta edición (DSM-IV), la que rige y se utiliza para el diagnóstico psiquiátrico actualmente es la quinta edición (DSM-V). La OMS en cambio retiró a la homosexualidad de la lista de trastornos mentales en 1990.

Es primordial desechar cualquier postura que apunte a un esencialismo sexual, este riesgo se presenta al tomar como inicio las teorías psicoanalíticas, que si bien fungen como punto de partida de la teorización del tema, debemos recordar que interpelan el sadomasoquismo desde la medicina, una de las disciplinas que se ha encargado a lo largo de la historia precisamente de la *normalización de la sexualidad*, y más bien enmarcar las prácticas sadomasoquistas en la vida social de los sujetos,

Un axioma es tal esencialismo sexual - la idea de que el sexo es una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y a la forma de las instituciones. Esencialismo sexual que está incrustado en la sabiduría popular de las sociedades occidentales, que consideran que el sexo es eternamente inmutable, asocial y transhistórico. Dominado por más de un siglo por la medicina, la psiquiatría y la psicología, el estudio académico del sexo ha reproducido este esencialismo. Estos campos clasifican el sexo como una propiedad de los individuos. Puede residir en sus hormonas o sus psiques. Puede ser interpretado como fisiológico o psicológico. Pero dentro de estas categorías etnocientíficas, la sexualidad no tiene historia ni determinantes sociales significativos (Rubin, 1984: 149).

Como señala Rubin (1984), las disciplinas académicas que históricamente han estudiado al sexo, entre éstas la psicología, niegan la dimensión social de éste. Las prácticas

sadomasoquistas aspiran mucho más que a una simple escenificación que se origina en la fisiología o en la psique de los sujetos, el sadomasoquismo efectivo vincula el performance a lo social, de manera que sea lo suficientemente real para los practicantes.

### **Sadomasoquismo desde la perspectiva social**

El antropólogo Paul H. Gebhard en 1969, es quién produce la primera ruptura significativa en un sentido social con las teorías anteriores, enmarcando al sadomasoquismo en un contexto cultural, señalando que la dominación y la sumisión están “*en la base de nuestra cultura*” y que la agresión es “*socialmente valorada*” (Gebhard, 1969). El autor considera al sadomasoquismo una conducta social, tras identificar ciertos rasgos que le dan esa clasificación;

-Prevalencia del sadomasoquismo en sociedades alfabetizadas.

-La naturaleza simbólica del sadomasoquismo.

-Formuló de forma implícita el sadomasoquismo en términos asociados con la interacción (entre sádico y masoquista) y el contexto (subrayando la importancia del entorno social).

Estas, entre otras conclusiones de Gebhard, le otorgaron al sadomasoquismo una dimensión social, que complejizó el tema al repensarlo y dejar de lado la idea de *patología individual*, que hasta ese entonces primaba en la academia.

El sadomasoquismo ya ha cruzado el umbral teórico que lo había reducido a dolor y a erotismo, y se ha localizado su particularidad “...en la esencia del sadomasoquismo no se halla el dolor sino la idea de control, de dominación y de sumisión”. (Weinberg, 2008: 27), en este sentido la agresividad y la pasividad del tipo sexual son un producto de la cultura y no de la biología, y el presente trabajo seguirá la línea de esta ruptura con las teorías psicoanalíticas de Krafft-Ebing y Freud, basadas en la fisiología únicamente. Además, mientras que en los actos de tortura por ejemplo, el dolor es radicalmente

antisocial, el dolor en el contexto de la escena SM es relacional: “el dolor marca un intercambio social entre los practicantes. Esto es en parte porque el SM es un intercambio más que la aplicación unidireccional de dolor.” (Weiss, 2009:183) Entonces desde la perspectiva de Weiss, el dolor es un mecanismo de confianza, sociabilidad y relacionalidad dentro de la comunidad SM.

Hablamos entonces de una comunidad en la cual los comportamientos muchas veces adoptan formas *extremas*, haciendo que las premisas culturales, que sustentan la actuación humana, se muestren más visibles y explícitas que en la sociedad en general, esto sin aludir al sadomasoquismo como algo *espectacular* en el sentido de Hebdige (1979), sino más bien como un hecho social practicado conscientemente y de manera visible para los miembros de la comunidad, aunque en el caso quiteño toma formas privadas o íntimas más que públicas. Es justamente en esta *brecha íntima* de lo cotidiano en donde, según Foucault (1995), se pueden encontrar las relaciones estratégicas de una cultura.

En mis primeros acercamientos al tema en la ciudad de Quito, he logrado identificar comunidades virtuales, dentro de *fenómenos asociativos* (Arteaga, 2011) como revistas de contactos editadas por sex-shops con alcance nacional, además de blogs y foros en internet, en los cuales se encuentra una presencia considerable de sujetos que se identifican como sadomasoquistas y como parte de la comunidad. Pero, ¿cómo afrontar la diversidad de prácticas, que además *no son estables sino dinámicas*? (Kammel-Weinberg, 2008) La presente propuesta se centra en el estudio de los *sujetos y sus trayectorias*, más que en el análisis de las escenificaciones como rituales y prácticas aislados, estableciendo las definiciones que ellos como *actores sociales* hacen de las situaciones, las maneras en las que aplican *significados socialmente adquiridos* a tales situaciones y aprenden a entender lo que sucede mediante un proceso de socialización en la comunidad sadomasoquista.

El estudio se enfoca en determinar las interrelaciones y significados sociales en torno al control, la sumisión y la dominación en una muestra de la comunidad sadomasoquista en Quito y cómo éstas intervienen en la construcción de las identidades sexuales de los sujetos. Para lograr dicho objetivo será necesario además identificar los

circuitos de circulación y socialización de la comunidad, y por último estudiar las lógicas sadomasoquistas que se materializan en el contexto Quito y que por ende nos habitan como sujetos, dichas lógicas propician el marco en el cual la comunidad se construye y se reproduce.

Otro aspecto importante a considerar, para la pertinencia de este estudio, es la dimensión contestataria del sadomasoquismo. Los sujetos de estudio forman parte de una cultura, habitan los mismos barrios, comen la misma comida, recorren las mismas rutas, se atienden a los mismos horarios, etc., que el resto de los ciudadanos quiteños, con la diferencia de que en la práctica de su sexualidad, y la vivencia o conocimiento de los códigos sadomasoquistas, o de otras prácticas sexuales consideradas *modernas*, hacen que esa información cultural incorporada se disloque, produzca una ruptura y construya una representación que escapa de ese cotidiano, la dimensión de quiebre o escape potencia la capacidad de ser *diferente*;

La resistencia más efectiva a esta productividad disciplinaria no debería ser, según Foucault, una lucha contra las prohibiciones, sino que más bien consistiría en practicar una especie de contraproduktividad. No se trata de levantar las barreras a la ebullición de las pulsiones reprimidas, sino de jugar, consciente y deliberadamente, en la superficie de nuestros cuerpos con formas e intensidades de placer que no han sido cubiertas, por así decirlo, por las clasificaciones disciplinarias que hasta ahora nos han enseñado lo que es el sexo (Bersani, 1998: 101).

Me interesa estudiar las trayectorias sadomasoquistas también en su dimensión de *fuga* y las representaciones que se construyen de los sujetos en este espacio performado, privado, en donde la construcción de una identidad ha sido delimitada previamente y no se sujeta o le debe explicaciones a un contexto heteronormado y normalizado. Como sostiene Olga Viñuales; “En sexualidad, todo lo que no sea imposición, todo lo que se haga con el acuerdo de las partes, podrá mostrarse plural, heterogéneo, cambiante y diverso, pero no por ello debe ser negado, “medicalizado”, despectivamente “etiquetado” y estigmatizado” (Viñuales, 2002: 7). Las trayectorias sadomasoquistas nacen de la interacción social, de una negociación previa entre sujetos que deben enfrentarse justamente al *estigma* de lo desviado, de esta manera también podemos considerar al sadomasoquismo una práctica

*desviada* en oposición a las prácticas sexuales *normales*, lo que lo convierte en un término marcado;

El binarismo heterosexual/homosexual es una producción homofóbica, así como el binarismo hombre/mujer es una producción sexista. En ambos casos hay dos términos, el primero de los cuales no está marcado y no es problematizado –designa “la categoría a la cual se supone que todo el mundo pertenece “, mientras que el segundo está marcado y es problematizado: designa a una categoría de personas que se diferencian en algo de las personas normales no marcadas (Halley, 1999: 361).

Este estigma es otra de las barreras a superar con mi propuesta, la patologización de las trayectorias sadomasoquistas, estigma que a la vez ha servido a los sociólogos y antropólogos para definirla como subcultura y para los abordajes sociales, Weinberg y Kamel (2008) de hecho, toman el concepto de *trayectoria* de Erving Goffman (1974), que señala que las personas que comparten *estigmas* similares tienden a vivir experiencias en buena medida similares y a verse a sí mismas y a los demás de manera similar; “las personas que poseen un estigma particular tienden a experimentar aprendizajes similares en función de sus dificultades, así como cambios similares en la concepción del yo; una trayectoria moral similar que es a la vez causa y efecto del compromiso con una secuencia similar de cambios personales”. (Goffman, 1974: 32), de ahí que hablemos de trayectorias sadomasoquistas antes que de sujetos o prácticas. Equiparable al concepto de estigma es el de *marca o término marcado* (Laclau, 1990: 33), por lo que evitaré el uso de palabras como *perverso*. La trayectoria será entendida entonces como el proceso o “sucesión de etapas a lo largo de una senda, donde cada paso propicia un nuevo nivel de participación en la práctica y nueva etapa en el desarrollo de una identidad sadomasoquista.” (Kamel, 2008: 59).

Librando el obstáculo de la patologización de las trayectorias sadomasoquistas, me encuentro frente a otro estigma a superar, esta vez desde el feminismo. Tradicionalmente algunas posturas del feminismo y los estudios de género han desarrollado teorías en las cuales la heterosexualidad es una estructura totalizante y cerrada en la cual los significados de las posiciones en su interior, se fijan de forma absoluta debido a mecanismos de reproducción de la misma estructura. El modelo teórico de Wittig (1980) por ejemplo, no

presupone fisuras en el sistema y por tanto cualquier identidad que no concuerde con el mecanismo es considerado exterior respecto de éste. Dicho separatismo, encarnado en su afirmación de que las lesbianas no son mujeres porque “la mujer no tiene sentido más que en los sistemas de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales” (Wittig, 1980: 32), significa que toda identidad sexual constituida dentro de la heterosexualidad respondería a la lógica de su reproducción y sólo mediante el rechazo a dichas identidades se podría cuestionar el régimen de la heterosexualidad normativa. Las trayectorias sadomasoquistas que forman parte de mi estudio caerían, sin mayor trabajo reflexivo, dentro del saco de las identidades a rechazar. De manera similar, en éstas teorías, se ha establecido al sadomasoquismo paralelo a la explotación sexual de las mujeres y al uso de éstas como objetos sexuales, es decir, el problema del patriarcado anclado en una sociedad sexista que desvaloriza a las mujeres. La obra de Mckinnon (1993) deja ver claramente esta postura, cuyo enfoque centra el feminismo en la perspectiva de la subordinación de las mujeres a los hombres al identificar el sexo –esto es, la sexualidad de dominio y de la sumisión- como algo crucial, fundamental, en cierto sentido definitivo de este proceso. El sadomasoquismo, como lo ve Mackinnon, quedaría reducido a prácticas en las cuales el dominio erotizado define los imperativos de su masculinidad y la sumisión erotizada los de su femineidad. En este marco se deja en el olvido la cuestión de que en el contrato de las escenificaciones sadomasoquistas no se problematiza si la mujer asume el rol dominante y el hombre el rol sumiso. Mackinnon también teoriza sobre la idea de dolor, e incluso incluye al sadomasoquista en un grupo de prácticas en las cuales la cuestión de la jerarquía se vuelve central; entonces la dominación masculina se extendería también, por sí misma, al ámbito de la sexualidad. Sin duda esta perspectiva deja de lado muchas de las características que son la base para las prácticas sadomasoquistas, como la negociación previa que ya nivela la relación de entrada, o más aún figuras como la *dominatrix* o la mujer dominante se explicarían únicamente como el intento de una mujer por ocupar el lugar del hombre en la escenificación. No menciona tampoco aspectos como la potestad que tiene el rol sumiso de controlar la práctica y establecer los límites.

Los nuevos feminismos cuestionan esta mirada esencialista y plantean la posibilidad de que el SM, en realidad pueda ser un espacio en donde se interpelen, en lugar de reificarse, estas relaciones inequitativas de género y sexuales. Autoras como Beatriz Preciado (2002) han establecido un debate sobre sexualidad, ya no partiendo de conceptos como género o identidad sexual, como se consideraría lo más conveniente, sino que lo hace desde algo que dice, podría parecerse marginal: *el dildo*<sup>2</sup>. Lo que Preciado hace es establecer la noción de *contra-sexualidad*, que es en primer lugar: *un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas* (Butler, 2001), y en segundo lugar busca sustituir este contrato social que denominamos *naturaleza* por un contrato *contra-sexual*. Dicho contrato apela a un reconocimiento de los cuerpos, no como hombres y mujeres sino como cuerpos parlantes, que reconocen en sí mismos la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes y lugares de enunciación. Es una renuncia a las identidades sexuales cerradas y determinadas naturalmente.

Margot Weiss (2009) teoriza acerca de la idea de poder, explícita en el sadomasoquismo y en la teoría foucaultiana, además su relación directa con la idea de dolor, en el intercambio que tiene lugar en las prácticas sadomasoquistas el dolor puede ser transformado en poder para el placer o para cualquier otra relación socialmente productiva, al contrario de la tortura que en palabras de Weiss *es destructora del mundo social*. Estas formas de intercambio de poder derivan su intensidad y carga erótica de la reproducción o re-actuación de estructuras socio-históricas reales de explotación y poder no equitativo. A este punto podemos hablar de las prácticas sadomasoquistas como una suerte de espejo que refleja entre muchos temas de relevancia social, el sistema de relaciones de poder.

---

<sup>2</sup> El dildo es un término que se refiere a un juguete sexual que funciona como sustituto del pene en cualquier práctica sexual incluida la masturbación, también es conocido como consolador. El nombre inglés dildo se refería originalmente a un instrumento náutico que se usaba para asegurar los remos de una lancha. El dildo de madera, que tenía una forma parecida a la de los dildos modernos, se insertaba en un orificio que las naves tenían para este propósito.



Las características fundamentales de la *teoría queer*, en tanto modelo político, son la construcción de una base identitaria abierta y mucho más flexible, y la utilización de estrategias y de instrumentos de lucha provenientes de las propias estructuras culturales y políticas de la heterosexualidad. Ante todo la cuestión de la identidad es crucial para la *teoría queer*, para esta la identidad no es considerada más que como *posición y práctica* (Bourcier, 2000), de esta manera los límites de la identidad se vuelven imprecisos, pero más flexibles y dinámicos. Autores como Halperin (1998), Rubin (1984), entre otros, siguen esta línea de análisis crítico de la construcción del deseo y del placer, su búsqueda en partes del cuerpo que no sean los genitales o en prácticas no consideradas eróticas. En definitiva el carácter contingente, la precariedad en su estabilidad, producto de una posición hegemónica en un marco de relaciones de poder, hacen de la heterosexualidad un sistema amenazado justamente por la latente posibilidad de ser subvertido.

### **Sadomasoquismo e identidad sexual**

Pero, en verdad existe una identidad sadomasoquista? El problema de la identificación será tratado en esta investigación desde el proceso de sujeción a las prácticas discursivas y las políticas de exclusión que éstas a su vez generan, siguiendo la línea de Stuart Hall (1996) en *Cuestiones de identidad cultural*, partiré de *rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas*. (Hall, 1996: 14). El primer desafío es entonces identificar el discurso sadomasoquista de la comunidad, y el primer riesgo es hacerlo desde los postulados teóricos que se originan principalmente en Estados Unidos y en Europa. Parto del hecho de que las denominadas subculturas BDSM (acrónimo para bondage, dominación, sumisión y masoquismo) tienen una genealogía ya bien identificada y relacionada directamente con las luchas por la reivindicación y legitimación de los derechos de minorías sexuales en las regiones en las cuales se ha producido su teorización, lo que no se sucede en el contexto latinoamericano y más específicamente ecuatoriano, en el cual, al contrario la búsqueda de visibilización, se han mantenido en la esfera privada y en comunidades en las cuales la importancia del secreto y hermetismo son fundamentales.

Esta aseveración se evidencia en la ausencia de estudios sobre sadomasoquismo a nivel regional y si existen, caen nuevamente en considerar estas prácticas meros rituales sexuales con el fin único y aislado, de conseguir satisfacción erótica mecánicamente;

...el espacio y el tiempo son también socializados y localizados mediante prácticas de actuación, representación y acción tan complejas como deliberadas. Hemos tendido a denominar estas prácticas cosmológicas o rituales, términos que nos distraen de su carácter activo, intencional y productivo, que han generado la dudosa impresión de la reproducción mecánica (Appadurai, 2001: 225).

Más preocupante es considerar a la comunidad sadomasoquista quiteña o latinoamericana como meras reproductoras de *prácticas sexuales importadas*, así que por el momento las consideraré un *fenómeno social translocal*, que toma forma, se *localiza* en Quito y a su vez produce *sujetos locales*.

En relación a lo anterior, la *teoría queer* se vuelve central para esta propuesta. Lo *queer*, como punto de partida para las discusiones que en este trabajo se plantearán, me permite ubicar el debate sobre sexualidad e identidades, enmarcadas en el discurso sadomasoquista, en una dirección sur/norte, generando una producción de conocimiento local/regional, más que una simple distinción geográfica entre comunidades SM.

Lo *queer* es entendido en esta propuesta como acto desestabilizador, *en función de desplazamientos contestatarios frente al Estado, a las instituciones religiosas o a las nociones de ciudadanía por parte de los sujetos abyectos*. (Viteri, 2011) Si bien el feminismo es ineludiblemente el paraguas que contiene los debates relativos al género, no tomaré como opuestos el género y la sexualidad, precisamente la *teoría queer* servirá como elemento vinculante en la discusión del tema sadomasoquista. De esta forma es posible desechar nociones minoritarias de la sexualidad para darle mayor importancia a los sistemas de opresión y a los mecanismos que definen la identidad de los sujetos a través de diversos procesos de subjetivación. Además la flexibilidad del término *queer* me facultará la incorporación de otras identidades, en este caso la sadomasoquista. Lo *queer* permite observar que el deseo, el placer o la sexualidad no son aspectos menos importantes para la comprensión de las sociedades como la economía y la religión.

Una vez identificado el discurso sadomasoquista de las trayectorias, para abordar la cuestión de las *relaciones de poder* y la *idea de control*, que están en juego en dicho discurso me serviré de las teorías de Michel Foucault (1978) en diálogo con lo *queer*, que además de ser imprescindibles en el tema del poder ya que identifica la sexualidad como “un punto de pasaje, particularmente denso para las relaciones de poder” (Foucault, 1978: 126), en varias de sus obras se refiere al sadomasoquismo y sus prácticas, ya como un *acto de resistencia* a las instituciones que regulan la sexualidad, como señala Leo Bersani (1998) al citarlo;

...está presente la dimensión de resistencia y, justamente al no ser una práctica libre; el poder en nuestras sociedades no funciona principalmente reprimiendo pulsiones sexuales, sino por la producción de múltiples sexualidades, y que, mediante la clasificación, la distribución y la jerarquización moral de esas sexualidades, los individuos que las practican pueden ser aprobados, tratados, marginados, secuestrados, disciplinados o normalizados (Bersani, 1998: 101).

Más allá de esta *contraproductividad* en la que coinciden Foucault y la *teoría queer*, el primero explícitamente ya señaló que existe una *creación de identidad* en las prácticas SM, se habla de una *invención*, de la utilización de una *relación estratégica como fuente de placer*. Esto es equiparable a las estrategias de subversión performativa que son los ejes centrales de la teoría *queer*; de esto se desprende el hecho de que el sadomasoquismo, en sus prácticas y en quienes las practican, se nos muestra como una fuente muy rica y además poco analizada, para una comprensión de ciertos aspectos de la cultura y la identidad en un sentido más amplio;

La práctica del S/M desemboca en la creación del placer y hay una identidad que va con esta creación. Por eso el S/M es verdaderamente una subcultura. Es un proceso de invención. El S/M es la utilización de una relación estratégica como fuente de placer (físico). No es la primera vez que las personas utilizan las relaciones estratégicas como fuentes de placer [...] lo interesante es que, en la vida heterosexual, esas relaciones estratégicas preceden al sexo. En el S/M, por el contrario, las relaciones estratégicas forman parte del sexo, como un convenio de placer, en una situación en particular (Foucault, 1982:424-425).

El nuevo énfasis en el tema de la identidad y la diferencia generado en los setentas con el discurso de la liberación sexual, generó dos tendencias según Córdoba (2005), *una versión separatista que abogaba por la construcción de espacios específicos, de comunidades al margen de la sociedad heterosexual*, y por otro lado *la afirmación de la diferencia y la especificidad, que tenían como trasfondo una propuesta multiculturalista de la sociedad* (Córdoba, 2005) que pretendía integrar a todos los colectivos definidos por sus respectivas diferencias. En este contexto se produjeron críticas hacia el modelo de identidad construido por el movimiento feminista, un marco teórico en el cual el tema de la diferencia sexual era radicalmente desnaturalizada y analizada en términos de efecto ideológico de una estructura de explotación y dominación de las mujeres en la estructura del patriarcado.

Entonces Judith Butler (1990) mediante su relectura crítica del feminismo académico, producirá un giro teórico crucial en la cuestión de las identidades sexuales:

El género puede denotar una unidad de experiencia, de sexo, de género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna manera necesita el género –cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo- y el deseo-cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se diferencia mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea. Así, la coherencia o unidad interna de cualquier género, hombre o mujer, requiere una heterosexualidad estable y de oposición. (...) La institución de la heterosexualidad obligatoria y naturalizada, requiere y reglamenta al género como una relación binaria en que el término masculino se diferencia del femenino, y esa diferenciación se logra por medio de las prácticas del deseo heterosexual (Butler, 1990: 55-56).

Por consiguiente la identidad sexual no puede abordarse como manifestación externa de un interior natural o esencial sino que se la debe considerar como espacio político, el cual es susceptible de intervención para modificar sus términos, para incluir posiciones antes excluidas, para resignificar posiciones ya existentes. El performance de *la drag queen* es utilizado por Butler para ejemplificar un “espacio en el cual se rompe la cadena causal establecida por la matriz de inteligibilidad heterosexual entre sexo y género”(Córdoba, 2005: 53), la manifestación simbólica del *Drag*, equiparable a una escenificación SM, en la medida en que cuestiona la “naturalidad” del sistema de roles sexuales en su conjunto, en ambos casos; si la conducta propia de un rol sexual puede ser realizada por el sexo erróneo

(a las escenificaciones SM se les conoce también con el nombre de *juego de roles*, debido a que la norma es anulada es decir, no se problematiza si la mujer es la dominante *dómina o ama* y el hombre el sumiso o *esclavo*), “se sigue lógicamente que en realidad es asimismo realizada, y no heredada, por el “sexo correcto” (Newton, 1972: 21).

Sin embargo, Butler también pondrá en duda si esta desnaturalización y desestabilización del performance drag y otras prácticas paródicas *son efectivamente subversivas del género y el sexo*. En efecto, toda reproducción de la norma deja abierta dos posibilidades: la de subversión de la norma y, por otro lado, su reapropiación por parte del mismo dispositivo normativo;

No hay ninguna promesa de que la reiteración de las normas constitutivas vaya a propiciar la subversión; no hay garantía de que la exposición del carácter naturalizado de la heterosexualidad propiciará la subversión. La heterosexualidad puede aumentar su hegemonía mediante su desnaturalización (Butler, 1993: 65).

De la teoría feminista de Butler, es esencial para esta investigación, la relación *performance/identidad*, en todo caso la identidad SM se abordará desde la *teoría queer*, la cual “no excluye la temática de género sino se soporta en ésta para formular críticas a sistemas heteronormativos.” (Viteri, 2011: 48) Con relación a la posible reapropiación o anulación de esta *performatividad* y sus efectos subversivos y de resistencia, resulta bastante interesante la teorización que hace Foucault sobre la ya mencionada liberación sexual, como naturalizada o coaptada por el discurso de poder hegemónico, lo que le da una relevancia considerable al hecho de que las prácticas sadomasoquistas conserven esa cualidad privada y de secretismo en lugar de haber apelado a un reconocimiento de sus derechos o una aceptación por parte de la sociedad.

Como vemos en estos debates teóricos ya se avizora una cierta resistencia política en las prácticas sadomasoquistas, lo cual no se ha considerado a profundidad en los estudios sociales o se ha anulado por considerarlas prácticas con fines sexuales exclusivamente;

El fist-fucking y el sadomasoquismo aparecen bajo esta luz como prácticas políticas utópicas, en la medida que alteran las identidades sexuales y generan –aunque no se las practique con una intención política, sino simplemente para obtener placer- un medio de resistencia a las disciplinas de la sexualidad, una forma de contra-disciplina –en resumen una técnica de ascesis (Halperin, 1998: 120).

La idea de deseo sexual, más vinculada al instinto que a su real acepción, que gira en torno a la humillación, ha servido para anular las posibles intenciones políticas y de resistencia presentes en la comunidad, es tocada también en una suerte de inversión, y Foucault (1999) utiliza la distinción entre deseo y placer para explicar la significación política que le otorga a ésta *invención* de nuevos placeres:

Es muy interesante señalar que desde hace siglos la gente en general –pero también los médicos, los psiquiatras e incluso los movimientos de liberación-ha hablado siempre de deseo, y nunca de placer. “Debemos liberar nuestro deseo”, dicen. ¡No! Debemos crear placeres nuevos. Entonces quizás el deseo continúe (Foucault, 1999: 421).

### **Sadomasoquismo y sus marcos de reproducción: la comunidad**

En una última instancia el estudio considerará el contexto social de la comunidad, es decir la sociedad quiteña, como marco propicio para su existencia. El comportamiento sadomasoquista, al igual que la conducta humana en general, se puede entender más cabalmente dentro de un contexto social.

En el contexto de Latinoamérica y más específicamente de la ciudad de Quito esta comunidad no nace de luchas activistas y aún no se ha posicionado en espacios físicos definidos, entonces resulta un reto establecer una etnografía de la comunidad mencionada. La ciudad de Quito es capital del Ecuador, se ha denominado *Ciudad Franciscana* por su cercanía e historia muy vinculada a ésta y otras órdenes religiosas. En términos generales, la ciudad no ofrece un escenario en el que se pueda vivir la sexualidad dentro de marcos de respeto e inclusión. Son recientes los espacios que han generado debates acerca de diferencia sexual y mucho más aun los que se muestren inclusivos hacia sujetos de una orientación sexual diferente de la heterosexual. Hablamos de la capital de un país que

mantuvo la homosexualidad penalizada hasta 1997, año en el cual varios incidentes de irrespeto a los derechos sexuales, y por tanto a los derechos humanos, iniciaron la controversia y la consiguiente despenalización.

Entonces el marco en el cual se realizará la investigación está definido por fuertes componentes moralizadores y de control social entre sus propios habitantes, además de las instituciones. Para entenderlo desde los aportes de la antropología urbana, establecidos por la Escuela de Chicago, son útiles los aspectos señalados por Robert Park (1928) acerca del sujeto urbano y me permite enmarcar, como punto de partida, al individuo en un contexto de *autonomía e individualidad*. Se entienden entonces las prácticas privadas SM desde el derecho a la *privacidad* y al espacio propio, sin embargo también se podrían identificar los comportamientos cotidianos como *relaciones secundarias* características del sujeto urbano moderno frente a las prácticas sexuales SM que se convertirían entonces en *relaciones sociales primarias*. En esta misma dirección, el uso de la capacidad del sujeto urbano de ser varios al mismo tiempo, *las máscaras que activa la ciudad*, le permite performar un rol en el espacio público y otro muy distinto en el ámbito privado, mantener encuentros sexuales pasajeros y anónimos en lugar de relaciones estables. El estudio del barrio judío, realizado en EEUU por Wirth (1928) por ejemplo, concluye ciertas características identificadas también en la comunidad SM, como la autonomía en asuntos internos, la liberación ofrecida al interior y la creación y reafirmación de una identidad.

La diferenciación básica que se debe realizar es justamente que la comunidad SM que estudiaré está localizada en una ciudad, en la cual desde una antropología urbana *contemporánea*, se deben reconocer otros muchos tipos de fenómenos asociativos como son las revistas de contacto o las redes sociales, que si bien trascienden el espacio urbano como tal, también generan *las redes de intercambio recíproco* señaladas por Lomnitz (1975) cuando desarrolla sus estudios sobre marginalidad de la pobreza en Latinoamérica. Dichas redes parten del proceso de adaptación de comunidades pequeñas en la ciudad, las cuales actúan de forma cohesiva teniendo como objetivo principal amortiguar el impacto de la exclusión, recreando o creando un universo cultural en el que sus prácticas toman sentido.

La categoría de *marginalidad* es compartida entre las comunidades estudiadas por Lomnitz y la comunidad SM . Si Lomnitz plantea la marginalidad como *la ausencia de un rol económico articulado con el sistema de producción industrial*, en el segundo caso podemos hablar de *marginalidad sexual*, al no tener un rol sexual definido dentro de la normalización de la sexualidad, como deja ver la introducción a este texto. Partiendo de este señalamiento los miembros de la comunidad SM comparten una situación marginal/sexual análoga, frente a la *situación económica análoga* que señala Lomnitz, como uno de los factores primarios para el desarrollo de redes de intercambio. Encuentro también coincidencias en el tipo de bienes que se intercambian como *la información* y el *apoyo moral*. Además en el estudio de redes también se ha discutido ya el asunto de la distancia física, determinando que no es necesaria la cercanía para el establecimiento de una red, sino más bien las prácticas culturales compartidas, las redes pueden muy bien funcionar en núcleos, estando distantes pero conectadas de alguna manera.

Para entender el contexto también me apoyaré en Derrida (1967), para quien la fuerza del performativo (performance/identidad), *se desprende de la ruptura que, como todo signo o marca, efectúa con respecto al contexto en el cual es producido*. Por otro lado del debate están las consideraciones de Bordieu (1982), para quien lo performativo y su real capacidad de éxito (en cuanto subversivo y la construcción de identidad) *dependen por completo de la autoridad que representan y que les es dada por el marco o contexto en el que se reproducen*. De éste último también se considerarán los conceptos de *capital cultural* y *habitus*, que se refiere a las disposiciones y esquemas práctico-cognitivos que son incorporados por el sujeto en un determinado campo social de relaciones de poder, mediante las cuales el mismo actúa de forma que responde a las exigencias de las estructuras que definen a ese campo, haciendo posible su reproducción. Según lo anterior, toda enunciación performativa se reducirá a la puesta en práctica de un *habitus* definido por el marco estructural en el que se produce.

Tomándolo de los estudios de Weinberg (1998), se incluirá también en la discusión el concepto de *marcos* (Goffman, 1974). Los marcos, según Goffman, son perspectivas o



*esquemas de interpretación* que, al ser aplicados por un individuo a determinados hechos, convierten “lo que de otra manera sería un aspecto sin sentido de la escena, en algo dotado de significación...cada marco primario permite a quién lo utiliza situar, percibir, identificar y etiquetar un número prácticamente infinito de sucesos concretos definidos en los términos de dicho marco” (Goffman, 1974: 21).

Judith Coburn (1977) estudia el comportamiento sadomasoquista afirmando que *estaría más extendido en la sociedad de lo que se cree*, e incluso plantea la existencia de un *sadomasoquismo chic* en Estados Unidos. Esta idea se vincula a la infiltración de lo porno al *mainstream*, del cual no podemos exiliar al contexto Quito, y lo señala más recientemente Jeanette Kupfermann (1996) en su artículo *La enfermedad sexual en el corazón de nuestra sociedad*, en éste nota que *el grado en el que la pornografía se ha infiltrado en la cultura dominante. Existe escasamente alguna imagen, entretenimiento, moda o publicidad que no haya sido tocada por ésta.* (Kupfermann, 1996)

Levi Kamel (1980), refiere detalladamente las etapas en la formación de la identidad de los gays sadomasoquistas en su publicación *La trayectoria del cuero: acerca de convertirse en un sadomasoquista*, centrándose en la interacción entre lo que los individuos observan y lo que interpretan, y los usos de esa información, será una referencia importante para un ejercicio de tipo comparativo con los informantes locales.

Por otra parte tomaré en cuenta las teorías de Appadurai (2001) en *Modernidad desbordada*, como una extensión de estudios de globalización al estudio de la comunidad sadomasoquista. Este abordaje será necesario al momento de extender el estudio al contexto social de las trayectorias, para ubicar las lógicas sadomasoquistas que se instauran sigilosamente en la cultura quiteña en un mundo determinado por *flujos globales*, en el cual la *industria cultural* (Adorno, 1994), ha logrado que *el individuo renuncie al sentido a favor de la diversión*. Sobre esto Rubin (1984) realiza un abordaje desde la economía política;

Al igual que el género, la sexualidad es política. Está organizado en sistemas de poder, que recompensan y alientan algunos individuos y actividades,

mientras que castigan y reprimen a otros. Al igual que la organización social del trabajo en el capitalismo y su distribución de ganancias y poder, el sistema sexual moderno ha sido el objeto de luchas políticas desde que surgió y según ha evolucionado. Pero si los conflictos entre trabajo y capital están desorientados, los conflictos sexuales están completamente camuflados (Rubin, 1984: 171).

Por último incluiré el trabajo colaborativo de Weinberg con Falk en 1983, y más recientemente con Martha F. Magill (2008), en relación a que los temas sadomasoquistas pueden hallarse en muchas partes de la cultura occidental popular, en un recorrido por la literatura, el cine, la moda y demás aspectos de la cultura popular, éste será muy ilustrativo al momento de abordar el tema del contexto que me compete, vinculado a la producción de imágenes etnográficas.

### **Estrategia metodológica**

Debo señalar mi cercanía con el tema sadomasoquista desde la producción artística y el trabajo investigativo para la obtención del título de pregrado en artes visuales denominado *Fetishhh. Analogías del fetichismo sexual en la sociedad cuencana en la primera mitad del siglo XX*. (Cuenca, 2005), que si bien es un trabajo de pertinencia artística, incluyó una investigación exhaustiva en torno al tema del fetichismo y del sadomasoquismo, y por ende un manejo básico de sus códigos. Por otro lado la producción de obra visual de estética sadomasoquista, me brindan una vinculación a cierto nivel con ésta comunidad. Así, desde un posicionamiento como ilustrador y fotógrafo de temas sadomasoquistas, me plantearé el trabajo con los informantes y mi acceso a la comunidad.

Planteo una etnografía sobre las *comunidades virtuales* y demás fenómenos asociativos que aglutinan a la diáspora sadomasoquista; "...entiendo lo virtual como un espacio específico en donde una persona –un Yo- tiene la posibilidad de actualizar la imagen que intenta proyectar de sí mismo –allí la representación: volver a presentarse a sí mismo- pero que, a la vez, tiene la posibilidad de mirar otros varios Yo- allí que lo virtual sea un sistema de representaciones" (Arteaga, 2011: 42), las cuales incluyen revistas de

contacto de sex-shops, blogs, foros de internet, etc. De esta primera exploración resulta la selección de las trayectorias para la consiguiente etnografía.

Realizaré etnografías sobre varias trayectorias sadomasoquistas, procurando que mi muestra sea lo más diversa e incluyente. Las etnografías a realizar, tendrán dos momentos: en el primero se manejarán entrevistas enfocadas a los informantes, para develar la etapa en la que se encuentra la trayectoria del sujeto y las categorías sociales que forman parte de la configuración de su discurso, en torno principalmente a las ideas de control, sumisión y dominación. Como resultado de este primer contacto se realizarán bocetos y produciré un *retrato etnográfico*, con el consentimiento previo del informante, y como mi objetivo del contacto con el mismo, es decir esta será mi carta de entrada, mi propósito explícito para el encuentro con el sujeto y para tener acceso y presenciar la escenificación o el performance como invitado. En un segundo momento de la etnografía, realizaré un trabajo reflexivo sobre el retrato con el informante, esta vez ya con entrevistas a profundidad, aludiendo a temas de representación e identidad.

Propongo el retrato como *herramienta* y a la vez como *dato etnográfico*, en primer lugar por la importancia otorgada a la idea del *secreto* en la comunidad sadomasoquista, la cual se veía amenazada con el uso de recursos de registro audiovisual como la fotografía o el video y su carácter de “evidencia”. Como dato servirá para activar memorias y exhortar al informante a pensar sobre su representación. Cabe destacar la *naturaleza simbólica* (Gebhard, 1969) del SM, lo que hace que dentro de la comunidad se valore mucho el *lenguaje visual* propio del discurso y de las escenificaciones.

Al momento de la producción del retrato del informante, yo mismo ingreso ya a formar parte de la comunidad, en la cual el flujo de imágenes que manejan los códigos sadomasoquistas es también considerada una práctica, con su estética y lenguaje propio, además el retratado forma parte de la misma comunidad.

La imagen producida en base a la primera entrevista formará parte del proceso etnográfico, potencializando la reflexión del sujeto en torno a sí mismo;

La relación simbólica con las imágenes es una relación vinculante, emotiva, que nos llevaría a la creencia de que la imagen “participa” del original, que es portadora de algo que la une a su modelo, como reflejo, eco, sombra, impresión o evocación. La relación representativa con las imágenes es una relación productiva, de manera que la imagen es entendida como objeto producido, registro, copia, reproducción, símil o réplica del original (Ardévol, 1998: 28).

Siguiendo a Ardévol, la validación del uso de la imagen como una extensión del sujeto-informante, permitirá detonar un ejercicio reflexivo ya enfocado directamente en el sujeto y su representación.

La producción del retrato busca también de alguna manera cruzar fronteras etnográficas que muchas veces se ven limitadas por el lenguaje, sin duda el dibujo está devaluado en relación a la lectura y la escritura en la cultura occidental y más específicamente en su uso antropológico, que insiste en una veracidad, no reconocida en el dibujo, reduciéndolo a un círculo de incidencia que tiene que ver con el arte únicamente. Sumado a esto existe una marcada hostilidad hacia el dibujo que ha sido exacerbada por la tecnología, y con la hegemonía de lo digital, parecería que no hubiese un retorno posible al lápiz y el papel, si acaso una celebración nostálgica del dibujar como práctica artesanal y romántica.

Para Michael Taussig (2011), el acto de percepción en antropología se persigue tan formal y estable, debido a la separación de un sujeto de un objeto, como un espécimen. El campo, involucrando un observador y un observado, se ha convertido repentinamente en una batalla, poniendo extrema presión sobre el lenguaje –como opuesto, al dibujo. John Berger (2007) remarca el dibujo como una actividad mucho más antigua que la escritura o la arquitectura: *dibujar tiene algo que la pintura, escultura, el video y las instalaciones carecen – corporeidad*. Esta corporeidad de la que habla Berger resulta crucial para Taussig, sus reflexiones se refieren a los dibujos en su diario de campo durante sus viajes en Colombia desde 1970, por 40 años. Piensa los diarios de campo como un tipo de *literatura modernista*, que atraviesa la ciencia de la investigación social y sirve como un recurso para dar testimonio. Argumenta que la ciencia tiene dos fases: la lógica imaginativa

del descubrimiento, seguida de la severa disciplina de la prueba. La *prueba* resulta esquiva cuando se trata de asuntos humanos; un vínculo social no es un laboratorio, las leyes de causa y efecto son triviales cuando el vínculo viene del alma, cuando es subjetivo o emocional, y el significado de los eventos y las acciones debe ser encontrado en cualquier otro sitio, como en la mezcla de emociones y razonamientos que asaltan al antropólogo en el campo. Taussig siente que es tiempo de pensar mucho más en la fase de indagación – aquella de la lógica imaginativa del descubrimiento- la cual en el caso de los antropólogos y muchos escritores de tipo creativo, como arquitectos, pintores y realizadores, reposa en libretas que mezclan material de observación en bruto con fantasía y, en su caso, con dibujos, acuarelas, y recortes de diarios. En cuanto al dibujo, se cuestiona al no ser crítico de arte o un historiador, y ciertamente tampoco un dibujante, sin embargo concluye que el texto por mucho se escribe por sí solo como una reacción continua a esas imágenes.

Vemos aquí su intención de posicionar al dibujo como herramienta etnográfica válida, generadora incluso de mucha información distinta a la recopilada de manera escrita.

Pienso que el hecho de regresar con una imagen al informante me da muchas posibilidades cuando éste se preste a participar del ejercicio reflexivo sobre sí mismo y su representación, además de generar un proceso de construcción conjunta;

Se ha generalizado el uso del lenguaje para describir las imágenes o para evocar imágenes. Cuando se da cuenta de las ciencias sociales, filtramos el análisis a través de conceptos teóricos y construimos (más o menos) modelos abstractos de eventos, de tal manera que se pueden hacer conexiones con los fenómenos en el campo. Mi argumento es que la ekphrasis (o un término parecido) es necesario para ayudarnos a pensar sobre la brecha entre la representación y el objeto representado y las formas en que esa brecha será superada (Zeitling, 2010: 400).

El concepto de écfrasis entendido como: *la representación verbal de una representación visual*, es un tipo de intermedialidad cuya descripción está inserta en una narración, permitirá lograr datos etnográficos trabajando sobre la imagen, que no serían posibles a un nivel de lenguaje solamente, y aquí no me refiero únicamente a las imágenes finales, sino a todos los recursos gráficos generados en campo como bocetos, apuntes, etc.

En relación a las imágenes como datos etnográficos, está de por medio el carácter histórico del conocimiento antropológico y por lo tanto del mismo diario de campo, escribe Taussig; *¿no son el engaño definitivo para presentar historias como “información” y no como historias?* Reconociendo como un problema que los antropólogos nunca tienen conciencia ni aprecian que la mayoría de lo que es dicho (durante la etnografía) llega a manera de historia. Debido a nuestro entrenamiento y formación (cultura profesional como él lo denomina), somos demasiadas veces insensibles a este rasgo básico de la experiencia. El siguiente paso en este *engaño/estrategia* es la traducción inmediata de la historia en un hecho, o lo que llamamos “dato”, y junto con esto el cuentero se traduce en informante, y cuando estos pasos se han completado, el carácter filosófico del conocimiento ha sido cambiado, el alcance y la imaginación en la historia se han perdido. Los datos de tipo gráfico recolectados evitarán esta pérdida en mi propuesta.

Arnd Schneider y Christopher Wright también se refieren a esta “pérdida” en *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice*. (2010), un análisis de experiencias colaborativas entre antropología y arte, argumentando que las divisiones primarias entre estos campos, desde ambas disciplinas, con frecuencia “enmascaran” un conjunto de discursos heterogéneos que en realidad tienen fundamentos comunes. Los autores consideran que la antropología y la producción de conocimiento en las ciencias sociales en general, se han sentido casi siempre “engañadas” por las imágenes (como con el color y otras formas de experiencia sensorial), por otro lado la escena artística contemporánea, habría *des-estitizado* muchos de los “afectos” de la percepción del color dentro de espacios restringidos de cubos blancos artificiales (refiriéndose a las galerías de arte). La presente propuesta además carga con la responsabilidad de, ambiciosamente, re establecer, en medida de sus recursos y alcances, dicha relación colaborativa. Señalan también una suerte de *iconofobia*, argumentada por Lucien Taylor (1996) en la disciplina antropológica, este resulta un tema clave en el actual conflicto dentro de la disciplina. Un recelo a las imágenes que se fundamenta, básicamente, en la autoridad del texto. La visualidad en sí misma se vuelve meramente secundaria, ilustrativa antes que constitutiva del conocimiento antropológico.

Dentro del conjunto de experiencias analizadas por Schneider y Wright, destaca la de la antropóloga Susan Ossman (1990) quién realiza pinturas inspirada en un viaje que hace al norte de Marruecos, al pueblo de Chaouen, retratando la región en base a su investigación antropológica en la misma. Sobre esto Ossman considera que;

Un boceto o una pintura puede ser como una nota de campo –puede centrar su atención en ciertos objetos, intermitencias o conexiones. Una vez expuesta en público puede estimular intercambios sobre estética o política. Se puede convertir en una proyección o un doble del etnógrafo (Ossman, 1990: 134).

Ossman confronta a uno de sus informantes con la pintura que realiza y asevera que esto le abrió un *espacio inhabitable*, en el cual se podía distanciar de la escena que veía en la pared, la pintura. En este caso el arte se convierte en un método para desarrollar y trabajar con los otros de maneras incluyentes, con los que no pueden leer, o no pueden entender el lenguaje académico. *Esto le otorga el poder al otro*. La pintura precedió, en este caso, la inventiva antropológica.

La pertinencia del retrato que produciré se da por el hecho de que el retrato no pretende ser *traducción final del etnógrafo*, sino una herramienta, una representación visual que regresa al informante para completar el proceso de la etnografía, es decir cuando ya se ha generado un primer vínculo con el informante, “un retrato requiere la identificación como la justificación de su finalidad y de sus pretensiones de representar. A pesar de la intención del artista para retratar a una persona específica, no todos los proyectos de esa intención puede ser en realidad un retrato” (Brilliant, 1990: 13).

Finalmente el retrato retorna y se queda con su “original”, como parte de la negociación previa que incluye la producción del retrato y la posterior entrega al informante. Por cuestiones de la importancia de los datos etnográficos, entiéndase el retrato, realizaré un registro del mismo antes de la entrega. Este registro servirá para la ilustración del estudio o para una posible reproducción de los retratos con un fin expositivo, claro está, previa autorización de los informantes, o el adecuado respeto a su anonimato si ese es el caso.

En adelante denominaré a los retratos *siluetas*, para inscribir mi metodología en la teoría de Zeitling (2010), puesto que el nivel de similitud o realismo no serán de importancia central en los mismos,

A diferencia de una fotografía, una silueta no pretende ser un simulacro, tal vez contenciosamente, tiene una relación diferente tanto con la persona retratada, como con sus espectadores, que la que tiene una foto. Puede servir como una metáfora útil para el análisis etnográfico: nuestra meta es una silueta, honesta en su carácter incompleto, aun luchando por la fidelidad en los bordes en donde relativamente la precisión desapasionada es posible. Así es como yo entiendo una ciencia social efrástica: en todos los problemas sobre el realismo y la representación, la idea de la fidelidad y aptitud sobreviven (Zeitling, 2010: 419).

Pues lo que interesa realmente en mi propuesta, es activar memorias y reflexiones en los sujetos, más que el hecho de que ellos se encuentren parecidos o reproducidos en las siluetas. Dichas siluetas funcionarán en cierto sentido como un *dispositivo mnemotécnico*, como sugiere Ana Isabel Afonso (2004) al referirse al trabajo etnográfico realizado en la villa de Sendim en Lisboa (1993-1995), en la cual a través de los dibujos que realiza Manuel Joao Ramos, *provoca información acerca del cambio social en la comunidad*;

De hecho, cuando los primeros bocetos, basados en mis notas de campo iniciales, se presentaron a los informantes, como una primera propuesta de interpretación iconográfica de sus propios discursos, pudimos ver que a través de esa simple confrontación era posible no sólo anotar varios comentarios sobre el contenido de este tipo de representación, sino también promover nuevas disposiciones, más detalladas, de las memorias y recuerdos de los informantes (Afonso, 2004: 76).

A pesar de que Afonso se ve en la necesidad de recurrir a Ramos porque *no logró encontrar documentación visual acerca de las acciones* que obtenía de sus informantes, que no es el caso en la comunidad sadomasoquista y el contexto Quito, en donde si existe información visual relacionada al tema, el aspecto importante aquí es la *confrontación* entre el informante y la silueta, y toda la información que se logre generar con éste enfrentamiento, como plantea Ossman.

Finalmente recalco el papel complementario que tendrán las siluetas con respecto del trabajo etnográfico, y a pesar de lo relegado de este tipo de herramienta en el medio, sobre



todo en relación al video y a la fotografía, considero que es necesario explorar nuevas instrumentos metodológicos que contribuyan a los objetivos del trabajo etnográfico, como sostiene Oppitz;

Los dibujos, por otra parte, se puede extraer de las condiciones naturales en que sus motivos se originaron, se pueden aislar, separar, descontextualizar, ya que pueden transportar sus sujetos en diferentes entornos, pueden tomar puntos de vista imaginarios. Esto hace a los dibujos capaces de idealización conceptual y la abstracción, de la presentación visual de la significación simbólica, de representar la realidad más allá del realismo, de trascender (Oppitz, 2002: 122).

En el caso de la comunidad sadomasoquista en la cual propongo la etnografía, el uso de siluetas se justifica sobre todo con respecto a los temas de privacidad y secreto entre sus trayectorias. En definitiva espero que este sea un paso más, una contribución al posicionamiento y a la experimentación de métodos visuales, distintos del video y la fotografía, superar la *iconofobia* imperante en la disciplina, que aún debate incluso sobre la real existencia de una antropología visual, y percibir su potencial para construir conocimiento antropológico. Con esta herramienta de mi lado iniciaré el trabajo con las trayectorias sadomasoquistas, esperando dejar sentado un precedente sobre la pertinencia de los cruces entre el arte y la antropología en casos de comunidades específicas.

## CAPÍTULO II

### **Apuntes sobre las identidades sexuales marginales en el siglo XX**

Para empezar es necesario hacer un breve recorrido sobre el desarrollo de las identidades sexuales marginales a lo largo del siglo XX. Como una oposición a los distintos dispositivos de patologización, estigmatización y criminalización de la sexualidad que surgen a finales del siglo XIX, nacen los movimientos sociales que claman por la liberación y el reconocimiento de los derechos de gays, lesbianas y transexuales. La producción de “el homosexual” por parte de estos dispositivos tiene una relación vinculante con la reacción generada en todos aquellos que se sienten tocados por los estigmas de desviación y enfermedad. Si bien ya existía una persecución homófoba desde la Edad Media por parte de la iglesia católica, la creación de la categoría médica de “el homosexual” implica también nuevas posturas de resistencia hacia los nuevos discursos clínicos, legales y psiquiátricos, generando nuevas necesidades de organización y de lucha que surgirían a partir del mismo dispositivo de sexualidad. Es por esto que la aparición de los primeros movimientos de defensa de los homosexuales aparecen históricamente casi al mismo tiempo que se consolida la categoría identificatoria de “el homosexual” en el discurso médico-psiquiátrico, es decir a finales del siglo XIX. (Sáez, 2008: 23)

Los primeros movimientos, a diferencia de los surgidos en los años setenta, promulgaban proyectos de manera semi-clandestina para reforzar los vínculos de solidaridad y de identidad colectiva entre homosexuales, pero siempre apelando a la respetabilidad y a cualquier recurso que pudiera contribuir a la aceptación social, dejando de un lado con rechazo frontal, a sujetos que transgredían las normas establecidas de género, como las *dragqueens* o las mujeres *butch*. (Sáez, 2008: 26). Es decir, dichos movimientos asumían una identidad homosexual, pero incluían en ésta todas las marcas y valores negativos atribuidos a la misma por el discurso dominante de esa época, marcas como enfermedad, anormalidad, perversión o inversión eran internalizadas por los sujetos

que buscaban la asimilación social, para esto fue necesaria la reivindicación, por parte de los mismos, de los valores impulsados por la sociedad heterosexual. Se podría decir, acorde a la historia de las luchas homosexuales, que el hecho que dio origen a la constitución de una identidad gay y lesbiana, o para efectos de este estudio de una *sexualidad marginal*, como fuerza política fue el acontecido el 28 de junio de 1969 en New York cuando se suscitaron varios días de enfrentamientos entre los clientes de un bar de travestis y drags llamado *Stonewall Inn* y la policía de la ciudad.

La resistencia generada por el acoso policial han dado al incidente un aura mítica que se tradujo en la celebración anual ese mismo día del *Día del Orgullo Gay, Lesbiano y Transexual*. La principal diferencia de los grupos surgidos a inicios de los setentas con sus predecesores está en el énfasis que se le da a la diferencia más que a la igualdad en el sentido de la aceptación integrada de los grupos sexualmente marginados. Por lo expuesto, los movimientos de liberación de los setenta abandonan el uso del término homosexual debido a la carga patologizante que implica y reivindican el término *gay*, haciendo alusión a un auto-reconocimiento positivo y a la vez tomando distancia de los discursos científicos. Además del hecho aislado de Stonewall, mitificado e icónicamente incorporado a la historia de la lucha de los movimientos de liberación, debemos recordar que es determinante el momento social-político por el que atraviesa Estados Unidos en esa época, es decir el marco del movimiento contracultural de los sesenta en ese país que incluye a los movimientos afroamericano, hippie, de estudiantes radicales, antimilitarista, feminista, entre muchos otros, fue propicio para el nacimiento y la organización de movimientos de gays y lesbianas, ya no con una identidad pasiva sino más radical política y socialmente.

Entonces inicia un proceso de reconocimiento de la identidad gay en un sentido positivo y paralelamente, mediante estrategias y discursos más agresivos y desafiantes, la denuncia y crítica a los sistemas e instituciones que históricamente habían marginalizado y patologizado a la homosexualidad, incluidas el derecho y la religión además de las ya mencionadas.

A raíz de estos eventos y del nacimiento de estos movimientos se consiguen muchos cambios, sobre todo a nivel de políticas públicas y despenalización en varios países, sin embargo el reconocimiento de la comunidad, atravesado por la lógica de mercado que trae consigo el capitalismo, trajo también un mercado potencial antes no tomado en cuenta y por lo tanto un sujeto de consumo nunca antes explorado. De esta manera proliferan los barrios gays, los productos y servicios para gays, etc., llegando no sólo a consumir abrumadoramente sino a ser consumidos por la publicidad y las dinámicas del mercado. El proceso de mercantilización de la cultura gay propició una progresiva unificación de los discursos y prácticas gays a la vez que el ocultamiento o peor aún, la demonización de otras subculturas marginales o minoritarias.

En este entorno de reconocimiento de una identidad gay es en donde a finales de los ochenta se producirán nuevos discursos y prácticas que se denominarán movimiento *queer* y posteriormente *teoría queer*. La *teoría queer* no nace precisamente como un saber académico por lo que muchos han cuestionado su dimensión de teoría, ésta nace de una forma de auto-denominación de un grupo de lesbianas negras y chicanas del sur de California que se rebelan en contra de la supuesta identidad gay instaurada en EEUU en los 70-80's, en la cual la figura central era el gay blanco, varón, de clase media alta y con un estilo de vida vinculado a la moda y al consumo. Estos sujetos marginales, mujeres, lesbianas, pobres, de color, rechazan llamarse gays dentro de este discurso y deciden llamarse *queer*, de las condiciones socio-políticas de este grupo parte lo *queer* para luego desarrollar su evolución teórica y práctica hasta como la conocemos hoy en la academia. Justamente la apropiación del insulto "queer" (maricón, bollera, rarito, inquietante, anormal, etc.) se da en oposición a esta suerte de imperialismo cultural en el que devino la liberación gay, lo *queer* busca la distinción de ese estatus gay normalizado, conservador y excluyente. Quizás en una cita de Mark Simpson (1996) se deja entrever esta inconformidad hacia la cultura gay dominante instaurada en la época y detonante del movimiento *queer*;

El sentido de la diferencia ha sido reemplazado por un cómodo y protector sentido de semejanza cuando sales del armario. En el mundo gay todo es

confortablemente igual, vayas donde vayas. Los gays son mejores abriendo franquicias que McDonalds. Por si acaso echas de menos tu hogar cuando viajas o vas por la ciudad, los bares y clubs gays de todo el mundo ponen la misma música y los dueños visten los mismos vaqueros, llevan el mismo corte de pelo e incluso tienen la misma expresión facial. En el cuarto oscuro se pasan las mismas películas porno americanas, y hay hombres de rodillas haciendo los mismos actos que ven en la pantalla (Simpson, 1996: 6-7).

En España hacia los 90`s surgen los primeros colectivos que se podrían llamar queer, generan discursos y prácticas que “cuestionan la imagen establecida e integrada de los homosexuales, apuntando a un discurso mucho más político y de cambio social que incluyen apropiaciones y prácticas que retan al mismo Estado.” (Sáez, 2008: 11)

Años después de estas revueltas sociales queer, algunas intelectuales norteamericanas lesbianas, comprometidas con movimientos feministas y de lucha contra la homofobia (Teresa de Lauretis, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, entre otras), iniciarán una reflexión más teórica sobre el alcance de los cuestionamientos que se habían estado produciendo socialmente sobre las políticas identitarias de la mujer o lo gay (Sáez, 2005: 73).

Esta ha sido una brevísima panorámica del desarrollo teórico y político que han surgido desde las identidades sexuales marginales en el siglo XX, mi intención en estas páginas ha sido recorrer el proceso de subversión y resistencia que se genera en el interior de las comunidades sexualmente estigmatizadas y patologizadas ante las técnicas de asimilación de parte de las estructuras dominantes, las cuales terminan por coaptar en un determinado momento a las células anómalas que forman parte de ésta, pero devienen en improductivos para el sistema y por lo tanto toman su lugar en una agenda política de exclusión en un primer momento, para luego ser absorbidos a cuenta de políticas públicas incluyentes que nublan la real situación y enmudecen su potencial de resistencia y subversión. A todo esto la teoría y movimiento *queer* resultan ser el *último bastión de lucha* para las identidades sexuales marginales como el SM, y si bien resulta central para el presente trabajo de investigación, se vuelve necesario un debate teórico que justamente confronte los cuestionamientos que inevitablemente surgen al hablar sobre identidad, género y sexualidad. En las páginas siguientes se plantea una discusión teórica que tiene como hilo conductor el SM como sexualidad marginal y de ahí su coincidencia con lo *queer*, mientras

se problematiza la cuestión de la identidad y la sexualidad desde distintas perspectivas teóricas.

### **Sadomasoquismo y Foucault**

Michel Foucault (1926-1984) filósofo, historiador y activista francés, fue uno de los pensadores más influyentes de la corriente post-estructuralista, junto con las críticas a la metafísica occidental de Jacques Derrida (1967) y las rearticulaciones radicales de la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan (1977). El hecho de que haya sido homosexual, que murió de sida en 1984 y las sospechas de sus prácticas sadomasoquistas, lo han convertido en un paradigma del pensamiento intelectual gay y lesbiano, además de serlo para la teoría social en general. Su análisis de las relaciones recíprocas entre el conocimiento, el poder y la sexualidad se consideran uno de los catalizadores teóricos e inspiradores más importantes de la *teoría queer*.

El poder para Foucault “no es una entidad fija y vertical que se aplica sobre los ciudadanos desde lugares aislados y jerárquicos, sino una red de relaciones de discursos, prácticas, instituciones, que atraviesan todo el espacio social y a todos los sujetos de forma horizontal y permeable.” (Sáez: 2005: 73) En su *Historia de la sexualidad* (1986) piensa el sexo no como algo prohibido o reprimido, sino algo de lo que se incita a hablar, como un producto de tecnologías y saberes, un objeto de conocimiento que se extrae de los sujetos por medio de incitaciones al discurso a través de los medios de comunicación, psicología, confesión cristiana, pedagogía, etc. Dentro de este proceso productivo está intrínseca la afirmación de ciertos sujetos, como si alguna esencia permitiera definirlos de una forma estable como los locos, los perversos, las histéricas o los homosexuales, todo esto por medio de lo que Foucault llamará *dispositivo de sexualidad*. Este concepto representó un problema para los movimientos de liberación gay, si los dispositivos de sexualidad no reprimen sino más bien incitan a la producción de significaciones y discursos, eso

significaba que se habían acogido al dispositivo mismo suponiendo dentro de éste su liberación,

(...) pues el efecto de la liberación sexual no ha sido solamente hacernos libres de expresar nuestra sexualidad, sino exigirnos expresarla-libremente, por supuesto. Ahora podemos exigir más fácilmente cómo ser libres sexualmente, pero ya no es tan simple elegir si queremos ser libres sexualmente, ni qué se considera como libertad sexual, ni dónde trazar la distinción entre expresiones sexuales y las que no lo son, ni el modo de relacionar nuestras conductas sexuales, nuestras identidades personales, nuestras vidas públicas y nuestras luchas políticas (Foucault, 1999: 394).

Entonces lo privado y el anonimato en los discursos y prácticas SM cobran un sentido potente porque no responden a esa exigencia del dispositivo de generar verdades sobre sus cuerpos y prácticas, sin embargo observo aquí un posible punto de tensión pues esta investigación resultará en la producción de conocimiento, del establecimiento de una verdad, cuando desde lo arriba mencionado, lo *queer* no busca ser analizado ni producir verdades de ningún tipo, en todo caso tendré muy presente las advertencias de la teoría foucaultiana acerca de *abrazar el dispositivo* en pos de liberación.

Otro de los conceptos acuñados por Foucault es de la *biopolítica* o *biopoder*, centrales en los abordajes teóricos en materia de racismo y procesos de exclusión, entendida como *la administración de la vida por el poder*, se hace evidente en la demografía, el control de la natalidad, los índices de mortalidad, como *tecnologías del poder* que se aplican sobre los hombres. La medicina es considerada un poder-saber que actúa sobre el cuerpo y sobre la población que tiene efectos disciplinarios y de regulación. La medicina en efecto, ha actuado como ciencia reguladora máxima en lo que ha prácticas SM se refiere. El psicoanálisis ha dedicado extensos estudios a determinar una sexualidad normal versus las perversiones sexuales o parafilias, como se ha denominado al SM. El mismo término acuñado por Freud *patologiza* su condición. El hecho es que el sadomasoquista ingresa a las patologías a través de la psicología, como una clase perversa o anómala, un caso de desarrollo anormal que ameritaba un tratamiento y por tanto una cura, una completa aberración a la norma heterosexual y más allá, a las normas básicas de no agresión civilizada de la sociedad moderna. En estas condiciones los sujetos identificados

como sadomasoquistas se sometían a los efectos disciplinarios del control social que los marginalizaban y los subordinaban. Esto es lo mismo que sucedió con la homosexualidad y en todo esto Foucault rescataba lo que llamó *el discurso inverso*, mientras más fuerte avanzaban los controles sociales sobre esta *perversión* (el homosexualismo), más se propiciaba la producción de un discurso inverso, “la homosexualidad comenzó a hablar en su propio nombre, a exigir que se reconociera su legitimidad o naturalidad, a menudo utilizando el mismo vocabulario y las mismas categorías por los cuales se la descalificaba desde el punto de vista médico” (Foucault, 1984:101). El *discurso inverso* en el contexto SM es sin duda singular y el uso de las categorías como perverso, dominación, sumiso entre muchas otras configuran su discurso y su capital simbólico. Los mismos elementos, lenguaje y parafernalia que otrora se utilizarían para el control directo de los cuerpos en la época victoriana<sup>3</sup>, marcada por sus valores puritanos y moralistas que incluían la penalización de la sodomía, son resignificados en el discurso inverso SM, las escenificaciones SM reproducen la estética victoriana muy acentuadamente.

Foucault ubica al poder dentro mismo del entramado social e individual, localizándolo en una variedad de discursos, prácticas e instituciones de las que formamos parte, de esta manera se comprende como las formas de (auto)representación de gays, lesbianas, transexuales, sadomasoquistas o cualquier sexualidad marginal en realidad tienen una historicidad y valores concretos. Este análisis es fundamental para cuestionar cualquier forma de identidad esencialista nacida de discursos científicos que imponen a los individuos un tipo de identidad global. Entonces el poder no debe considerarse solamente como algo que niega, suprime o limita, sino más bien es algo productivo, produce

---

<sup>3</sup> La época victoriana de la historia del Reino Unido marcó la cúspide de su revolución industrial y del imperio británico. Aunque esta expresión se usa comúnmente para referirse al extenso reinado de Victoria I (20 de junio de 1837 — 22 de enero de 1901), algunos académicos anticipan el comienzo del período, caracterizado por los profundos cambios habidos en las sensibilidades culturales y en las preocupaciones políticas. La sociedad en la época victoriana estaba exacerbada de moralismos y disciplina, con rígidos prejuicios y severas interdicciones. Los valores victorianos se podrían clasificar como "puritanos" destacando en la época los valores del ahorro, el afán de trabajo, la extrema importancia de la moral, los deberes de la fe y el descanso dominical como valores de gran importancia.



posibilidades de acción, de elección y de resistencia. En las fisuras y puntos de fuga del poder es posible mirar la *contraproductividad*, y dado que no existe un afuera del poder, el abordaje *queer* al sadomasoquismo no se centra en un discurso de liberación sino de resistencia y más concretamente, de resistencia a la regulación del deseo.

### **Deleuze y Guattari: el deseo como producción.**

Siguiendo en la línea postestructuralista que ha servido como base conceptual para el desarrollo de una *teoría queer*, tenemos a la obra escrita en 1972 por Gilles Deleuze y Félix Guattari; *El Antiedipo*, en la cual realizan un análisis crítico de la cuestión del deseo en el discurso psicoanalítico. Freud (1938) propuso al inconsciente como la máquina deseante, y Deleuze y Guattari la complementan con la máquina social. La una no puede darse sin la otra y viceversa. El deseo como una simple carencia será lo que cuestiona el *Antiedipo*, para los autores el deseo es *voluntad de poder*, es producción de realidad. Quizá uno de los aportes más significativos es que los autores ven en la máquina deseante ante todo flujos. La idea de flujo es clave para entender la movilidad del deseo y el denominado nomadismo de las prácticas sexuales marginales, esto hace posible la reapropiación de tecnologías y discursos normalizadores para utilizarlas como forma de resistencia a los poderes que regulan las sexualidades, los amarres o máquinas usados inicialmente con fines de tortura reutilizados para el placer sexual o el dildo antes utilizado con fines terapéuticos y ahora incluido en el *Manifiesto Contra-sexual* de Beatriz Preciado (2002) como uno de los principios fundantes de una tecnología de resistencia.

La pretensión de universalidad del Edipo psicoanalítico se cuestiona como un intento de encerrar el deseo en un esquema explicativo limitado y vinculado a la familia, mientras Deleuze y Guattari proponen;

Esto es lo que muestra la economía cualitativa: los flujos chorrean pasan a través del triángulo, desunen sus vértices. El tampón edípico no deja señal en esos flujos, como tampoco sobre la confitura o sobre el agua. Contra las paredes del triángulo, hacia el exterior, ejercen la irresistible presión de la

lava o el invencible chorreo del agua. ¡todos somos esquizos!, ¡todos somos perversos! Todos somos libidos demasiado viscosas o demasiado fluidas...y no por propio gusto, sino porque allí nos han llevado los flujos desterritorializados (Deleuze y Guattari, 1985: 73).

El fenómeno de la *desterritorialización* mencionado en la cita anterior ha sido analizado por Marx (1867) quien señala que es complementario, junto a la decodificación, a la esencia del capitalismo. El capitalismo lo desterritorializa y decodifica todo. De esta manera el deseo como producción y la noción de desterritorialización ayudan a generar una nueva lectura del sujeto y la sexualidad sadomasoquista, a la vez que permiten un distanciamiento del psicoanálisis.

Siguiendo la línea teórica que permite abordar las prácticas sadomasoquistas en su condición de marginalidad y resistencia, es necesario aludir al *deconstruccionismo* de Jacques Derrida (1998). De su obra rescato principalmente para mis objetivos de investigación, cuatro conceptos claves que son: la deconstrucción, la *différance*, el suplemento y lo performativo. La *deconstrucción* se entiende como un acercamiento que disloca el sistema de oposiciones conceptuales derivado de la idea metafísica de la verdad y que insiste en la imposibilidad de mantener un pensamiento de la totalidad. Este cuestionamiento de esquemas de pensamiento binario (hombre/mujer, homo/hetero) y del concepto de verdad totalizadora aplicado a los sujetos, a su identidad y a su sexualidad resulta muy útil en los contextos SM, en los cuales los sujetos *no problematizan* los binarios dentro del juego de roles, es decir no existe ningún conflicto si la mujer performa el rol dominante y el hombre el rol sumiso, la escenificación sadomasoquista se resiste a la verdad totalizadora impuesta a las prácticas sexuales y sus roles predeterminados.

“La *différance* designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferendos y diferencias serán productos o efectos constitutivos” (Derridá, 1998: 44), esta noción permite realizar nuevas lecturas de la diferencia sexual, sosteniendo la *différance* como un movimiento de producción de diferencia, y pretende señalar un intervalo, una demora temporal y espacial de la presencia, de una presencia que no se ha producido de forma plena u originaria.

El *suplemento* en el pensamiento de Derrida señala precisamente que no existe original, es decir que existe una carencia radical originaria dentro de la metafísica de la presencia. Este suplemento ha sido utilizado para la interpretación del exceso que se pone en escena en las performances de género; “la hipermasculinidad de la estética butch o de los grupos leather, o la hiperfeminidad de algunas prácticas dragqueen o travestis no muestran otra cosa que la ausencia de original, es más son la condición misma de producción de lo masculino y lo femenino.” (Sáez, 2008: 88) En el caso de los performances sadomasoquistas la exacerbación de la dominación femenina y la sumisión masculina van más allá de la producción de lo masculino o lo femenino, se podría hablar de la producción de relaciones de poder invertidas, que muestran la ausencia de un original de esas características.

Finalmente la *performatividad* se muestra como la reflexión más importante para entrar al tema sadomasoquista. Los actos performativos son actos del lenguaje que producen los acontecimientos a los que se refieren, no son verdaderos o falsos, sino que tienen éxito o fracasan. En este sentido el poder opera a través del discurso, los actos performativos son formas enunciativas de autoridad, y una de las condiciones para el éxito de un enunciado performativo es, según Derrida, la cita. La citabilidad como origen de la fuerza performativa. Este concepto además ha sido uno de los fundamentos de las teorías feministas, las cuales analizaré a continuación.

### **Sadomasoquismo y feminismos**

El feminismo se sitúa como uno de los campos de producción de conocimiento de los cuales se ha alimentado la *teoría queer* en gran medida. Si bien el diálogo teórico entre el feminismo y la *teoría queer* se encuentra de alguna manera en una continua actualización, cabe señalar autoras específicas cuyos trabajos han contribuido enormemente al establecimiento de los *queer studies* en el marco académico, sobre todo por la teorización en relación a la identidad de la mujer lesbiana. Monique Wittig (1992) trabaja el tema desde

la perspectiva materialista y constructivista determinando *que la opresión crea el sexo*. Para esta autora las categorías de *hombre*, *mujer* e incluso la *diferencia*, son socialmente construidas, productos de lo que llama el *contrato heterosexual*, partiendo de la noción de contrato social que está *siempre presente y siempre está presto a ser re-construido si los contratantes no están satisfechos*. Wittig también realiza una crítica al psicoanálisis que para ella representa el discurso oficial de la sexualidad, y en el cual la psique está intocada por la historia y los conflictos de clase. En este caso la identidad lesbiana parte del hecho de que Wittig no considera que la lesbiana sea mujer porque la mujer se define estrictamente por una relación de dependencia del hombre, y en el caso de las lesbianas no se aplica esta relación de dominación que las definiría como mujeres.

Otro aspecto relevante del trabajo de Wittig (1978) es el señalamiento de la dimensión simbólica presente en la construcción de identidades sexuales marginales, anulada por el contrato heterosexual y el psicoanalítico, además de la inscripción de dichas identidades en un marco de sentido apolítico;

Los discursos que nos oprimen muy en particular a las lesbianas feministas y a los hombres homosexuales y que dan por sentado que lo que funda la sociedad, toda sociedad, es la heterosexualidad, nos niegan toda posibilidad de crear nuestras propias categorías, nos impiden hablar si no es en sus propios términos y todo aquello que los pone en cuestión es enseguida reconocido como "primario". Nuestro rechazo de la interpretación totalizadora del psicoanálisis los lleva a decir que no tenemos en consideración la dimensión simbólica. Estos discursos hablan de nosotros/as y pretenden decir la verdad sobre nosotros/as en un campo apolítico como si hubiera algo significativo que pudiera escapar a lo político y como si pudiera haber en lo que nos concierne signos políticamente insignificantes. Su acción sobre nosotros/as es feroz, su tiranía sobre nuestras personas físicas y mentales es incesante. Cuando se recubren con el término generalizador de ideología en el sentido marxista vulgar todos los discursos del grupo dominante, se relegan estos discursos al mundo de las ideas irreales (Wittig, 1978: 4).

Wittig inscribe así a la identidad lesbiana en un *núcleo de naturaleza* que aún existe dentro de la cultura, a pesar de que se niegue su existencia y se sostenga que todo es cultura. En este núcleo de naturaleza entran también las prácticas sadomasoquistas en cuanto no son reconocidas en una sociedad en la que la heterosexualidad ordena no sólo todas las

relaciones humanas sino su producción de conceptos, al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia, determinando así que dichas prácticas se deben manejar por especialistas volviendo al círculo vicioso de exclusión y patologización.

En relación al lenguaje, Wittig apela a una politización de términos determinante para el uso posterior de *queer*, al sostener que las lesbianas ya no pueden seguirse llamando a sí mismas mujeres o los homosexuales hombres porque esto mantiene vigente el pensamiento heterosexual dominante sino;

...hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras. Porque hay otro orden de materialidad que es el del lenguaje y que está trabajado por estos conceptos estratégicos. Hay otro campo político en el que todo cuanto atañe al lenguaje, a la ciencia y al pensamiento, remite a la persona en cuanto subjetividad. Y ya no podemos dejárselo más al poder del pensamiento heterocentrado o pensamiento de la dominación (Wittig, 1972: 5).

Su postura permite mirar políticamente la reutilización y apropiación de términos como perverso o sumiso en el contexto SM, en donde los términos hombre y mujer pierden centralidad y vigencia y son reemplazados por los de amo/a o sumiso/a, o de manera más general el término perverso como identificador de los practicantes, subvirtiendo su carga patologizante y oficial, con un sentido político evidente dentro de los códigos comunitarios SM.

La cuestión del género en las relaciones sociales no resulta ser más básico que otros factores como la clase o la raza, considerarlo así solamente refuerza el mito de la diferencia que el feminismo considera como algo impuesto. Para Judith Butler (1990) el género es algo dinámico y la sexualidad no es algo estable. Además no existen líneas causales directas entre sexo, género, representación de género, práctica sexual, fantasía y sexualidad, ninguno está determinado por otro. Al igual que Wittig, la perspectiva de Butler niega cualquier carácter natural a la diferencia de sexo más allá de los efectos ideológicos de un régimen político heterosexual, sin embargo Butler desarrollará esta cuestión mucho más al argumentar que;

(...) ni las identidades gay y lesbiana son exteriores completamente al régimen heterosexual, ni toda repetición conlleva necesariamente a su reproducción y refuerzo. Su carácter contingente, su estabilidad precaria, producto de una posición hegemónica en un marco de relaciones de poder, convierten la heterosexualidad en un sistema amenazado por la posibilidad de ser subvertido (Córdoba, 2005: 39).

Butler rechaza el modelo expresivo de las identidades de género, modelo en el cual cualquier manifestación del género responde a una interioridad o a una esencia enmarcada en la matriz heterosexual, que en lugar de ser una descripción del funcionamiento de las identidades sexuales resulta el marco normativo dentro del cual se producen. Este rechazo a la presunta causalidad entre sexo y género es un aporte muy significativo a la comprensión de las identidades sexuales;

Primero porque el sexo ya no es la expresión de una esencia natural que sería el sexo, sino el sexo será un efecto de la división social entre géneros, tesis principal del feminismo, segundo y crucial para esta propuesta es el giro que plantea Butler en la relación entre sexualidad y género, puesto que esta naturalización de las identidades e género a través de su anclaje en el sexo será efecto de un dispositivo político de reproducción de la heterosexualidad (Córdoba, 2005: 53).

Entonces el sexo como núcleo natural y el género como su expresión socio cultural externa resultan ser efectos de la sexualidad como régimen normativo. Estas posturas nos exigen considerar entonces a la identidad sexual como un espacio político en el cual puede intervenir para modificar sus términos, para redibujar sus límites y sobre todo para incluir posiciones antes excluidas y resignificar las existentes.

La concepción performativa del género que trabaja Butler permiten un acercamiento a la identidad sexual sadomasoquista desde una interpelación, no sólo del género y su normativa en la cual el hombre es dominante y la mujer sumisa, sino también para abordar las escenificaciones SM sin negar que toda enunciación performativa es la invocación y la puesta en práctica de una determinada autoridad o poder, interpelan al igual que lo hace Butler, la posibilidad de fracaso, la posibilidad de una reapropiación de la fuerza performativa, de la autoridad que transmite y reproduce y por tanto la subversión de sus efectos.

En este sentido debemos recordar la definición de enunciación performativa, a la cual recurre Butler para analizar las cualidades de posibilidad e imposibilidad en lo performativo. El acto de habla performativo es aquél en el que decir algo equivale a hacer algo. Austin (1962) los distingue de los actos de habla *constatativos*, en los que el enunciado hace referencia simplemente a un hecho externo por la vía de la descripción y por lo tanto pueden ser juzgados en términos de verdaderos o falsos en función de que se ajusten (en tanto que enunciados descriptivos) a los hechos a los que se refieren. El acto performativo, por el contrario, habrá de ser considerado en términos de su eficacia, de su éxito o fracaso y de los efectos que produzca. La interpelación ideológica es entonces un acto enunciativo performativo, en tanto que constituye al sujeto: la interpelación como forma de nominación y exigencia de reconocimiento produce al sujeto estableciendo las coordenadas de su identificación y por lo tanto de su posicionamiento (y existencia) en la red de relaciones que estructuran lo social. La interpelación no se dirige, como pretende, a un sujeto que ya existe con anterioridad a este acto, sino que lo produce en su misma operación. Los significados sociales que se pretende que se deducen de la subjetividad interpelada son inscritos allí por ese acto de nominación y definición.

Como ejemplo tenemos la auto-denominación de *perverso* en el contexto SM y la carga de significación que asume el sujeto que se identifica como practicante SM, y más allá de que sea hecho en primera persona o por terceros, la identificación con el signo o el estigma implica tener que asumir toda una serie de rasgos adscritos a esa categoría desde los discursos sociales dominantes o lo que Butler llamaría *matriz heterosexual*. El momento de auto-denominación como *perverso* produce un *sujeto sadomasoquista* mediante esa asignación a un campo significativo, pero también se produce una significación nueva de todo el pasado del individuo, de toda la historia individual previa a la interpelación, que viene a dar consistencia y carta de naturaleza a esa nueva identidad;

La identificación/interpelación que constituye al sujeto tiene un efecto retroactivo mediante el cual produce su propio origen en ese "ya-desde siempre". Todo lo que podía haberse pasado por alto como insignificante, como pequeños desvíos perfectamente asumibles en relación a la norma heterosexual en la cual el sujeto se había constituido en su llegada al mundo

(todo individuo es sometido a una presunción de heterosexualidad), ahora, mediante la aparición del nuevo signo de identidad se convierten en síntomas que revelan la naturaleza interior del sujeto, síntomas que exteriorizan esa esencia y traicionan su secreto (Córdoba, 2003: 91).

Podemos decir entonces que todo individuo es sometido a una presunción de normalidad, que es puesta en duda el momento de la aparición del nuevo signo de identidad o los síntomas que exteriorizan su “esencia” sadomasoquista. Lo que Derrida (1967) va a interrogar con respecto a los performativos es su posibilidad de fracaso, no como el efecto de elementos externos a su propia estructura sino como condición inherente a su misma forma de enunciado, signo o marca. Lo que para Austin son fallos del marco contextual en que el performativo tiene lugar, van a ser considerados en la aproximación derrideana como sus propias condiciones de posibilidad. Austin excluye de sus análisis del performativo aquellas situaciones que pueden resumirse bajo la categoría de "cita" del performativo, entendiendo como tal su repetición (la repetición de la enunciación ritual performativa) en contextos distintos del "ordinario", de aquél en que se cumplen las condiciones de convencionalidad que le aseguran su efectividad. Pero precisamente el carácter ritual de todo performativo se basa en el hecho de su carácter repetible, de responder a códigos reconocibles, no reductible por lo tanto a ningún contexto determinado, aunque deba darse siempre en algún contexto determinado. Hay un exceso en el performativo respecto a la situación concreta en la que se enuncia. Por lo tanto el performativo no es nunca un acontecimiento que responde a una lógica que se agota en su misma enunciación sino que está excedida por la cadena de repeticiones en las que dicho acto se inscribe y que posibilita su efectividad. Es decir, el enunciado performativo está constitutivamente escindido entre, por un lado la singularidad que le confiere el contexto determinado por el cual adquiere su significado, y por otro lado, un "algo más" que excede a dicho contexto y le otorga su carácter *iterable*, lo cual a la vez le permite funcionar en otros contextos distintos adquiriendo significados diferentes. Así entendemos la manera en la cual una escenificación SM que reproduce un acto de tortura de guerra por ejemplo, puede funcionar en un país como Ecuador que no ha tenido una historia de vinculación directa o explícita con estas prácticas de guerra. La *iterabilidad del performativo* ofrece, según



Derrida, la posibilidad de efectuar una ruptura con su contexto original de producción y de funcionar en contextos distintos, siendo de esta manera su significado no determinable a priori, pudiendo modificarse este último en cada uno de esos contextos.

Puede verse como ejemplo de este proceso de recontextualización y resignificación de un signo, la reapropiación de la injuria y su transformación en palabra de autonominación. Lo que se pone en marcha con la reapropiación y el uso en primera persona de las palabras que funcionan o han funcionado como insultos (el caso de *queer* en inglés, o de perverso en el SM) es la subversión del significado mediante esta operación de descontextualización y recontextualización de tales nombres y de su carácter performativo de producción de identidad. El uso del insulto, la injuria como acto de interpelación es un proceso por el cual el sujeto marginal sadomasoquista es constituido como excluido, abyecto, como sujeto no legítimo en un orden o régimen sexual. La enunciación injuriosa "acumula el poder de la autoridad a través de la repetición o cita e un conjunto de prácticas autoritarias precedentes" (Butler, 1993: 58). Y a la vez, la injuria, en tanto que marca repetible e identificable, puede ser utilizada en un contexto intencional distinto como en el interior de la comunidad, en los foros virtuales o las revistas de contactos, que rompa o subvierta esa cadena de transferencia autoritaria por la cual el sujeto al que interpela es excluido, y produzca así efectos de construcción y afirmación identitaria por la cual su significado es modificado de forma radical;

(...) de ser la marca que define un espacio no habitable, pasa a ser un signo de identificación colectiva, de afirmación comunitaria y de construcción de prácticas relativamente autónomas. La fuerza de la autoridad es desplazada y la legitimidad de la nominación transferida desde la instancia normativa del régimen sexual a los sujetos excluidos del mismo (Butler, 1997: 161).

Sin embargo toda identidad establece un *afuera* más allá de los límites que constituyen su interioridad, un *afuera* por lo tanto constituyente, que contamina desde el comienzo a dicha identidad. Se ve que las dos formulaciones de los límites de la identidad están estrechamente relacionadas. Si la identidad como cita o como ideal está estructuralmente abierta y no se agota en cada uno de los contextos en los que se produce, se hace necesaria la intervención política por la cual se establecen unos significados y se excluyen otros.

Por otro lado existen feministas radicales que también han abordado el tema del SM directamente y no desde su dimensión performativa o su capacidad de subversión sino justamente desde su posibilidad de fracaso. Este es el caso de Catharine MacKinnon (1993) quien ha ubicado la explotación sexual de las mujeres en el uso de éstas como objetos sexuales, no tan directamente en el SM, pero si dentro de la pornografía y mediante el uso de categorías como amo o esclavo que son parte de los términos identitarios de la comunidad, es decir el problema del régimen sexual dominante anclado en una sociedad sexista que desvaloriza a la mujer convirtiéndola en un objeto sexual.

Esto se evidencia cuando centra la crítica feminista en la subordinación de las mujeres a los hombres al identificar el sexo –esto es, la sexualidad de dominio y de sumisión- como algo crucial, fundamental, en cierto sentido *definitivo* de este proceso de subordinación y relaciones de poder desiguales. El sadomasoquismo, a los ojos de Mackinnon, quedaría reducido a prácticas en las cuales el dominio erotizado define los imperativos de su masculinidad y la sumisión erotizada los de su femineidad, sin embargo deja en el olvido el hecho de que en el marco de las escenificaciones sadomasoquistas en primer lugar existe un contrato previo en el cual “las dos partes llegan a un acuerdo”, de este modo no podríamos hablar de una relación desigual, luego no se problematiza si la mujer asume el rol dominante y el hombre el rol sumiso, lo que implicaría según la reflexión de MacKinnon que en un gran porcentaje de las escenificaciones SM, los hombres serían convertidos en objetos sexuales de las mujeres. La cuestión de la jerarquía toma centralidad en la propuesta de MacKinnon, al referirse a las prácticas SM;

La jerarquía, una creación constante de relaciones persona/cosa, amo/esclavo, dominio/subordinación, también lo consigue. Lo que se entiende como violación, convencionalmente penetración y coito, define el encuentro sexual paradigmático. El escenario del abuso sexual es; tú haces lo que yo te diga. Estas textualidades y estas relaciones, situadas en un contexto de poder que también crean, en el que pueden vivirse, se convierten en sexualidad. Todo ello sugiere que lo que se denomina sexualidad es la dinámica del control por el que el dominio masculino –en formas que van desde lo íntimo hasta lo institucional, desde una mirada a una violación-erotiza y, por tanto, define al hombre y a la mujer, la identidad del género y el placer sexual. Es también eso lo que mantiene y define la supremacía masculina como sistema político (MacKinnon, 1995: 242).

Las trayectorias sadomasoquistas mantendrían la hegemonía masculina como sistema político desde este enunciado, sin embargo no menciona elementos tan impresionantes y opuestos a la supremacía masculina como el personaje de la *domina* o *dominatrix*, o más aún el hecho ya por demás sabido dentro de la comunidad SM, de que el sumiso es quien lleva el control, en este caso quién domina la situación dentro de la escenificación, quién define hasta dónde permitirá llegar al dominante, pensemos entonces que las mujeres identificadas como sumisas, dentro de las escenificaciones subvierten en muchos sentidos la supremacía masculina antes que mantenerla o definirla. Mackinnon caería al menos en el error de la generalización sobre cuestiones de identidad sadomasoquista. Según su propuesta la dominatrix o ama sería el *hombre* en la relación, quién “se complace en una realidad de libertad y seguridad dentro de la ilusión de peligro.” (Mckinnon, 1995: 240), como si se tratara de un simple “encajar” en roles establecidos, negando toda posibilidad al placer subjetivado dentro de la escenificación o al desplazamiento del mismo más allá de los genitales y del sexo biológico. De esta forma extiende esta mirada a la estética de las mujeres como fetiches de los hombres, no sólo en las escenificaciones SM, sino en asuntos más generalizados como la pornografía común. Estas prácticas se demonizan al ser situadas dentro de una lógica de *mujeres objeto sexual*, en una suerte de paralelismo de las relaciones desiguales patriarcales, como amo/esclavo, patrón/sirvienta, etc., magnificadas en contextos SM. Grupos como *Mujeres contra la pornografía* también sostienen tesis en base a lecturas superficiales del SM, consideran que jugar los roles en las relaciones sexuales conduce a sus practicantes a la violencia en los demás aspectos de su relación y más aún, han señalado la proliferación del SM en la comunidad lesbiana como un asunto básicamente retrógrado. Ellas sin embargo enfatizan los aspectos de consenso en este tipo de relaciones que al contrario de lo que sucede en las relaciones de poder represivas “el control en una relación S/M es realmente ejercido por quien juega el papel de dominado” (López Penedo, 2008: 111).

Pero también existen autoras que han abordado el SM, desde una perspectiva distinta aún enmarcada en el feminismo. Margot Weiss (2009) por ejemplo ha desarrollado varias investigaciones sobre el tema. Weiss teoriza acerca de la noción de poder, explícita

en las prácticas SM, aunque no centrales como sí lo es la idea de dolor. En las escenificaciones SM, el dolor puede ser transformado en poder, para el placer o cualquier otra relación socialmente productiva, al contrario de la tortura que en palabras de Weiss *es destructora del mundo social*. Este representa un aporte muy significativo a la discusión sobre identidad en sexualidades marginales como el SM, puesto que estamos ante una autora que, en base a un estudio comparativo con eventos de tortura reales sucedidos en una prisión de Abu Ghraib, determina que en el caso del SM el dolor es relacional. Estas formas de intercambio de poder derivan su intensidad y carga erótica de la reproducción o re-actuación de estructuras socio-históricas reales de explotación y poder no equitativo.

En lo relativo a las políticas de enunciación de la identidad en las prácticas sexuales marginales, Eve Kosofsky Sedgwick (1990) nos habla de cómo mientras la heterosexualidad se expresa de forma pública en diversidad de espacios, rituales, instituciones, etc., las sexualidades marginales carecen de esta posibilidad. En el caso de la homosexualidad estamos ante un momento en el cual la mentalidad progresista de un estado se define justamente por la “aceptación” diplomática del homosexualismo, que le permite a éste hablar y expresarse, esta postura de ser “amigables” con la diversidad sin embargo se enmarca en una agenda que de alguna manera anula la carga política y de resistencia de las voces de los sexualmente marginados. Los problemas que giran alrededor de la exclusión y patologización sexual no terminan cuando se permiten abrir discotecas para gays y lesbianas, o cuando una institución se declara “gay friendly”. Lo que si termina es la motivación y la lucha, porque si ya me siento cómodo, si ya me siento aceptado, si ya encajo en la comunidad, si ser gay está de moda, si ya no soy un marginal...para qué pelear? De esta manera abordo el tema del secreto y lo privado en la comunidad SM. Sedwigck ya identifica que la cuestión del secreto y del silencio es mucho más compleja que una simple imposición heterosexual. Primero señala que la estrategia de silenciar estas identidades produce la estigmatización de la figura del perverso o del enfermo, lo que a su vez, como ya hemos argumentado, ha creado la posibilidad de reapropiación y rearticulación de significados. En segundo lugar nos dice que el silencio se ha convertido en *imperativo de confesión* frente a las instancias normativas, es decir “lo callo porque es

malo”. Muchos de los miembros de la comunidad SM no tienen interés alguno en hacer pública su identidad sexual o en que se abran discotecas SM, y esto no necesariamente quiere decir que estemos frente a una comunidad sin conciencia política o sin capacidad de acción. Estamos frente a un modelo de poder en el cual estos espacios de nominación, enunciación y definición de realidad están abiertos a una lucha hegemónica entre instancias que reivindican la legitimidad de sus propias posiciones, ante una cadena de citas y repeticiones, imposiciones y reapropiaciones, en la que se negocia la autoridad de definirse, de dar significado a una identidad.

Muchos de los miembros de la comunidad SM a los que me refiero, se oponen a esta visibilización obligatoria a la que se refería Foucault al hablar de la tan celebrada *liberación sexual*. Entonces se vuelve necesario identificar en las comunidades SM cual es la dimensión social que el secreto involucra en la construcción de la identidad sexual SM, una comunidad que no está particularmente interesada en estrategias de visibilización, precisamente porque la visibilización individual implica la posibilidad del estigma y de la discriminación social y por otro lado la visibilización colectiva, por ejemplo a través de marchas o manifestaciones públicas, si bien han demostrado ser efectivas, para algunas comunidades han devenido en fiesta y provocan un vaciamiento político sistemático.

Pensando en que los contextos históricos, económicos y sociales latinoamericanos tienen características constitutivas que los diferencian de los europeos y de los de EEUU, evidenciado en la genealogía de las comunidades en esos casos y el de este estudio específicamente, es uno de los retos el análisis de la categoría del silencio y el secreto en las trayectorias SM de este estudio.

### **Sadomasoquismo y teoría queer**

Luego de esta genealogía de conceptos desarrollados en torno a las sexualidades marginales y a las identidades de género desde varias aristas, consideradas también como precursoras de la denominada *teoría queer*, es momento de aterrizarlas sobre la sexualidad

sadomasoquista como un tipo de sexualidad marginal que es susceptible de catalogarse como *queer*. A este punto se puede decir que la identidad sexual SM *ha sido construida como exterior absoluto* (Martínez Pulet, 2005:213), no solo por el dispositivo de sexualidad del siglo XIX que ya he mencionado, sino también por las identidades gays y lésbicas hegemónicas, así como por el feminismo como lo señala la antropóloga Gayle Rubin (1984);

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los hetero-sexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente...Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y las lesbianas promiscuas revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutos, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales (Rubin, 1984: 137).

Con esto se muestra la marginalidad de la sexualidad sadomasoquista, no sólo con respecto al régimen normativo heterosexual, sino también al gay y lesbiano. Esta oposición a lo dominante hace de la teoría queer un camino idóneo para tratar el tema de la sexualidad SM, cuya marginalidad y excentricidad se expresa además en;

(...) la reorganización de las relaciones entre actos sexuales, identidades eróticas, construcciones de género, formas de conocimiento, regímenes de enunciación, lógicas de representación, modelos de constitución de sí y prácticas comunitarias, es decir, con vistas a una reconstrucción de las relaciones entre poder, verdad y deseo (Halperin, 1995: 62).

El sujeto sadomasoquista hace uso de estas desde su posición de *exterioridad* o *excentricidad* en la que se ubica socialmente. Desde este punto de vista la sexualidad sadomasoquista encaja perfectamente dentro de un discurso inverso o un contra-discurso sexual, sin embargo existe el riesgo de caer en la estructura de *lógica identitaria* al tratar de aglutinar dentro de una identidad coherente y estable, la diversidad de sujetos y experiencias que nos ofrecen éstas prácticas. Como lo menciona Martínez Pulet (2005) al

referirse al SM, "...es más queer de lo que muchos pueden estar dispuestos a reconocer, pero no lo es tanto como para borrar de un plumazo la extrema ambigüedad de sus prácticas" (Martínez Pulet, 2005: 215). Es necesario mantener presente dicha ambigüedad característica del SM como investigador y así evitar caer en un esencialismo que apunte a la subversión y la resistencia dentro del SM como un hecho dado.

La construcción médica del sadomasoquismo dentro del dispositivo de sexualidad moderno (psicoanálisis), inicia con la creación del término como señaló en el capítulo anterior, realizada por Freud en 1938 aduciendo que;

(...) el masoquismo no es más que la continuación del sadismo, dirigida contra el propio yo, que se coloca ahora en el puesto del anterior objeto sexual...aquél que haya placer en producir dolor a otros en la relación sexual está también capacitado por gozar del dolor que puede serle ocasionado en dicha relación como de un placer (Freud, 1983: 73).

El aporte real de Freud es sin duda determinar la existencia de dichas *perversiones sexuales* en un mismo sujeto. Además del cuestionamiento de Deleuze al término en 1969, llamándolo un "*monstruo semiótico*", los abordajes teóricos-sociales dan un giro al estamento psicoanalítico que vincula al SM con el dolor, determinando que en su esencia "no se halla el dolor sino la idea de control, de dominación y de sumisión." (Weinberg, 2008: 27)

Las prácticas SM pueden considerarse un fenómeno moderno, sin embargo se remontan de forma aislada e individual a tiempos muy antiguos, hecho evidenciado sin duda más en la literatura que en otras fuentes. Manuel Martínez Pulet distingue tres momentos fundacionales del SM: "el SM europeo de los años 20 (heterosexual), el SM americano de los años 40 (heterosexual) y el SM gay y lesbiano, que empieza en los años 50 y se construye alrededor del cuero como distintivo estético." (Martínez Pulet, 2005: 217), lo que deja claro en primera instancia que el SM desborda el género, no hablamos de una sexualidad exclusivamente gay, lesbiana o heterosexual. De hecho varios autores coinciden en que, dentro de la sexualidad SM, las prácticas realizadas por gays y lesbianas son una minoría, mientras que el SM heterosexual es menos visible públicamente.

Otra de las características principales del SM es la idea del desplazamiento del placer de los genitales hacia otras partes del cuerpo e incluso a objetos exteriores a él, en esta capacidad inventiva del SM en relación a la creación de nuevos placeres es en donde Foucault encontrará una cualidad subversiva;

Pienso que el SM (...) es la creación real de nuevas posibilidades de placer que no se habían imaginado con anterioridad. La idea de que el SM está ligado a una violencia profunda y que su práctica es un medio de liberar esa violencia, de dar curso libre a la agresión, es una idea estúpida. Bien sabemos que lo que esa gente hace no es agresivo, y que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes inusuales de su cuerpo, erotizando su cuerpo. Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles considero que es absolutamente falsa. Lo que las prácticas SM nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales (Foucault, 1999: 420).

Este es un cuestionamiento directo al monopolio tradicional de los genitales en relación al placer físico, una suerte de redistribución de las zonas erógenas dentro de las prácticas SM. Por otro lado esta *contraproductividad* atribuida al SM también ha sido reconocida por autores como Pat Califia (2000) quién reconoce al SM como *la quinta esencia del sexo no reproductivo*, puesto que éstas prácticas no necesariamente terminan en coito, o Rubin (2001) quien dice acerca del *fist-fucking*, práctica SM recurrente que consiste en introducir un puño por el ano, *que es la única práctica sexual que el siglo XX aporta a la historia de las prácticas sexuales*.

De los primeros acercamientos antropológicos al tema realizado por Paul Gebhard (1969) ya se desprende una primera identificación del sadomasoquismo y su importancia como fenómeno social y como parte de la cultura, al afirmar que “el sadomasoquismo está arraigado en nuestra cultura, ya que las relaciones de dominación-sumisión están en la base de la misma, y la agresión es socialmente valorada.” (Gebhard, 1969: 77), sin embargo en la actualidad está demostrado que la agresión o el dolor dentro del contexto SM funcionan únicamente como metáforas del poder, por lo tanto como ya señaló también el sociólogo



Thomas Weinberg (2008), el elemento dinamizador y por tanto problemático no resulta ser el dolor sino la relación de poder. El dolor nunca es fin sino medio para el placer, o como señala Margot Weiss, el dolor resulta ser relacional en el contexto SM y no destructor de la vida social como en casos de tortura o agresión explícita.

La *teoría queer* dialoga con el SM al tener la emancipación como objetivo, plantea la subversión de la cultura sexofóbica con el objetivo de disminuir la represión erótica, tanto de gays como de heterosexuales. Según López Penedo (2008), teórica queer, la búsqueda de placer sexual y nuestro estatus como sujetos políticos no estarían separados. De tal forma que si las prácticas sexuales son prácticas políticas, practicar el sexo es practicar la política, “la reivindicación de sexualidades marginales, además de dar voz a los colectivos marginales considerados como sujetos de estudio pero nunca como agentes de cambio social, tiene un potencial político porque sirve para contestar y subvertir lo normativo.” (López Penedo, 2008: 29).

Aunque la reivindicación de las sexualidades marginales se la realice ahora en el ámbito de lo público, la autora sugiere que las políticas sexuales orientadas en esta línea no permiten la organización colectiva, porque por muy públicas que se hagan, como en el SM, siguen perteneciendo al ámbito de lo privado. Entonces la dimensión política del SM enmarcado en la teoría queer, resultaría de un análisis que deviene en estrategia para vincular y movilizar a individuos con identidades entrecruzadas, esto es entrecruzar las identidades sexuales con otras identidades, como la de raza y la de clase social. El discurso de la diferencia se vuelve entonces central en la estrategia sugerida por López Penedo, dando lugar no solamente al establecimiento de la diferencia sexual de una comunidad sino también a la multiplicidad de identidades que forman parte de ésta.

### **Teoría queer en Latinoamérica?**

En el caso de Latinoamérica debemos partir de dos características de la región en lo referente al desarrollo de políticas sexuales. Primero el complicado momento histórico en el

cual tiene lugar la consolidación de los movimientos pro derechos sexuales, marcado por transiciones de dictaduras a gobiernos democráticos en gran parte de Latinoamérica, abriendo mínimos espacios de debate y diálogo, que traían consigo la promesa de la inclusión. Promesa que aparece en medio de una fuerte crisis económica, en la década de los ochentas, que desencadenó la adopción precipitada de políticas de ajuste con estructura neoliberal, las cuales subsecuentemente, generaron un proceso de polarización económica y reificaron varias formas de exclusión social. En segundo lugar está; “la dificultad de traducción de los dominios del erotismo, marcados por una fluidez de deseos e identidades al lenguaje de la legislación y las políticas públicas.” (Pecheny-De la Dehesa, 2012: 95) Esta dificultad de traducción deja ver como el lenguaje de las políticas públicas, así como el de derecho, son parte de un proceso histórico extenso, aún en formación y bastante incompleto, a través del cual los movimientos y actores sociales debieron redefinir el género y la sexualidad como extensión de ciudadanía. Además de las jerarquías de género, de legado colonial para nuestro caso regional, las nuevas discusiones e identidades sexuales que fueron visibilizándose en este proceso ponían en tensión los binarios clásicos de las discusiones sobre sexualidad. Es remarcable el hecho de que en 1998, Ecuador sea el segundo país en el mundo (después de Sudáfrica), en otorgar protección constitucional contra la discriminación por orientación sexual, y que en 2008, sea el primero en la región que considera la identidad de género en su constitución.

Partiendo de la reflexión de López Penedo (2008), y sin restar importancia a los distintos movimientos que se fueron consolidando en nuestro país con el objetivo de defender los derechos sexuales y las identidades de género como la *Asociación de Mujeres Trabajadoras Autónomas 22 de Junio*, establecida por trabajadoras sexuales en 1982, para citar solamente un ejemplo, considero que es necesario establecer una extensión de los estudios queer concretamente hacia la realidad latinoamericana, la cual presenta especificidades que la hacen única y muy diferente a los contextos sociales e históricos en los cuales nace y se formula la teoría queer como tal. De esta manera, el entrecruce de identidades por el que aboga López Penedo cobra mucho sentido porque lo queer necesariamente deberá abarcar las cuestiones de raza y etnicidad características de la

región. Se ha hablado mucho de que la promesa emancipatoria de lo queer no ha sido cumplida, y en nuestro caso regional corremos el riesgo permanente de recurrir a teorías planteadas desde lugares de enunciación lejanos y ajenos a nuestras realidades. La inclusión en el presente estudio de la *teoría queer* como uno de los ejes para plantear la cuestión de la identidad sexual sadomasoquista, se da justamente porque ésta “promueve el establecimiento de un sujeto descentrado, un sujeto con la posibilidad de habitar varias posiciones “dentro y fuera del clóset” como también “entre”. (Viteri, 2008: 99), un sujeto localizado, opuesto a la homogeneización sugerida por gran parte de las discusiones sobre globalización, que construye su identidad, al tiempo que forma parte de procesos sociales específicos y concretos. Esto se deja ver en abordajes *queer* al tema de la regeneración urbana en Guayaquil por ejemplo, desarrollado por Fernando Sancho (2011) en el cual analiza el tratamiento de las identidades sexuales marginales por parte de las políticas públicas del gobierno local en ciertas zonas urbanas. Su estudio localiza los sujetos y determina;

(...) cómo el manejo político de este término (regeneración) ha operado psíquicamente a través de diversos mecanismos utilizados por el poder local para implantar en la mente de la sociedad, ya anclada en la heteronormatividad, la idea de que aquellos sujetos sexualmente diversos que son reprimidos en sus actos no deberían existir públicamente ni habitar la ciudad (Andrade, 2005).

Vemos entonces que lo queer en este caso sirve de entablar un debate sobre la identidad sexual y la regeneración urbana de una ciudad ecuatoriana. La región también presenta una característica determinante en relación al tema de los derechos de las identidades sexualmente diversas, panorama muy diferente al europeo y al estadounidense en el cual se produce la *teoría queer*; el avance en materia de reconocimiento de derechos humanos, que se ha conseguido en el país (Ecuador) respecto de las poblaciones sexualmente diversas, “no es la única bandera de lucha que debería caracterizar a estos movimientos y organizaciones GLBT; pues pese a este avance las otras formas de discriminación y exclusión por motivos de clase y raza aún prevalecen dentro de nuestras ‘comunidades’.” (Sancho, 2011: 108). Entonces los modelos teóricos importados no responden por sí solos a

la cuestión de la identidad sexual marginal latinoamericana, el reto está en extender su radio de interpelación a la realidad regional.

Paola Arboleda (2010) señala un *proyecto queer latinoamericano*, a través de una selección de literatura de la región, en cuyos autores identifica especificidades para articular un modelo regional;

En contra de las imposturas homosexuales de occidente (Palaversich, 2005: 157), poetas, académicos y artistas como Néstor Perlongher (Argentina), Pedro Lemebel (Chile), Reinaldo Arenas (Cuba), José Joaquín Blanco (México), Norma Mogrovejo (México), Yuderkis Espinosa (República Dominicana), Rafael Ramírez (Puerto Rico), Rubén Ríos Ávila (Puerto Rico) y muchos otros, proponen estrategias rebeldes para re-imaginar el proyecto queer latinoamericano. Sus producciones contestan los modelos importados, tanto de análisis teórico como de formas de ser disidente, que ignoran, por ejemplo, las secuelas de los regímenes dictatoriales en países como Chile y Argentina, las peculiaridades del comunismo cubano o los trastornos creados en México y Puerto Rico como efecto directo de la cercanía geográfica con los Estados Unidos (Arboleda, 2011: 113).

Lo *queer* toma la forma de punto de partida, un lugar desde donde producir conocimiento en dirección *sur-norte* en lo que a identidades sexuales marginales se refiere. Considerando las diferentes interacciones e intersecciones que se han mostrado brevemente en estas páginas al hablar de identidades sexuales, queda por delante todo el trabajo que implica la producción de modelos teóricos anclados en nuestra realidad regional y el presente trabajo pretende aportar a esa producción desde uno de los bastiones de la *teoría queer*: el sadomasoquismo.

## CAPÍTULO III

### De la selección de trayectorias sadomasoquistas

La intención de esta investigación fue desde un inicio determinar las interrelaciones y significados sociales en torno al control, la sumisión y dominación dentro de la comunidad sadomasoquista en la ciudad de Quito. La presente etnografía se situaba entonces ante un primer gran obstáculo: ubicar a la comunidad, ¿cómo encontrar a sujetos que no quieren ser encontrados y expuestos públicamente? Muestra de esto es el hecho de que no existe, hasta la fecha de finalización de este trabajo, un lugar o establecimiento que se autodenomine sadomasoquista, a diferencia de otras comunidades como la gay que tiene ya establecimientos definidos para diversión; discotecas, bares, saunas, etc., que están emplazados en la ciudad. Así mismo, a nivel de comunidad, poseen espacios de encuentro y sociabilización, organizaciones sociales pro-derechos ciudadanos y sexuales, en definitiva una presencia a nivel social y político que le permite ser visible dentro de la urbe.

Ante dicha ausencia física, la búsqueda se re-dirigió a otro tipo de *fenómenos asociativos* (Arteaga, 2011) como foros web y revistas de contacto editadas por sex-shops. Entonces empezaron a emerger comunidades virtuales que demostraban la efectiva presencia de sujetos que se identificaban como sadomasoquistas,

(...) entiendo lo virtual como un espacio específico en donde una persona – un Yo- tiene la posibilidad de actualizar la imagen que intenta proyectar de sí mismo –allí la representación: volver a presentarse a sí mismo- pero que, a la vez, tiene la posibilidad de mirar otros varios Yo- allí que lo virtual sea un sistema de representaciones (Arteaga, 2011: 42).

Sin embargo, en el caso de los foros virtuales tampoco existía uno específicamente quiteño o ecuatoriano, en su mayoría resultaron ser europeos o norteamericanos, sobretodo españoles. En el caso de las revistas de contactos distribuidas en sex-shops, el sadomasoquismo comprendía una subcategoría de sujetos inserta dentro la categoría *gay*,

obviamente producto de un ejercicio de categorización espontáneo y no especializado, realizado por el dueño de la cadena de tiendas.

### Círculo BDSM

La página web *Círculo BDSM* se presenta a sí misma como un foro, es decir un lugar de reunión y debate sobre BDSM. La página tiene su origen en España, país con una fuerte presencia de la comunidad sadomasoquista, considerada en éste ya una subcultura. En su estructura muestra un alto nivel de organización, difusión y debate. Al mismo tiempo presenta las características de una red social, los usuarios deben registrarse para ingresar, deben crear un perfil con su información personal, pueden participar de una extensa variedad de foros sobre distintos temas; desde arte hasta temas propuestos por ellos mismos, siempre relacionados al tema sadomasoquista, tienen acceso a un chat, galerías de fotos, etc., es decir funciona precisamente como una comunidad virtual.

Dentro de *Círculo BDSM* también es posible crear círculos sociales privados, es decir grupos de usuarios con algún tipo de afinidad que deciden formar una comunidad más pequeña dentro de la página. Así llegué hasta el grupo ECUADOR BDSM, del cual actualmente soy miembro. En este grupo social el aglutinante era justamente la nacionalidad ecuatoriana o más específicamente tener el Ecuador como lugar de residencia, presentando una masiva presencia de personas de las ciudades de Quito y Guayaquil. El grupo se define como un *Grupo para todos los amantes de BDSM, sumisas, sumisos, Dominantes, AMAS, AMOS..etc...todos que se encuentren dentro del país*. Este grupo fue creado y está gestionado por Templario, uno de los informantes de esta etnografía, y consta de 30 miembros. La creación de círculos está determinada en gran medida por la posibilidad de pactar encuentros entre sus miembros.

El nombre de usuario que utilicé para ingresar al foro es *Condorgaz*, como en todos los casos los nombres no son los reales, me presenté ante la comunidad como un investigador, ilustrador y artista sadomasoquista, apoyándome en la producción artística de mi autoría de los últimos ocho años que tiene como centro la estética SM. Entonces recibí

la bienvenida formal de Templario al grupo, al tiempo que me invitaba a participar activamente en él, a proponer temas de discusión y a invitar a amigos con gustos afines a unirse. Así entré a formar parte de una de las contadas comunidades sadomasoquistas ecuatorianas que determinó la presente investigación.

Como miembro de *ECUADOR BDSM*, establecí contacto con todos los miembros del grupo en algún momento, vía chat o mensajes privados, identificando aquellos que podrían aportar sustancialmente a este estudio. Decidí finalmente trabajar directamente con Templario, debido a su experiencia de casi veinte años practicando SM, con Artemisa una mujer dominante de 24 años a quién conocí a través del anterior informante, y Gorezook un hombre sumiso de 35 años.

## GAY ECUADOR

En la búsqueda de comunidades virtuales para establecer la selección de trayectorias identifiqué, dentro de una red general como en el caso anterior, un grupo denominado *Sadomasoquismo - Amos, esclavos y perros*. GAYECUADOR se promociona como el portal GLBT del Ecuador. Es una comunidad virtual para hombres y mujeres homosexuales que además ofrece información sobre eventos, salud, derechos públicos entre otros temas de interés para la comunidad. En esta existe también la posibilidad de crear grupos de usuarios por afinidad, el único relativo al sadomasoquismo fue *Sadomasoquismo – Amos, esclavos y perros*. También me uní a este, fui aceptado por la comunidad de alrededor 25 miembros. En este caso, dentro de las indagaciones realizadas con la mayoría de los miembros, no existía un real interés por el sadomasoquismo como práctica, más bien servía como una plataforma para concretar encuentros sexuales gays, que muchas de las veces incluían ciertas experiencias relacionadas al SM, como ataduras, insultos o violencia controlada. En este grupo contacté con Juan, un usuario que a diferencia del resto demostraba un alto grado de conocimiento sobre el tema, específicamente de la práctica denominada *bondage*, que se refiere a ataduras, amarres e inmovilización durante la escenificación SM. Establecí comunicación con Juan, de quién más tarde sabría su nombre

real, fuera ya del grupo y lo escogí como el cuarto de mis informantes y la cuarta de las trayectorias.

#### REVISTA DE KONTACTOXXX SEXY LOCURAS – 32VA. EDICIÓN

Un tipo diferente de comunidad lo encontré mientras realizaba la etnografía en sex-shops de la ciudad, concretamente la cadena de tiendas *Sexy Locuras*, con alcance nacional. En este sex-shop, al consultar con el dependiente me comentó de la mencionada revista, de la cual se podía formar parte solamente siendo mayor de edad y pagando una módica cantidad de dinero. La revista es una publicación de pequeño formato, que a manera de un catálogo, contiene un listado de sujetos representados por ellos mismos a un nivel lingüístico, en un párrafo de entre tres y seis líneas de extensión. Estos espacios de representación incluyen además datos de contacto como correo electrónico y número telefónico. El folleto además incluye imágenes que no pertenecen a los sujetos representados, sino son más bien de un carácter ilustrativo y en las cuales es preponderante el uso de cánones de belleza occidentales, en éstas no pondré especial énfasis debido a que su inclusión en la revista es arbitraria y se la realiza por parte del sex-shop, o sea los sujetos no tienen injerencia directa en la selección y uso de las mismas en la publicación. Por medio de ésta revista, de venta al público, se podía encontrar y hacer contacto con personas sexualmente afines, y resulta interesante la clasificación que se realiza de los sujetos dentro de la misma; *masculino*, *femenino*, *parejas* y *gays*. Tenemos un primer acercamiento a la categoría de género en la indexación de la revista, y en la cual se inscribe a cada sujeto, esta diferenciación estructural de la publicación ya nos “muestra los binarios sobre los que se ha construido el mundo de la modernidad y la hetero-normatividad latente.” (Butler, 2001), plasmados en las palabras femenino y masculino, también en *parejas*, que da por sentado y aglutina a parejas heterosexuales solamente, y finalmente la categoría *gays* que abarca a travestis, transexuales, bisexuales además de prácticas marginales como el SM en todas sus variaciones, y en el caso de lesbianas, éstas son insertadas en el apartado *femenino*. En la clasificación de la revista todo lo que no sea heterosexual entra en el apartado *gays*, independiente de la práctica, lo cual se inscribe otra vez en la lógica binaria moderna en la



construcción del otro y a su vez constituye de entrada una práctica homofóbica en el proceso de creación de las representaciones en la comunidad. De ésta publicación seleccioné al último de los informantes; Colette, una transexual de 32 años auto-identificada como sadomasoquista, quién completaría la muestra de trayectorias que estructuran el cuerpo de éste estudio.

El conjunto de cinco trayectorias escogidas como muestra etnográfica incluye entonces a un hombre heterosexual dominante, un hombre heterosexual sumiso, una mujer heterosexual dominante, un hombre homosexual sumiso/dominante con profundo conocimiento de técnicas de bondage y una transexual sumisa/dominante. Todos los mencionados pertenecen a una clase media, han tenido acceso a educación superior y actualmente trabajan en sus especialidades. Si bien la cuestión de clase se muestra como una constante que refleja el hecho de que en la muestra seleccionada es determinante el acceso a la información, concretamente a servicios como el internet que inevitablemente amplía el panorama en cuanto al tema, el mayor cruce entre género, raza y clase se presenta en la trayectoria tres. Del resto se puede decir que se identifican y se ubican a sí mismos como sujetos blancos/mestizos pertenecientes a la clase media.

La muestra refleja una de las premisas clave de la investigación, establecer la construcción de una identidad sexual sadomasoquista que trasciende el género y se centra en la sexualidad. El principal criterio de selección fue el conocimiento y la identificación con el sadomasoquismo, evitando los casos en los cuales el tema era abordado meramente desde la curiosidad sexual o el morbo, debiendo haber participado activamente de escenificaciones SM, manejar al menos básicamente la terminología y códigos, es decir que explícitamente o no, presumían de una identidad sexual sadomasoquista latente y asumida.

## **Sobre la metodología y la autoridad etnográfica**

Al mentalizar investigación fue un gran desafío tratar de integrar mi práctica artística al trabajo etnográfico que emprendía. Tras conocer algunos trabajos antropológicos que proponían vínculos entre el arte y la etnografía, como el de Ana Isabel Afonso (2004), *New graphics for old stories. Representation of local memories through drawings.*, en el cual realiza una etnografía en la villa de Sendim en Lisboa (1993-1995), y a través de los dibujos que realiza Manuel Joao Ramos, me interesó la manera en que Afonso provoca información acerca del cambio social en la comunidad; ella se ve en la necesidad de recurrir a Ramos porque no logró encontrar documentación visual acerca de las acciones relatadas que obtenía de sus informantes, confrontándolos luego con los dibujos y generando así datos muy valiosos para su investigación. Este es solamente uno de los trabajos que me dieron luces para proponer el retrato como una herramienta etnográfica. Me encontraba ante una comunidad en la cual la privacidad y el anonimato son fundamentales para sus dinámicas sociales, hecho más que demostrado por la no existencia de espacios públicos que les sirvan de espacio de encuentro o relaciones sociales. El video o la fotografía resultaban en extremo invasivos para el trabajo de campo y peor aún, interferían con la calidad y veracidad de la información que me interesaba conseguir de los informantes. Entonces el *retrato etnográfico* o *silueta* se volvió una solución perfecta para lidiar con estos problemas; por un lado respetaba el anonimato y se convertía en un detonador en cuestiones de representación, al participar los informantes directamente en su elaboración y composición, y por otro me permitía el ingreso a la comunidad sadomasoquista en la cual el componente visual es constitutivo de su capital simbólico.

En un inicio propuse la etnografía en dos momentos: un primer encuentro en el cual se desarrollarían los apuntes y bocetos previos a la ejecución de la silueta mientras realizaba entrevistas a profundidad con cada uno de ellos, y un segundo en el que les entregaba el producto final a manera de pago por la colaboración y centraba la entrevista en asuntos de representación específicamente. Al iniciar el trabajo de campo esta propuesta fue variando en cada caso, muchas veces las conversaciones se extendieron a tres

encuentros, los informantes se mostraron muy entusiastas con el trabajo artístico y participaron mucho más activamente de lo que esperaba.

Si bien de alguna manera mi entrada a las distintas comunidades se dio de forma “encubierta”, amparándome en la producción artística que gira conceptual y estéticamente alrededor del sadomasoquismo, hubo otro asunto que resultó una ventaja para lidiar con el problema de la autoridad etnográfica: aunque yo hacía las preguntas y era el invitado, a través de la silueta los papeles de cada uno tomaban una nueva configuración, ya no era el informante quién estaba a mi servicio, sino yo en el papel de artista me ponía a su servicio. Este simple hecho facilitó mucho la interacción entre informante y etnógrafo, superando las tensiones clásicas que giran en torno a la autoridad del investigador sobre los investigados.

Finalmente cada uno construyó colaborativamente su representación y se logró realizar un trabajo reflexivo sobre la imagen final, activando cuestionamientos sobre como ellos mismo se veían o se mostraban, los elementos compositivos que se integraron como ropa, objetos o personajes. De esta manera la silueta cumplió su función instrumental, arrojando una gran cantidad de información que no hubiese sido posible conseguir solamente con las entrevistas.

## Trayectoria 1 – La imposibilidad del amor romántico



**Fuente:** Silueta final de Gorezook, elaboración propia, Quito: 2013.

Gorezook encarna la primera de las trayectorias de la etnografía. Gorezook es un hombre heterosexual de 35 años miembro del grupo ECUADOR BDSM en el foro español Círculo BDSM. En su perfil anota:

*Hola soy sumiso y busco una Ama para serle fiel a todo lo que ella quiera, tengo muy buena presencia... Me gustaría conocer AMAS/DOMINAS de todos lados y claro especialmente de mi país Ecuador.*

Dentro de la información que muestra el perfil señala como su ubicación Pichincha – Ecuador, razón por la cual lo consideré en primer lugar. Entablamos contacto a través del chat de la página y tras varias conversaciones referentes al sadomasoquismo accedió a contarme su historia a cambio de la silueta. Intenté fijar un primer encuentro en esos días pero me confesó que en realidad estaba radicado en la ciudad de Guayaquil, continuamente viajaba a Quito por trabajo y es ahí cuando tenían lugar las escenificaciones sadomasoquistas en las que participaba, entonces agendamos la cita para su próxima visita a la capital.

Gorezook es un hombre de mediana estatura, de hablar pausado y un timbre de voz moderado. Se presenta con un apretón de manos y enseguida pide un trago en el bar en el cual nos encontramos, situado en el sector de la Mariscal. Empieza su historia cronológicamente, nació en Ambato y vivió allí hasta su mayoría de edad para luego trasladarse a Quito y estudiar ingeniería comercial. Hace tres años está radicado en Guayaquil debido a una oferta de trabajo que se le presentó. Como había imaginado, Gorezook da muchos rodeos antes de tocar el tema del sadomasoquismo, ante mi no muy pensada exclamación; “así que eres sumiso”, replica instantáneamente: *verás pana yo soy católico, durante mi infancia y adolescencia nunca me interesó en realidad esto del sadomasoquismo, no tenía ni idea de lo que era, ni siquiera había escuchado de esta movida.* (Gorezook, 12 junio 2013, entrevista) La reivindicación moral, aludiendo a la religión que profesa resulta obvia, y saca a relucir el temor generalizado a lo que Erich Fromm (1900-1980) denomina *aislamiento moral*;

La conexión de cada individuo con el mundo puede ser noble o trivial, pero aun cuando se relacione con la forma más baja y ruin de la estructura social, es, de todos modos, mil veces preferible a la soledad. La religión y el nacionalismo, así como cualquier otra costumbre o creencia, por más que sean absurdas o degradantes, siempre que logren unir al individuo con los demás constituyen refugios contra lo que el hombre teme con mayor intensidad: el aislamiento (Fromm, 1958: 45).

Fromm propone una moderna revisión de la teoría psicoanalítica, aceptando los planteamientos básicos de Freud y desechando algunas de sus hipótesis, las considera innecesarias debido a que su incorporación se habría producido únicamente por el estado de los conocimientos sobre el hombre en la época en que Freud escribía. Creo necesario citar a Fromm, psicoanalista que formó parte de la primera fase de las investigaciones interdisciplinarias de la Escuela de Frankfurt en la década de los 40's, debido a que en una de sus obras cumbres *Ética y psicoanálisis* (1947) sustituye el sistema freudiano de desarrollo de la libido por otro basado en los procesos de asimilación y socialización del individuo. Siendo uno de los propósitos de este estudio enmarcar la identidad sexual sadomasoquista en lo social y no solamente demonizar la teoría psicoanalítica clásica que patologiza dicho comportamiento. Además de plantear un diálogo entre lo psíquico y lo social, teoriza sobre el amor romántico, tema que será uno de los ejes en esta trayectoria.

Regresando a Gorezook, tras su señalamiento religioso recuerda cómo se inició en la práctica del SM. Todo empezó a los 25 años cuando su novia Fernanda le propuso atarlo a la cama a manera de juego; *...me pareció bien para jugar y yo acepté. Fue una de las mejores experiencias sexuales que he tenido en mi vida, sentí que había perdido mucho tiempo sin experimentar y teniendo la clásica relación sexual. A mis adentros yo pensaba...desde ahora mi vida sexual va a ser otra.* (Gorezook, 12 junio 2013, entrevista) Desde aquel día se contaban ya 10 años en los cuales Gorezook había integrado el sadomasoquismo a su vida.

Desde el principio evité considerar a la comunidad sadomasoquista quiteña o latinoamericana como meras reproductoras de prácticas sexuales importadas, y en esta trayectoria confirmé que es posible tratarlas como un *fenómeno social translocal*

(Appadurai, 2001), que toma forma, se localiza en Quito y a su vez produce sujetos locales. Gorezook no había llegado al sadomasoquismo a través de películas, internet o en un viaje al exterior, había llegado a través de un inocente juego que le hizo tomar conciencia de su deseo; apreciamos aquí sin duda la contraproductividad de la cual escribió Leo Bersani citando a Foucault, sosteniendo que la resistencia se trata de “jugar, consciente y deliberadamente, en la superficie de nuestros cuerpos con formas e intensidades de placer que no han sido cubiertas, por así decirlo, por las clasificaciones disciplinarias que hasta ahora nos han enseñado lo que es el sexo” (Bersani, 1998: 101).

Desde ese momento Gorezook incorporó prácticas de dominación en su relación con Fernanda, la cual duró solamente un par de meses más debido a que ella consideraba que “*ya no era normal*” que todo el tiempo realicen esos juegos. *Yo si estaba enamorado dice él, además como con ella descubrí esas sensaciones me encagoné todavía más.* (Gorezook, 12 junio 2013, entrevista) El conflicto llegó al punto de que Fernanda puso como condición que buscara tratamiento psicológico si en verdad quería continuar su relación. Finalmente ella lo dejó, y aún con esperanzas de recuperarla Gorezook terminó en un consultorio psicológico admitiendo su *problema*. La patologización de la sexualidad sadomasoquista no es un asunto nuevo y ha sido tratado en los anteriores capítulos, lo novedoso resulta el diagnóstico recibido: el problema de Gorezook era que reproducía la violencia de los castigos físicos que le infringía su madre cuando niño. Dicho diagnóstico, con firma de *verdad científica*, sumado al enamoramiento y los sentimientos hacia Fernanda, le obligaron a reprimir y esconder sus deseos por un tiempo.

Duré creo que un mes, la man no mismo quiso regresar conmigo y dije ya nada, me toca seguir. Lo primero que hice fue meterme a una página de internet de sadomasoquismo y empecé a chatear con chicas que les gustaba amarrar a los hombres. Cuando estaba solo si pensaba entre mí ¿será que nadie se va a enamorar de mí?...o si estaré enfermo? (Gorezook, 12 junio 2013, entrevista).

En esta trayectoria se evidencia la imposibilidad del amor romántico en un contexto SM. Su capacidad de trastocar los valores tradicionales asociados al romanticismo y matrimonio

occidentales, lo estigmatizan como un tipo de comportamiento que no corresponde a las idealizaciones vinculadas a la ternura, atención y cuidados que el amor romántico implica.

Más aún, el estigma se enfatiza con el hecho de que el hombre ocupe el lugar pasivo dentro de la relación, quizás esto haya sido lo más difícil de afrontar para Fernanda, a quién el mismo Gorezook describe como una *chica de familia*, educada dentro de las dinámicas de una sociedad patriarcal como es la nuestra. Tiempo después Gorezook entabló una nueva relación, esta vez con una mujer de 45 años llamada Raquel, a quien conoció en un chat sadomasoquista. Ella era *ama en busca de un sumiso*, el mismo que encontró en nuestro sujeto. Cuenta que la conexión fue inmediata, y además duradera, en el año y nueve meses que compartieron juntos nunca hubo un problema, disfrutaban de su sexualidad como de los demás aspectos de su vida. Ella le enseñó mucho más sobre el sadomasoquismo y el recibía todo el conocimiento agradecido. Pregunto entonces sobre cómo era la relación, si llevaban el SM a otras esferas de su vida cotidiana, Gorezook ríe y me cuenta;

...el sexo era inmejorable, el resto del día éramos como una pareja “normal”, salíamos al cine, íbamos a comer, yo me sentía muy bien con ella. A veces si hacíamos otras cosas, ella me sabía llamar al trabajo y se ponía a insultarme y yo me excitaba, o a veces yo llegaba y ella me estaba esperando ya metida en su papel, entonces ni me saludaba sino sólo me ordenaba y me trataba como si estuviera brava o como si yo hubiera hecho alguna tontera, yo disfrutaba mucho. Lo mejor de todo era que yo ya no me sentía como enfermo, sino que ya acepté que me gustaba otro tipo de sexo, mejor pensaba que yo tenía sexo más sano que muchos que no eran felices con sus mujeres (Gorezook, 12 junio 2013, entrevista).

Cuando su relación con Raquel terminó, *porque ya cada uno agarró un camino diferente en la vida*, Gorezook no sufrió tanto como en su ruptura con Fernanda, cuenta que se puso triste pero se sentía más seguro de lo que quería, en sus palabras *se aceptó* y entendió que tal vez iba a ser difícil casarse y tener una vida *normal* como se había imaginado alguna vez, pero que aun así se sentía satisfecho con su vida sexual. Actualmente no tiene una relación sentimental, sin embargo está muy activo sexualmente, pacta encuentros en Quito cada vez que tiene que viajar a ésta ciudad, no porque en Guayaquil no pueda encontrar *amas dominantes*, sino porque le parece algo arriesgado, tras una mala experiencia en la



cual terminó drogado y fue robado en su propio departamento, y además porque *en esta ciudad se mueve más* (la práctica SM) y tiene una ama fija llamada Sara.

En sus declaraciones se deja entrever también un intento de llevar a cabo las escenificaciones y vivir su sexualidad lo más separado posible de su círculo laboral, apelando a su derecho a la privacidad:

Mi familia está en Ambato y no sabe nada, a la Raquel si le conocieron, el único pero que puso mi mami fue que era mayor a mí, claro que ni se imaginaban lo que hacíamos. De ahí en el trabajo no tengo porque contarles, mientras yo cumpla mis obligaciones lo que haga en mi casa es cosa mía, yo no les ando preguntando como tiran con las esposas (Gorezook, 12 junio 2013, entrevista).

### **La sumisión y el desplazamiento del placer**

Ahora sentados en la mesa de un prostíbulo capitalino, y con su respectivo vodka en mano Gorezook empieza a hablar de temas más específicos, yo tomando más apuntes de su rostro le escucho;

A mí no me gusta tanto el dolor sino que me dominen...verás que ahora ya no es que me importa eyacular y ya estuvo, me importa es disfrutar, además hay veces en las que solo puedo acabar si mi Ama me deja, si no se cabrea. De ahí si me gusta que me hablen sucio, que me amarren, osea no es que me hagan doler sino que cuando me siento que estoy en manos de ella, eso es lo que me gusta bastante (Gorezook, 12 junio 2013, entrevista).

Con esta afirmación, Gorezook no sólo se sincera a un nivel más conmigo, también confirma una de las hipótesis clave que ya señalaría Weingberg (2008), en la esencia del sadomasoquismo no se halla el dolor sino la idea de control, cuando aduce que “*está en sus manos*”, sumisión y dominación. Weiss (2009) también escribirá que el sadomasoquismo es un intercambio más que la aplicación unidireccional de dolor. Dentro de este mismo comentario de Gorezook encontramos una alusión directa a la *contrasexualidad* de la que habla Beatriz Preciado (2002) el orgasmo ya no es el fin primario del coito, el placer y el goce se desplazan o a otras partes del cuerpo que no son los genitales, o inclusive al hecho

mismo de la sumisión dentro de la escenificación: la eyaculación depende de la orden de su ama.

Sin duda alguna Gorezook no está del todo consciente del modo en el que subvierte y se resiste a la sexualidad normativa y su modelo del coito, menos aún de como lo hace también con respecto a los modelos de institución, en este caso el matrimonio como ideal del amor romántico, él asegura que *nunca se va a casar*. Nuestra conversación se llevó a cabo en cinco lugares distintos, el primero un bar, los otros cuatro prostíbulos. Le pregunto directamente porqué escogió realizar este *tour sexual*, a lo que responde:

Yo si tengo mis amigas y mi Ama Sara, pero cuando no hay con quién, las putas manejan muy bien el tema, solo pido y explico lo que quiero y ya está...ellas lo hacen. Yo ni tonto siempre viajo con mi maletita de implementos con todo lo necesario. Yo ya no creo que me case, y no lo digo así con pena, lo digo porque me han gustado otras cosas en la vida y así voy a morir, yo ya no podría ser normal (Gorezook, 12 junio 2013, entrevista).

Me despido y recién entiendo lo que contiene su maletita, también entiendo que debo dejarlo para que termine su noche siendo dominado por alguna de las chicas que rondan nuestra mesa.

## Trayectoria 2 – El contrato heterosexual por adhesión



**Fuente:** Silueta final de Artemisa, elaboración propia, Quito: 2013.

La segunda trayectoria se encarna en Artemisa, mujer dominante de 24 años. Ella fue una de las informantes escogidas desde el inicio para la etnografía, Templario me la presentó y entablamos conversaciones, sin embargo también fue una de las más difíciles de entrevistar. En los últimos meses de la investigación recién pudimos concretar un encuentro para realizar los bocetos de su silueta. Aunque la información que me proveía a través del chat era abundante y muy valiosa, la dificultad que presentaba para hablar en persona acrecentó el interés en esta trayectoria en particular. He llamado a esta trayectoria el *contrato heterosexual por adhesión* aludiendo primero, al concepto acuñado por Monique Wittig (1992), en el cual las categorías de *hombre* y *mujer*, e incluso la *diferencia* son socialmente construidas y productos del *contrato heterosexual*. Un contrato por adhesión, en terminología legal, define un contrato que se redacta por una sola de las partes y el aceptante se adhiere o no al mismo. Artemisa, según los postulados de Wittig, se definiría como *mujer* por la relación de dependencia del hombre dentro del régimen normativo heterosexual. En esta trayectoria entonces la relación de dominación que concretaría a Artemisa como *mujer*, es subvertida explícitamente al momento en que ésta se define y auto-representa con una identidad sexual SM, en un rol de Ama-dominante. En su perfil se presenta como una *Ama-dominante en busca de su mascota-sum...*, y en las conversaciones que mantuvimos ella se mostró muy firme en su rol y en su sexualidad, afirmando que *no ha nacido aún el hombre que la pueda dominar* (Artemisa, 31 de agosto 2013, entrevista).

Artemisa es una mujer de baja estatura, de cabello y ojos claros, le gusta hacer deporte y viajar cada vez que tiene la oportunidad. A sus 24 años es ya independiente, salió de casa de sus padres hace un año cuando terminó la carrera de contabilidad y auditoría. Al preguntarle sobre cómo empezó a practicar el SM me responde;

No es que un día me levanté y dije voy a ser ama, para nada desde que me acuerdo me gustó manejar a mí la relación sexual, además eso les enloquecía a mis novios cuando tenía 17 o 18 años. Luego me fue interesando y leía novelas eróticas que encontraba en el internet sobre el sadomasoquismo, solo leyendo ya me excitaba mucho. Tuve un novio de un año con el que tenía mucha confianza y un día le propuse que juguemos a que yo era su Ama y el mi esclavo. Como a todos los hombres, mientras que haya sexo no les importa como sea, entonces esa vez tuve mi primera experiencia con todas las de ley, yo me puse muy sexi, compré ropa en

un sex-shop todo...y la cara que puso cuando saqué el collar de perro (risas), osea como que si le impresionó un poco pero igual lo disfrutó...no sé si tanto como yo (Artemisa, 31 de agosto 2013, entrevista).

De entrada noté que la seguridad y confianza de Artemisa venían reforzadas por su independencia laboral y económica, ella insistió en invitarme enfatizando en que no me preocupe ya que *para eso trabajaba*. En este sentido Artemisa subvertía en muchos otros aspectos las dinámicas sociales que el marco heteronormativo impone en nuestra sociedad.

Al ser hija única cuenta que siempre tuvo toda la atención en casa de sus padres y que sobre todo, no tuvo competencia de hermanos o hermanas como había observado en otras familias. Presume de una infancia y adolescencia muy “normal”, sin haber sentido nunca problemas de identidad sexual en relación a sus deseos. Un incidente que sale a relucir en su testimonio es cuando una pareja le dijo: *pareces macho con esas notas que te gustan*, y ella no puede evitar mostrar su enojo ante esa afirmación; *A ese pendejo si le dije ve...si no te gustara no estuvieras aquí en mi cama*. Si aceptamos el género como una categoría histórica, dice Butler, es aceptar que el género entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo está abierto a su continua reforma y que la anatomía y el sexo no existen sin un marco cultural. La atribución misma de la feminidad a los cuerpos femeninos, o como en el caso de la afirmación de la pareja de Artemisa, su negación al llamarla *macho*, como si fuera una propiedad natural o necesaria, tiene lugar dentro de un marco normativo en el cual la asignación de la feminidad a lo femenino es un mecanismo para la producción misma del género, como si el sexo fuese otorgado de forma discrecional, como si la identidad de género o la identidad sexual debiera derivarse directamente de la anatomía.

A diferencia de la trayectoria anterior, Artemisa está muy consciente del marco normativo heterosexual que constriñe a las mujeres, modela su feminidad y por tanto produce su género femenino,

Mira Pato, en la universidad y en el trabajo yo he sentido el poder de los hombres sobre las mujeres, tienen mejores puestos, los mismos profesores a veces nos consideran inferiores a los hombres en lo inteligentes, piensan que estamos allí como una especie de adorno. En el trabajo igual, un hombre que

sea tu jefe te mira dos veces más arriba por ser hombre y ser jefe, he visto casos en los que cuando es jefa (mujer), los empleados a su cargo hablan a sus espaldas o simplemente no le hacen caso a lo que les ordena. Yo afortunadamente, gracias a la educación que me dieron mis padres y al esfuerzo mío propio he logrado estar en un puesto en el que si me respetan, pero si siento aún que en ciertas cosas me hacen de menos. En cambio en mi vida privada, en mi vida sexual yo he decidido que la que manda soy yo...y si alguien quiere estar conmigo tiene que hacerlo a mi manera. No es que yo sea una amargada que está buscando venganza, a mí me gusta eso de dominar, de los látigos, los golpecitos y las órdenes, la verdad me excita mucho que me obedezcan y yo llevar el control, la mayoría de mujeres se ponen en manos de su novio o marido y todo termina cuando el acaba, y donde quedamos nosotras? Yo conozco muchas amigas que tienen un marido feliz y que termina (eyacula) después de cada relación sexual y ellas calladotas se hacen las que terminan pero capaz y ni saben lo que es tener un orgasmo, yo les digo no saben de todo lo que se pierden por vivir ( Artemisa, 31 de agosto 2013, entrevista).

De este marco normativo que describe Artemisa, enfocándose en su mundo laboral, podemos ver claramente como se le ha negado la construcción una categoría identitaria propia como mujer-dominante, según Wittig; el contrato heterosexual y psicoanalítico anula la dimensión simbólica en la construcción de las identidades sexuales marginales, en este caso una identidad de Ama-dominante que no tiene lugar en el marco cultural en el cual se desenvuelve Artemisa en su vida diaria. Entonces la identidad sexual de Artemisa se inscribiría en el núcleo de naturaleza que señala Wittig, en el cual también incluye a la identidad lesbiana, en cuanto ninguna es reconocida en una sociedad en la cual la heterosexualidad ordena todas las relaciones humanas y su producción de conceptos, determinando que dichas prácticas se deben manejar por especialistas y condenándolas a la exclusión y patologización.

A pesar de lo señalado, Artemisa no ha buscado atención psicológica con respecto a su sexualidad y las prácticas que la conforman, aduce que si bien algunas veces lo ha pensado, no siente que sea un problema o una enfermedad, y más bien piensa el tema desde una delimitación entre lo público y lo privado;

...si he pensado en ir al psicólogo, de hecho si he ido pero por otros asuntos, en el caso de mi vida sexual considero que es privada y mientras yo esté feliz con ella y no le haga daño a nadie no es ningún problema...si yo anduviera amarrando gente en la calle o insultándoles ahí si ya estuviera metiéndome

con lo público, con el derecho de la gente a escoger, pero mientras no obligue ni viole a nadie creo que es hasta más saludable que la vida sexual de mis amigas que te cuento (Artemisa, 31 de agosto 2013, entrevista).

Pero entonces, podemos realmente hablar de subversión de la norma heterosexual si ésta se da en una esfera privada solamente? Según Foucault, la *norma* aparece en el siglo XIX como una forma de control social no idéntica a las operaciones de la ley, entonces la acción de la norma se realiza de manera independiente del sistema jurídico, Judith Butler realiza una revisión de la genealogía de la norma, apoyándose en Foucault y del sociólogo Francois Ewald (1946), quién sostiene que una de las contribuciones de Foucault a la teorización sobre la norma es el planteamiento de que;

...la individualización normativa no es exterior, la naturaleza de lo anormal no es diferente de la de lo normal. La norma o el espacio normativo, no tiene un exterior. La norma integra cualquier cosa que pueda ir más allá: nada, nadie, cualquier diferencia que pueda mostrar, pueden nunca afirmar ser externos o que poseen una alteridad que de hecho les convertiría en otro (Ewald, 1990: 173).

Partiendo de este concepto, que implicaría que cualquier oposición a la norma está contenida en la norma misma y además sería crucial para su correcto funcionamiento, Butler se adentra al análisis crítico de la norma de género y sostiene que en la medida en que las normas de género son reproducidas, éstas son invocadas y citadas por prácticas corporales que si tienen la capacidad de alterar las normas, al menos en el transcurso de su citación. Desde la perspectiva de Butler, se deben considerar las identidades sexuales como espacios políticos en los cuales los sujetos, como en este caso Artemisa, pueden intervenir para modificar sus términos e incluir posiciones antes excluidas o resignificar las ya existentes.

Para la jurista y feminista radical Catharine Mackinnon (1993) en cambio no existe ninguna constitución del género externa a la sexualidad ni externa a la forma de sexualidad subordinativa y explotadora que implica el marco normativo heterosexual. Es decir al momento mismo que tenemos un género ya entramos en una relación heterosexual de subordinación, y este reduccionismo del género a la sexualidad significaría entonces la negación de relaciones heterosexuales que no sean de subordinación, como en el caso de

Artemisa quién asume su género en todas las dimensiones, sin embargo en la práctica de su sexualidad subvierte precisamente la teoría de Mackinnon, le da un giro de 180 grados es más, planteándose en cambio una relación heterosexual de dominación y no de subordinación.

Retomando la *teoría queer* analizada en anteriores capítulos, la trayectoria de Artemisa nos demostraría que el género no puede ser reducido a la heterosexualidad jerárquica sino que asume formas diferentes cuando es contextualizado por las sexualidades queer.

Artemisa me describe también varias de sus escenificaciones en las cuales, sale a relucir con mucha fuerza el componente violento dentro de sus performances, violento en el sentido de una dominación femenina sobre sus parejas, en el lenguaje en primer lugar y también en las prácticas que incluyen: vendajes, inmovilización, esposas, mordazas entre otras. Sus parejas o *esclavos* como ella los llama, tras haber acordado las condiciones y límites de la escenificación previamente, solo pueden dirigirse a ella con términos como *Ama* o *Señora*, mientras que ella lo hace con una variedad amplia de términos que fuera de contexto se considerarían por demás degradantes. En el análisis de Mackinnon, que se basa en gran parte en la pornografía, como un producto cultural diseñado prácticamente para hombres, argumentando que las mujeres han sido socializadas para experimentar una satisfacción sexual a través de alguien mientras que los hombres lo han sido subordinando a otro ser humano, no tendría cabida entonces la identidad sexual de Artemisa como una *Ama*/dominante, o sería un caso de suplantación de identidad de género.

Esta exclusión de la presente trayectoria en los postulados radicales de la feminista se puede ver mucho más claramente cuando Mackinnon argumenta;

Lo que se denomina sexualidad es la dinámica del control por el que el dominio masculino –en formas que van desde lo íntimo hasta lo institucional, desde una mirada a una violación- erotiza y, por tanto, define al hombre y a la mujer, la identidad del género y el placer sexual. Es también eso lo que mantiene y define la supremacía masculina como sistema político (MacKinnon, 1995: 242).



La sexualidad de Artemisa se define más bien por el dominio femenino, sobre todo en el ámbito de lo íntimo pero a su vez ella ha reconocido abiertamente la supremacía masculina, de la que habla Mackinnon, en otros ámbitos sociales como la educación o el trabajo. Un posible punto de tensión en esta discusión serían las mujeres que practican sadomasoquismo asumiendo el rol de sumisas o esclavas, entonces el planteamiento de Mackinnon cobraría sentido sin embargo, es preciso acotar que como se ha mencionado antes y en las declaraciones de Artemisa, las escenificaciones parten de una negociación previa, un contrato que determina lo que sucederá en el performativo, siendo así que el rol de sumisión es el que establece los condicionamientos y límites en las prácticas que se llevarán a cabo y decide cuándo terminan. Más allá de la idea de poder presente en las prácticas SM, éstas tienen una base de *consenso*, una negociación en la cual ambas partes son iguales y tienen la misma injerencia. Artemisa se perfila entonces como una trayectoria que define un modelo de género y sexualidad que permite cuestionar los postulados feministas radicales, volviéndose finalmente una discusión acerca de la diferencia sexual.

Butler sostiene que la diferencia sexual;

(...) es un lugar en donde una pregunta concerniente a la relación de lo biológico a lo cultural es planteada y replanteada, en donde debe y puede ser planteada, pero en donde no puede, estrictamente hablando, ser respondida. Entendida como un concepto fronterizo, la diferencia sexual tiene dimensiones psíquicas, somáticas y sociales que nunca pueden articularse una dentro de otra pero no por esa razón son distintas en última instancia (Butler, 2004: 186).

Para el discurso psicoanalítico en cambio; la diferencia sexual existe con el complejo de Edipo y el complejo de castración, este sería el punto en el cual el niño se da cuenta de que no puede ser ambos, hombre y mujer, entonces el niño recibe la información de su cultura (lo que llama los mitos, incluidas sus reglas normativas y regulaciones) y considera todo lo que eso significa. Las fantasías inconscientes juegan, se adaptan, transgreden y exceden las normas culturales, encontrando expresión en impulsos y deseos que no pueden ser relacionados por completo con las intenciones conscientes o la materialidad del cuerpo. Dichas fantasías de la infancia persisten en la vida adulta evidenciadas, según la terapia

psicoanalítica, en los sueños y revividas a través de algunas experiencias tangibles o estímulos que pasan desapercibidos. Finalmente se incorporan, aunque invisibilizados, en las formas conscientes en las que concebimos el mundo y damos cuenta de nosotros mismos.

El hecho “de no poder ser” ambos, hombre y mujer, resulta desconcertante y sobretodo problemático, pero aun así no restringe la identificación o limita las maneras en las que opera el deseo. Artemisa nunca sintió en su niñez problemas de identificación como mujer, cuenta que su infancia *fue como la de cualquier niña, jugó con muñecas y usaba vestidos*, inclusive hoy en día ella se siente *una mujer plena que disfruta de su sexualidad*, cuando a los 17 tuvo conciencia de su placer y el desplazamiento del mismo hacia escenificaciones y comportamientos de dominación tampoco sintió confusión o que estuviese actuando como un hombre. Al tocar este tema Artemisa señala;

lo que pasa es que los hombres se asustan de una mujer fuerte, así sea en la oficina o en la cama, me ha pasado que si ponen cara de asustado pero igual lo disfrutan, yo no estoy pegando, ni insultando a nadie obligadamente, los que terminan conmigo es porque les gusto y también les gusta como soy de dominante en el sexo (Artemisa, 31 de agosto 2013, entrevista).

En la conversación con Artemisa se evidencia como sus comportamientos dominantes se extienden a otros ámbitos de su entorno social, sobre todo en el laboral, dice haber sentido más tensión en ámbitos públicos que en lo referente a su sexualidad, como en ocasiones en las cuales ha tenido que ordenar desde su posición de jefa en su trabajo;

Parece que los hombres si tienen el derecho a ponerse bravos cuando haces algo mal, algunas veces que me ha tocado ponerme firme en el trabajo, me doy cuenta como los hombres se sienten incómodos, me quedan viendo como si fuera bicho raro, como si por ser mujer no pudiera darles órdenes...te juro que así en el día a día yo encuentro más problemas siendo una mujer fuerte que cuando estoy haciendo de Ama con alguien. (Artemisa, 31 de agosto 2013, entrevista)

Con base en el testimonio anterior, no existe una correspondencia obligatoria o forzosa entre la anatomía de un hombre o de una mujer con las posiciones psíquicas y subjetivas de feminidad y masculinidad que en realidad desarrollan.

Elizabeth Weed (2006) alude a la diferencia sexual en este sentido; *La diferencia sexual es un término que puede significar al mismo tiempo el posicionamiento psíquico coercitivo en lo simbólico y la imposibilidad de tomar un lugar sexual*. A este punto Artemisa está muy consciente de que puede asumir su rol dominante únicamente con hombres que también practiquen sadomasoquismo en el rol de sumisos, su identidad de Ama se encuentra marginalizada en el marco normativo heterosexual. A pesar de esta aparente desventaja en la posibilidad de elección de una pareja, cuando Artemisa me relata sus escenificaciones sadomasoquistas me doy cuenta de que su rol está tan asumido e interiorizado, y se encuentra muy cómoda en su *lugar sexual*, en realidad el asunto de la diferencia sexual y del género no representan para ella un problema y por ende, no busca soluciones al respecto. Es recurrente también el uso de insultos en femenino como *puta*, *zorra* o *perrita* en las sesiones que va describiendo, entonces desde mis preocupaciones académicas, le cuestiono sobre el uso de los mismos;

Cuando estoy en una sesión yo soy la Ama y puedo tratar a mi esclavo como yo quiera, la idea es que lo que me excita a mí es dominar y lo que les excita y disfrutan ellos es ser dominados, no le veas la quinta pata al gato...si les insulto en femenino no es porque las mujeres seamos menos que los hombres, el asunto aquí es la humillación, lo mismo le puede decir un hombre a otro hombre, una mujer a otra mujer, realmente eso no importa cuando estás en medio de una sesión sino la humillación (Artemisa, 31 de agosto 2013, entrevista)

Nuevamente las relaciones de poder alrededor del género y la diferencia sexual quedan relegadas a un segundo plano en su discurso. Donna Haraway (1990) en su *Manifiesto Ciborg* realiza una descripción del ciborg en éstos términos:

El ciborg se sitúa decididamente del lado de la parcialidad, de la ironía, de la intimidad y de la perversidad. Es opositivo, utópico y en ninguna manera inocente (...) La naturaleza y la cultura son remodeladas y la primera ya no puede ser un recurso dispuesto a ser apropiado e incorporado por la segunda. La relación para formar torios con partes, incluidas las relacionadas con la polaridad y con la dominación jerárquica, son primordiales en el mundo del ciborg (Haraway, 1990: 22).

Uno de los conceptos clave dentro de esta argumentación es el de *torio*, en química: un elemento radioactivo que posee un núcleo inestable y tras un cierto tiempo se convierte en

otro elemento. Esta trayectoria presenta varias coincidencias con la figura del ciborg de Haraway, el juego de roles en las escenificaciones sadomasoquistas que compartió Artemisa es equiparable a la mencionada capacidad de formar torios, justamente con *la polaridad* del género y con la *dominación jerárquica*, mostrando una capacidad de desplazamiento análoga a la idea del núcleo inestable, de los roles masculino/femenino y dominante/sumiso, presentes tanto en el lenguaje como en las prácticas mismas. Además la tendencia a vincular las prácticas sadomasoquistas a la naturaleza y al instinto, argumentando una violencia mal entendida, ubican a sus practicantes como verdaderos ciborgs; “El ciborg aparece mitificado precisamente donde la frontera entre lo animal y lo humano es transgredida. Lejos de señalar una separación de los seres vivos entre ellos, los ciborgs señalan apretados acoplamientos inquietantes y placenteros.” (Haraway: 1990: 45)

Artemisa a pedido ser retratada con dos esclavos, sentada sobre uno de ellos y sometiendo al otro con una mordaza. Asegura no haber realizado sesiones con dos esclavos pero que algún día lo hará realidad. Páginas atrás señalaba porqué decidí llamar a esta trayectoria contrato heterosexual por adhesión; Artemisa, mientras paga la cuenta reitera esta característica en sus palabras: *...y ya sabes Pato, que en el dibujo (silueta) se note lo que es...yo propongo y yo dispongo* (Artemisa, 31 de agosto 2013, entrevista).

### Trayectoria 3 – La des-subyugación del sujeto en el juego de roles



**Fuente:** Silueta final de Colette, elaboración propia, Quito: 2013.

La trayectoria tres toma forma en el cuerpo de Colette, una transexual de 34 años oriunda de la provincia de Esmeraldas. Colette está radicada en Quito desde hace ya 10 años, emigró a la capital en busca de oportunidades cuando aún era Adrián, a los tres años de su llegada se colocó senos con el dinero que había logrado reunir trabajando en la cocina de un restaurante de comida rápida. El contacto con Colette lo hice mediante la revista de contactos de un sex-shop de la ciudad. A cambio de cinco dólares entré a formar parte de la comunidad virtual que contiene la publicación que lleva ya más de treinta ediciones. Dentro de ésta existe una categorización de los miembros realizada por el dueño de la tienda, un hombre de unos 50 años de edad llamado Pablo quien define la publicación como “*catálogo de clientes, que buscan dentro de la comunidad alguien afín a sus intereses y sus necesidades*”. Dentro del apartado *Gays*, Colette se presenta en pocas palabras;

*She-male piel canela, pelo negro largo, voluminosa, superdotada, sadomasoquista.*

Luego coloca su dirección de correo electrónico y su número celular. En nuestra primera conversación telefónica le interesan poco los fines investigativos de los cuales le hablo, mientras pague lo que cuesta su servicio ella hará lo que yo le pida. Finalmente llegamos a un acuerdo monetario y pactamos un encuentro en mi “lugar”, es decir mi propio departamento. Colette será mi Ama, la escenificación toma entonces la figura de un servicio sexual en el cual puedo incluso escoger el rol que ella performará en nuestra cita. La espero impaciente con los materiales listos para realizar los bocetos de su silueta, la cual tampoco es de su interés, más bien le intrigó mucho mi propuesta; *ese fetiche es nuevo para mí* me dice, antes de pedir la dirección.

Colette llega en un taxi y me saluda muy amablemente con un beso en la mejilla, me sigue por el corredor y el patio hasta entrar a la sala de mi departamento. *Si ha sido verdad que eres artista*, me dice mientras observa una serie de cuadros de temática sadomasoquista que visten una de las paredes. Me pregunta por la habitación para cambiarse y meterse en su rol de Ama. Como en todas las escenificaciones, realizamos una negociación previa, en la cual acordamos que ella haría el papel de Ama/dominante o Dominatrix como prefiere ser llamada, mientras yo la dibujaba y le hacía preguntas. Colette físicamente coincide con

su representación textual en la revista, y ataviada como Dominatrix es en realidad imponente. Mi *Dominatrix* me confiesa que se siente una completa modelo mientras me pregunta cómo posar para la silueta. Como estrategia le pido que me vaya relatando alguna de sus sesiones como Ama mientras realizo los bocetos, para luego pasar a la entrevista propiamente dicha. Colette empieza describiendo como se acercó al mundo sadomasoquista;

La vez que más me acuerdo que haya disfrutado de una sesión sadomasoquista, haciendo de Dominatrix fue con un chico que era ya pareja mía de meses. Se llamaba Ricardo y lo conocí cuando ya tenía las tetas. Teníamos una relación linda la verdad, él me quería me decía que yo era su oreo (refiriéndose al nombre de la famosa galleta de chocolate), yo ya había hecho sadomasoquismo antes, aprendí de esto cuando empecé a putear, me di cuenta que a los hombres les gustaba primero que sea *she-male* (transexual), no tienes idea como me buscaban. Un día un cliente frecuente me preguntó si podía vestirme con algo que él había comprado y hacer una “actuación” que él me iba a indicar. Así empecé con lo de Dominatrix, me pareció lo máximo yo me excité como loca y el señor más, cada vez que le pegaba o le insultaba ponía una cara de goce...única. De ahí me gusto y me empecé a instruir más, unas amigas de España con las que chateaba me pasaron muchas cosas sobre sadomasoquismo, que dice que allá es muy normal esto, y así aprendí lo de Dominatrix, esclavo, y todo eso (Colette, 22 de junio 2013, entrevista).

Noto que sus inicios en el sadomasoquismo se produjeron a manera de un servicio sexual, realizando una escenificación específica a petición de un cliente, entonces le incito a volver a su relación con Ricardo en la cual el sadomasoquismo y las prácticas relacionadas ya fueron integradas por una decisión personal y no en la figura de mercancía, figura en la cual los discursos relativos a sexualidades marginales como el SM son vaciados e inscritos en la proliferación de productos culturales enfocados justamente en cubrir la demanda de una sección también marginal, localmente hablando, del mercado. Antes de la entrevista con Colette, cuando acordamos el “precio” de su servicio, tenía conciencia plena de que dicho vaciamiento en el discurso podría estar presente en esta trayectoria, y que se podía quedar en un simple análisis que si bien podía resultar provocador y arrojar datos indirectos sobre la comunidad sadomasoquista, su efecto propendía a quedarse en el puro entretenimiento. Sin embargo un futuro estudio podría abordarse desde las dinámicas del deseo sexual que

se producen en la audiencia que consume este tipo de servicio y aportaría significativamente en la determinación del discurso de la comunidad. Entonces Colette retoma su relato;

Mi Ricardo era un hombre bello...más jovencito que yo, en ese entonces yo tendría unos 29 y él unos 25, nos conocimos en el restaurante en el que yo trabajaba y después me buscó también en el antro donde puteaba. Nos hicimos novios y más o menos a los cuatro meses le conté del sadomasoquismo, que yo era una Dominatrix. Me imagino que primero quiso probar por curiosidad como todo el mundo lo hace...por novelaría como dicen, pero le encantó la verdad. Fíjate que yo si le hacía huevadas, osea cualquierita me hubiera dicho ya hasta ahí no más mamacita...pero él me seguía el juego hasta las últimas, y como nadie hace nada de a gratis yo creo que si le gustaba hacer de mi esclavo. (Colette, 22 de junio 2013, entrevista)

Qué es lo que le hacías? Me estabas contando la vez que más disfrutaste...

...uy!! De todo, para empezar yo siempre me vestía así como ahorita toda una Dominatrix jaja..., pero esa vez que me más me acuerdo le traté como a mi empleada. Le esperé vestida y cuando llegó (de su trabajo) solo le dije: ya era hora puta qué horas son éstas de venir a la casa? El ya me entendía de una y también me hacía segunda. Entonces le ordené que se ponga un disfraz de empleada sexi, que era mío mismo...pero Ricardo no era loca era bien macho sólo se vestía cuando yo me ponía de Dominatrix y no siempre le pedía eso, sino se me traumaba el muchacho ( Colette, 22 de junio 2013, entrevista).

A este punto puedo apreciar varios puntos de fuga en la configuración identitaria de ésta trayectoria, Colette hasta ahora no ha problematizado el asunto de su transexualidad por ejemplo, al contrario lo ha remarcado como una ventaja dentro de la lógica de mercado en la que está inmersa su servicio sexual. Por otro lado ya dentro del desarrollo de su sexualidad en la esfera privada, más específicamente en la relación con Ricardo, su identificación es directa con la figura de Dominatrix más que con su transexualidad, además se evidencia una negación de “lo gay” al enfatizar que Ricardo no es loca, sino que su travestismo es simplemente un requerimiento más de la escenificación SM que relata.

La heterosexualidad y la homosexualidad entonces se vuelven categorías igualmente opresoras en su discurso, ofreciéndose en el performance sadomasoquista un espacio para el desplazamiento de identidades y binarios legitimados, no solamente los recurrentes



(hombre y mujer), sino también heterosexual y homosexual. En este sentido la teoría queer centra el análisis de la identidad justamente en “la reconstrucción de la misma para plantear como alternativa la articulación de procesos de identificación que permitan una mayor fluidez en la adopción de identidades estratégicas.” (López Penedo, 2008: 130)

Steven Angelides (1995) plantea que la posmodernidad resulta en una economía de la (hetero) sexualidad, en la cual como individuos estamos sujetos a la sexualidad como instrumento que categoriza, codifica y controla, demandando una especificidad de la sexualidad. La diversidad en el contexto del pluralismo liberal camufla una interdependencia estructural de las identidades, convirtiéndolas en especies humanas;

En el escenario político liberal estas especies, o tipos de individuos, movilizan en torno a ellos designaciones de sexualidad para alcanzar derechos políticos que les han sido denegados; derechos que se da por supuesto que otras especies – obviamente de tipo heterosexual – tienen. Para poder alcanzar estos derechos la adopción de identidades unificadas es vista como una estrategia necesaria.(...) Así, reinstaurando la diferencia hetero(sexual), la heterosexualidad y la homosexualidad se han convertido en categorías reificadas que se enmarcan en una determinada “economía política de la verdad”. (López Penedo, 2008: 132)

López Penedo (2008) llama a esto la *verdad del sexo*, y argumenta que determinadas sexualidades, en las cuales incluye al sadomasoquismo y los juegos de roles, continúan manteniéndose fuera de la norma, son *la marginación dentro de la marginación*. En la escenificación que relata Colette, la mencionada verdad del sexo es cuestionada deliberadamente, habla de sus tetas y su pene al tiempo que se ubica en una posición femenina y dominante a la vez. Habla de Ricardo vistiendo como sirvienta y aclara que no es loca (gay). Colette continúa con su historia que guardaba aún más desplazamientos de una identidad de género fija;

Entonces le hacía que limpie primero, pero en verdad te digo tenía que dejarme todo reluciente...porque luego yo le revisaba y si algo estaba mal limpiado, ahí si le insultaba y le daba sus buenas nalgadas, las vecinas dirían esta chica le tiene a raya (risas). Bueno lo más excitante fue cuando una vez de castigo le di por atrás (refiriéndose a la penetración anal), seguramente le dolió porque era su primera vez, pero como yo le estaba castigando igual le tocaba aguantarse. Después le tuve sentado a mis pies un buen rato y creo

que luego el me cogió, fue un día inolvidable (Colette, 22 de junio 2013, entrevista).

Colette me comenta que Ricardo ahora tiene una esposa y dos hijos pequeños. Dice haber sabido siempre que él no era loca y que lo que le gustaba era la actuación, refiriéndose a las sesiones SM, en sus palabras; *yo te puedo jurar que en realidad no le gustaba la verga (pene), pero como ese era el castigo y el aceptaba jugar así conmigo le tocaba recibir*. Me cuenta en forma explícita que fuera de las escenificaciones Ricardo no le hacía sexo oral, que ni siquiera *se la tocaba*. Kammel y Weinberg (2008) plantean justamente que en hombres heterosexuales que practican sadomasoquismo las actividades de travestismo poseen *cierto significado erótico*, y que este puede ser transexual – como el deseo de ser en realidad una mujer – o puede remitir a la *humillación como sentimiento importante para los practicantes de sadomasoquismo*. También aclaran que los sentimientos de vergüenza y humillación, surgen durante las escenificaciones y no después, en base a su estudio sobre diversidad en el sadomasoquismo.

Más allá de las estimaciones que pueden resultar del estudio cuantitativo sobre muestras de individuos, el asunto de base que sale a relucir en esta trayectoria es la *gestión del placer*. La erotización del ano en el caso de Ricardo o la anulación del pene de Colette dejan ver una transgresión a la tecnología que establece la significación de los órganos sexuales solamente a través de la relación sexual y de su utilización con propiedad (en las relaciones heterosexuales únicamente). Estamos frente a un desplazamiento del placer de los genitales hacia la totalidad del cuerpo, desbordando la identificación con un género específico. Colette dice no tener problema con hacer el papel de sumisa, si bien se identifica mayormente como *Dominatrix* y ha incluido éste en la práctica de su sexualidad, muchas veces al ofrecer sus servicios, debe actuar como esclava. *Simplemente me pongo del otro lado*, dice, restando importancia a mi pregunta sobre qué tan fácil le resulta pasar de una *Dominatrix* extrema a una esclava sumisa. *Yo disfruto igual, sólo que ya en mi vida personal (privada) prefiero ser una Dominatrix, la diferencia está en quién ordena y quién obedece pero a la final es igual de rico*. (Colette, 22 de junio 2013, entrevista)

El juego de roles dentro de las prácticas sadomasoquistas es recurrente y se posiciona como uno de los ejes principales en la configuración de una identidad sadomasoquista. Este ilustra perfectamente la cualidad dinámica de las prácticas SM. Representa un tipo de búsqueda de un rol definido en algunos casos y en otros es parte integral de la identidad del sujeto, bajo un término utilizado también en el caso de las representaciones del homosexual: *versátil*. Sin embargo este encasillamiento que corresponde a los binarios activo y pasivo, pierden su capacidad normativa en el contexto sadomasoquista, dicha correspondencia en este caso no se relaciona con la penetración (referida al acto sexual hetero), la versatilidad en el SM tiene que ver con su capacidad de desplazamiento, su posibilidad de habitar varias posiciones e identidades dentro del performance. En la trayectoria de Colette, la sesión sadomasoquista ya sea con clientes por servicios remunerados o con su pareja sexual, se convierte ciertamente en un espacio límbico fuera de la norma. Un espacio en el cual no le es exigida una identidad de género estable, un lugar en el cual su anatomía cobra sentido y es coherente. Un espacio en el cual su inteligibilidad social y sexual ya no puede ser anulada.

He llamado a esta trayectoria la *des-subyugación del sujeto en el juego de roles*, precisamente por esta cualidad que presenta Colette. Insisto una última vez preguntando cómo se define, incluso lanzando opciones disfrazadas de pregunta; chico, chica, transexual...me responde firmemente: *Dominatrix*, y *de las buenas*. Me ha convencido, al verla a ella directamente y al mirar los bocetos para su retrato, veo una *Dominatrix*.

#### Trayectoria 4 – Ataduras para una liberación



**Fuente:** Silueta final de Juan, elaboración propia, Quito: 2013.

La siguiente trayectoria en mi estudio es un joven homosexual de 27 años a quien llamaré Juan. Al iniciar el trabajo de campo, buscando en comunidades virtuales trayectorias sadomasoquistas, llegué al portal web GAYECUADOR, dentro de éste existe un grupo privado denominado *Sadomasoquismo - Amos, esclavos y perros.*, utilizando nuevamente la estrategia de presentarme como un fotógrafo e ilustrador SM, se me permitió el ingreso al mismo. Tras varios intentos fallidos de contactar con alguien que en realidad fuese practicante y no solo buscase encuentros sexuales que impliquen acciones esporádicas entendidas como sadomasoquistas, entablé conversaciones con Juan, quién demostró de entrada manejar un cierto nivel de conocimiento sobre el tema, específicamente sobre bondage. El bondage<sup>4</sup> es la práctica de amarres o ataduras sobre el cuerpo humano, con fines estéticos o sexuales. Puede conllevar la inmovilización de la persona o no. Asimismo, puede incluir o no la sujeción de esta a un elemento fijo, la suspensión parcial o total, etc. Las cuerdas suelen ser de algodón, o fibras artificiales, pero también pueden ser de yute, paja de arroz, esparto, mezcla, etc. También se entienden como formas extensivas del bondage, las inmovilizaciones con esposas, pañuelos, cadenas, etc. Juan me dejó impresionado con su manejo de términos sobre esta práctica, me contó sobre los orígenes japoneses y mantuvimos varias conversaciones de tipo informativo a la vez que le mostré algo de mi producción visual que incluía bondage. Tras mi decisión de incluirlo en la etnografía como una de las trayectorias, debido no solamente al tema bondage, sino a su identificación como gay sadomasoquista y a su apertura para compartir dicho conocimiento conmigo a cambio de una silueta.

Luego de semanas de chats y video llamadas fijamos un encuentro en “*su lugar*”, un departamento en un condominio al norte de Quito. Como muchos practicantes de SM, Juan concretaba los encuentros y escenificaciones en espacio privado, su residencia estaba ubicada en el valle de Tumbaco, y la compartía con sus padres y hermano. El departamento en mención era un lugar de propiedad familiar que utilizaban en las ocasiones que necesitaban permanecer en la ciudad, por tiempo y distancia les resulta práctico y

---

<sup>4</sup> Bondage es un anglicismo de *to bind*, que asume a su vez la tradición del shibari, palabra japonesa para el arte del encordamiento.

estratégico. En esta ocasión la modalidad del trabajo de campo cambió. Primero el me daría una clase de bondage, lo cual no me permitía realizar los bocetos al tiempo, y en segundo encuentro haríamos los bocetos y las preguntas.

Antes de continuar con la descripción de esta interesante clase privada es necesario recordar que el término *queer* tiene un papel fundamental en la constitución de la teoría que nombra y es uno de los ejes teóricos de este estudio. Queer se ha utilizado históricamente en occidente como un insulto contra gays y lesbianas, los cuales se reapropiaron del término para autodenominarse en contestación a la homofobia de la cual estaba revestido. Menciono la cuestión de lo gay no solamente porque Juan se identifica como gay sadomasoquista, o por haberlo contactado en una comunidad virtual gay, sino por el hecho de que aún no ha “salido del clóset”. Carlos Decena (2013) se refiere a esto en los siguientes términos;

Las imágenes convencionales de “salir del clóset” en los Estados Unidos celebran al individuo, la visibilidad y el orgullo. Dado el aumento de legitimidad de gays y lesbianas predominantemente blancos y de clase media en ese país, y de modelos que presumen y defienden la toma de decisiones individual, la abstención de visibilidad, orgullo y expresión ha sido generalmente interpretada como sospechosa, como evidencia de negación u homofobia internalizada, o categóricamente como patología. (Decena, 2013: 1-2)

Refiriéndose así a la marginalización de los sujetos que deciden no hacer pública su sexualidad dentro de la misma comunidad homosexual. Juan no se perfila como un gay activista o militante, nunca ha participado de desfiles del orgullo y demás expresiones públicas que se suceden en Quito. Él ha asumido su identidad gay en la esfera de lo privado, no siente la necesidad de “salir del clóset”, a pesar de que dice que su familia *ya se las huele*.

Cito a Decena porque me parece fundamental en esta trayectoria el cruce entre una identidad gay y una sadomasoquista, o más bien el secreto como un lugar en cual pueden confluir ambas. Mientras la idea del secreto en la comunidad gay genera un tipo de rechazo asociado a una negación con tintes de traición, el secreto en el contexto sadomasoquista es

considerado una *norma especial*. Andreas Spengler (1977) propone al secreto como un fenómeno social, debido a la función que cumple dentro de la comunidad sadomasoquista. El secreto entonces, en el marco de ésta trayectoria no implica necesariamente vergüenza o negación sino parte constitutiva en el proceso de construcción de una identidad sexual. En la trayectoria anterior se evidenció también un tipo de negación a hacia la homosexualidad como categoría normativa en contextos posmodernos, existe en ambas trayectorias una coherencia en considerar al discurso identitario homosexual un *discurso de oposición*, es decir lo que Foucault señalaría en *La voluntad del saber* (1986), como un discurso que es lo mismo a lo que se opone, implicando que la represión en este caso es lo mismo que la liberación. Foucault no establece que el discurso de liberación homosexual esté errado, sino que resulta políticamente insolvente;

Me parecía que se había llegado a una situación en la que era posible retomar un poco esas nociones muy utilizadas, muy sobrecargadas y muy gastadas, muy usadas también, por ejemplo de represión, y que era necesario ver poco lo que eso significaba, y sobretodo, cómo hacer funcionar esas nociones ahora en una situación y en el interior de un combate, de un debate que de todos modos cambió de forma en ese sentido en los últimos veinte años. (Foucault, 1986: 336-337)

Esta reflexión es necesaria en el sentido de que la trayectoria de Juan, al estar aún *escondido*, podría perder validez etnográfica si es considerado un *gay de clóset*, sobre todo dentro del círculo académico fuertemente vinculado a la visibilización y lucha por derechos de las minorías sexuales. David Halperin (2007) señala que la figura del homosexual, dentro del discurso de liberación que es negado en esta trayectoria, es “una criatura contradictoria e imposible, una proyección fantasmática, una construcción incoherente que estabiliza y consolida los significados culturales de la heterosexualidad encapsulando todo lo que es “otro” o “diferente” en ella.” (Halperin, 1995: 82)

Retomando la trayectoria, llego al lugar de Juan con mucha expectativa académica pero al mismo tiempo con nerviosismo sobre la clase de bondage, es cuando se sucede en mí la sensación de incertidumbre al saber que cuando esté atado, estaré también a su merced. Viene a mi mente aquella sensación de impotencia de la que escribe el antropólogo

Gebhard en su ensayo *Fetichismo y sadomasoquismo* (1969), el primero en indicar que el sadomasoquismo se produce dentro de un contexto cultural y desechar el abordaje psicoanalítico patologizante. Éste reflexiona sobre la complejidad del sadomasoquismo, y señala que el *bondage* presenta aspectos que lo vinculan tanto al sadismo como al masoquismo, manteniendo la división sostenida por la teoría psicoanalítica en la época. Juan me ha pedido que lleve una camiseta vieja y ropa interior cómoda, para aumentar mi nerviosidad, sin embargo las conversaciones que hemos sostenido han generado un clima de confianza y camaradería, y empiezo a considerar un privilegio participar de esta práctica transgresora.

Llego y saludamos como dos viejos amigos, la apariencia de Juan es en realidad muy pacífica, usa anteojos. Antes de empezar me dice;

El bondage no es como lo pintan en las películas o en las páginas pornográficas, esas son actuaciones y a veces muy malas. La idea de esto es que yo no voy a hacer nada que tu no quieras y cuando quieras parar pues me lo dices...le pregunto: te lo digo así no más? Es mejor tener una palabra específica, cual prefieres? (Juan, 19 de julio 2013, entrevista)

La primera que viene a mi mente es *basta*. Seguramente pensando en mi escasa creatividad Juan me explica que palabras como *alto* o *basta* no se utilizan en una escenificación como palabra clave, simplemente no sirven. Al momento de la sesión, de bondage en este caso, los términos que son relativos al acto mismo de la dominación, o que expresan sumisión y por ende un deseo de liberación o demostración de impotencia o sufrimiento son parte del performance mismo. Si el *amo/dominante* está inmovilizando a su *esclavo/sumiso*, los ruegos y súplicas son parte del placer que le proporciona, dentro de la sesión, el acto de inmovilizar al otro. En el sentido contrario, estas expresiones provocan también placer en el que está siendo dominado. Optamos por el término *retrato*, enfatizando la ausencia de creatividad que me genera el saber que estaré atado, generalmente las palabras clave que se utilizan son las que no tienen nada que ver en el contexto de la escenificación, de esa manera dice Juan, son *fácilmente reconocibles*. Resulta interesante en todas las trayectorias analizadas hasta el momento, que las prácticas sadomasoquistas se basan en el respeto mutuo, y poseen un lenguaje propio y característico de cada individuo. Además los



mencionados *códigos de seguridad* basados en la palabra clave, aseguran el término de una escenificación, cuando uno de los dos no está disfrutando de la misma. El momento en el que la protesta del dominado es real y decide no continuar con la sesión, es necesario que el dominante pueda percibir nítidamente este deseo y diferenciarlo de la actuación que puede ser parte del juego sexual pactado.

Varios estudios sobre las dinámicas de las prácticas sadomasoquistas indican que la palabra clave suele ser una palabra de rápida dicción y sonora, o significativa para quien tiene que recordarla. También es común utilizar términos totalmente antieróticos, como me recalco Juan, de modo que se interrumpa el juego. La ética de los contratos previos en las prácticas sadomasoquistas entiende que en todo momento el rol dominante respetará dicha decisión e interrumpirá la actividad. Dicho consenso supone la negociación previa a la sesión, en la que se establecen las condiciones de la sesión: *el cómo, el cuándo y los límites de las actividades a realizar*, además de la palabra clave. En esta negociación con Juan, acordamos que practicaría en mí un tipo de amarre básico, dentro de las variedades existentes que pueden llegar a ser muy complejas y demoradas. Al insistir en preguntar sobre el funcionamiento de la palabra clave, Juan percibe miedo o desconfianza de mi parte; *tranquilo...no te voy a violar, me dices que pare y yo paro...* En las escenificaciones que implican sumisión y dominación, se entiende entonces que quien realmente tiene el *poder* siempre es el sumiso o la sumisa, porque son ellos quienes deciden cuando finaliza el juego y establecen los límites del sufrimiento o la humillación que desean experimentar.

Entonces empezamos con la sesión, estoy ataviado según sus indicaciones, sentado en el centro de la sala del departamento. Juan se pone de pie detrás de mí y rasga la camiseta violentamente. Ahora entiendo por qué debía ser vieja...y aún me sigue impresionando como la violencia es totalmente controlada dentro de las sesiones. Balbuceo algo que no recuerdo ante la impresión que me genera esta súbita reacción del tranquilo Juan. Entonces me levanta la voz diciendo: *¡silencio!* Me siento ya dentro de una escenificación sadomasoquista. Juan continúa muy serio atando primero mis manos por detrás de la silla;

Comúnmente no funciona así pero en este caso te voy a ir hablando de lo que estoy haciendo, como te había mencionado el bondage viene de Japón, son técnicas de amarres y ataduras especiales que utilizaban los guerreros, incluso los samuráis en otras variantes, para inmovilizar a los prisioneros de guerra. A veces se hacía públicamente para que todos observen, la idea es que el prisionero esté incómodo y se sienta humillado ante el pueblo. (Juan, 19 de julio 2013, entrevista)

Mientras tengo ya inmovilizadas las manos y el tronco sujeto a la silla, viene a mi mente la idea de la tortura, de una muy refinada clase de tortura. Margot Weiss (2004) aborda el tema del sadomasoquismo a partir de una serie de eventos puntuales sobre tortura y violación de derechos humanos por parte de soldados estadounidenses hacia prisioneros iraquíes en la prisión de Abu Ghraib. Dichas imágenes fueron difundidas en medios de comunicación y generaron una serie de reacciones y comentarios que las catalogaron de *tortura sadomasoquista*. Más aún, muchos de los testimonios recogidos en los medios y expresados por figuras públicas sugerían que existía una relación entre los actos de tortura mencionados con la pornografía sadomasoquista gay. Weiss enuncia en su análisis las características consensuales de las escenificaciones sadomasoquistas, incluidas las que se mencionan en esta trayectoria como la palabra clave y la negociación previa. Para argumentar sobre la tortura en cambio, se sirve de la definición de Elaine Scarry (1985), en la cual la tortura presenta una estructura triple que implica “provocar dolor intenso, la objetivación de ese dolor y por último, la traducción de la objetivación del dolor en poder” (Scarry, 1985: 51). A diferencia que en la tortura, el dolor en el contexto sadomasoquista se caracteriza más bien por ser de una duración limitada, controlado, por elección propia y consensuado. La autora en su análisis concluye que mientras en la tortura el dolor es radicalmente anti social, en el sadomasoquismo el dolor es relacional, es decir establece un intercambio social entre los practicantes. El dolor funciona como mecanismo de confianza, sociabilidad y relacionalidad, y es en este intercambio en donde el dolor se transforma en poder, para producir placer u otras relaciones socialmente productivas.

Juan continúa su instrucción mientras sigue haciendo nudos con las finas cuerdas. *Siempre hay que tener cuidado con cuanto aprietas los amarres, viendo que no estén muy ajustados para no cortar la circulación.* Hago una pregunta y esta vez no me manda a

callar; qué exactamente te produce placer en todo esto? *Qué te diré...primero es el proceso, el juego, el roce cuando estoy amarrando.* En ese momento me sentí algo incómodo en realidad, sobre todo al notar su erección. Ahora está atando mis pies, de rodillas ante mí.

Luego es la sensación de que el otro juega mi juego, de que hablamos el mismo idioma...que está totalmente a mi disposición, osea que yo podría hacer lo que sea con él, pero tranquilo no te estoy amenazando, sino que es ese sentimiento de que a pesar de lo raro que te puede parecer esto, la otra persona se presta (a participar de la escenificación) osea que confía, creo que es otro nivel de conexión. (Juan, 19 de julio 2013, entrevista)

Juan empezó a experimentar el bondage luego de que vio un video pornográfico a la edad de 17 años con unos amigos. El video recreaba justamente una escena de interrogación policial a un delincuente, él estaba atado a una silla y vendado y lo interrogaba y golpeaba una mujer policía;

Me excité tanto con ese video, yo ya sabía que era gay...mis amigos (con quienes veía el video) no, y desde ese día más que romperme la cabeza por ser gay, tenía miedo de ser un sádico tipo asesino en serie...(risas). Luego empecé a buscar, leí sobre el bondage y así llegué hasta cosas bien interesantes como el *shibari* y todo eso de la cultura japonesa. Ahí ya no me pareció tanto un problema, solo que como hay algunos que hacen sexo tántrico, habemos otros que hacemos bondage (Juan, 19 de julio 2013, entrevista).

La comparación que realiza Juan espontáneamente de su práctica sadomasoquista con el sexo tántrico, proveniente también de Oriente, resulta muy decidora para este estudio. Sin necesidad de profundizar en la doctrina tántrica misma, el sexo tántrico está directamente relacionado por un lado, a la obtención de placer sin el orgasmo como finalidad del acto sexual es más, asume la eyaculación como pérdida de energía. Por otro lado el tantrismo propone una erotización de todo el cuerpo negando la centralidad genital y activando más bien el goce a través de todos los sentidos. En el sexo tántrico ningún cuerpo es un simple recipiente, se produce un intercambio de energía entre ambos. Para cuando Juan realiza esta valiosa analogía, yo me encuentro inmovilizado completamente, tenía mucha razón cuando escribía en el chat que el bondage era todo un arte, a pesar de ser cuerdas relativamente finas, estoy totalmente sujeto a la silla, en ropa interior en la sala de mi informante.

La clase ha terminado, Juan empieza a desatarme con igual seriedad que al inicio para que le enseñe los dibujos que le llevé. Ya con el pulso normal, continuó indagando sobre su identidad sexual, directamente y con la confianza reforzada por la sesión bondage, pregunto si conoce a otros gays que practiquen sadomasoquismo,

Claro que hay, conozco a algunos pero la mayoría lo hacen solo por probar al final siempre termina en lo mismo, queriendo ser tu novio y teniendo una relación normal, aburrida. O los típicos gays que su vida es salir a la discoteca y comprarse ropa de moda. Yo creo que algún día me topo con alguien que entienda en verdad esto del bondage ahí sí salgo del clóset y hasta me caso (risas) (Juan, 19 de julio 2013, entrevista).

En su familia nadie sabe sobre su sexualidad, ni que es gay ni que es sadomasoquista. Me dice que no tiene porqué contarles, *ellos me quieren así como soy...gay, sadomasoquista, haciendo bondage, así soy yo*. Quiero cerrar esta trayectoria con una de las frases más determinantes y valiosas para mi trabajo que salió, entre risas, de la boca del propio Juan, ésta a mi parecer implica una jerarquización identitaria, sobreponiendo el sadomasoquismo a lo gay; *Yo, para estar satisfecho y ser feliz, no necesito un hombre a mi lado sino como las villanas de las novelas necesito: amarrar a un hombre*. (Juan, entrevista, 19 de julio 2013)

## Trayectoria 5 – La herejía de la norma



**Fuente:** Silueta final de Templario, elaboración propia, Quito: 2013.

La trayectoria que he reservado para el final de este capítulo es José o como lo llamaré a partir de este momento: Templario. Una de las primeras comunidades en la que inicié la etnografía para mi estudio fue, como lo menciono anteriormente, el grupo privado BDSM ECUADOR, grupo creado y gestionado por Templario. Licenciado en administración de 50 años, guayaquileño, divorciado y radicado en la ciudad de Salinas, quizás sea la trayectoria que presente la etapa más avanzada en el desarrollo de una identidad sadomasoquista. Para empezar, Templario es quién me “aceptó” en la comunidad, como gestor del grupo muy solícitamente me dio la bienvenida y me explicó la dinámica; *nada de noveleros o fresas, acá estamos gente que considera el BDSM parte de su vida*. Ante aquella advertencia se disparó la motivación por el trabajo que iniciaba, ya no leía en textos académicos que el sadomasoquismo no era una aberración sino una práctica sexual marginal o que no se debía patologizar sino estudiarla en una dimensión social, escuchaba de una persona real, común y corriente que el sadomasoquismo era parte de su vida.

Lo primero que me llamó la atención fue el hecho de que Templario me hiciera una suerte de entrevista de ingreso, *que sabes de sadomasoquismo? eres practicante? desde cuándo?*, era todo un cuestionario que le aseguraba que no era un morbo curioso lo que me hacía querer formar parte del grupo. Ayudó muchísimo en mi ingreso el corpus de ilustraciones SM que le mostré, además de cierto manejo del tema gracias a que ya había iniciado la investigación mucho antes. Este hermetismo y recelo hacia los sujetos que desean ingresar al grupo, lo entiendo desde el *estigma*, la formación de una comunidad de sujetos que comparten experiencias de vida similares en relación a su diferencia, a su marca, en todo caso lo consideré un tipo de discriminación positiva, el sadomasoquismo como se anota en varias de las trayectorias anteriores, implica una relación de confianza y seguridad que debe ser vigilada, en este caso, por la persona que gestiona el grupo, más adelante Templario confirmaría esta acepción.

En segundo lugar su *nickname*<sup>5</sup> me pareció, desde la primera vez que lo leí, muy intrigante. El vínculo con el tema religioso no lo lograba entender. Los caballeros

---

<sup>5</sup> Nombre falso o seudónimo que utilizan los miembros de los foros virtuales en general.

templarios luchaban por la Iglesia, fueron protagonistas de las cruzadas y guerras santas en la Edad Media. La duda fue despejada cuando Templario dijo;...*pero sabes cómo terminaron? ...porqué fueron expulsados?* Toda esta charla se daba en el chat de la web Foros Círculo BDSM, entonces no resistí mi curiosidad y antes de que escriba contándome a lo que hacía referencia, me adelanté en un buscador: habían sido acusados de sacrilegio a la cruz, herejía, sodomía y adoración a ídolos paganos. Su representación textual dentro del grupo iba cobrando sentido.

Yo soy una persona que vive fuera de religiones y de leyes, simplemente no estoy de acuerdo con lo que dicen que es la verdad, yo si tengo mi propia opinión y vivo mi vida sin joder a nadie. Yo tengo mi religión a mi manera igual que mi vida íntima por eso me encuentras acá, hay cosas que nos hacen creer que están mal, y solo nos quedamos callados y aceptamos. Se debe probar de todo para ver si algo te gusta o no (Templario, 8 de junio 2013, entrevista).

Mi entusiasmo crecía con cada palabra. A diferencia de los demás informantes, en los cuales se podía leer entre líneas cierto rechazo o negación de las normas y categorías, Templario lo hacía explícitamente, estaba consciente de que estaba fuera, consciente de su marginalidad. Mejor aún, no expresaba esto a partir de un diagnóstico psiquiátrico o de una confesión religiosa, lo hacía desde su propio lugar de enunciación. Otra de las características de esta trayectoria que me llamó la atención era la firma de Templario en su perfil. Dentro del Foro Círculo BDSM, existe la posibilidad de firmar el perfil de usuario, en este caso su firma reza;

*“Si al vendarte los ojos, tu mente está en silencio y tu corazón palpita, la puerta a tu sumisión está abierta”*

Cuando indago sobre lo que significa esta frase y el motivo de firmar así, Templario hace alusión a su identificación sadomasoquista como Amo/Dominante, considera que ha llegado a un nivel de desarrollo de las prácticas SM que le capacita para *instruir* a otros. Su firma es una invitación a que *la gente se decida a experimentar con sus fantasías y deseos*. Para Templario *todos tenemos instintos sadomasoquistas*, su firma claro, está dirigida a sumisas que deseen explorar estos instintos de una manera más formal. Cuando Templario

alega sobre *instintos sadomasoquistas*, me remite a al binario naturaleza/cultura. Según su afirmación la dominación o la sumisión serían naturales y lo que bloquea esos instintos es la cultura. Partiendo del hecho de que Templario no tuvo hijos dentro de su “*fallido*” matrimonio y, según afirma, *nunca los tendrá...*, su trayectoria puede enmarcarse en lo que la perspectiva psicoanalítica llama *sexualidad perversa*. Freud señala que las pulsiones se convierten en sexuales justamente cuando se separan de las funciones biológicas que las sostienen. Al separar sus *instintos o pulsiones* de la función reproductiva, Templario estaría estableciéndose dentro de una sexualidad, en este caso sadomasoquista. Utilizo esta argumentación psicoanalítica, porque más adelante Lacan retomará esta separación de la sexualidad y su origen natural para considerarla en relación al orden simbólico u orden del significante. Entonces cuando el sujeto ingresa al orden de lo simbólico, ingresa también al circuito del deseo. La distinción que Lacan hace entre necesidad y deseo, sustrae totalmente a éste del ámbito de la biología. Ciertos planteamientos de Lacan podrían otorgar una cualidad subversiva a la sexualidad sadomasoquista; como las que plantea Javier Sáez (2004) en *Teoría Queer y psicoanálisis*, utilizando la valoración que hace Lacan del ano, sin patologizaciones o atribuciones a priori a hombres o mujeres, comparándolas con prácticas de algunas *subculturas queer*. Lacan, al establecer la separación del deseo y el goce, de la centralidad genital, “desnaturaliza y desheterosexualiza el deseo. El objeto por su multiplicidad y su separación de lo genital, no permite instaurar ningún tipo de normalidad sexual. Esta falta de especificidad multiplica las posibilidades del deseo” (Sáez, 2004: 186). Por otra parte se evidencia en esta trayectoria y en casi toda la muestra, un tipo de aversión hacia el contrato matrimonial. Esta característica tal vez ha sido muy poco analizada en trayectorias sadomasoquistas siendo a mi criterio, una señal de resistencia a un nivel muy profundo, no solamente a la institución civil como tal, sino al patriarcado en su totalidad. El matrimonio se configura como una de las bases de la cultura y se reconoce como “el intercambio ordenado de mujeres, que da igual posibilidad de acceso a todos los hombres, es el intercambio original que establece la cultura y la civilización” (Pateman, 1995: 156). Templario admite abiertamente su rechazo al matrimonio, y por tanto a dicho intercambio original. Más aún, en la negociación previa a las escenificaciones, cuando él



llega a un consenso con su pareja, se puede apreciar una nivelación de la identidad de género la cual no se lleva a cabo dentro del matrimonio, del cual Lévi-Strauss (1969) señala que “la mujer figura solo como uno de los objetos de intercambio, no como una de las partes entre las cuales el intercambio tiene lugar” (Lévi-Strauss, 1969: 115), argumento muy utilizado en el feminismo para señalar la dominación y opresión hacia las mujeres en el patriarcado que en el caso de las trayectorias sadomasoquistas queda completamente anulado, y lo más importante resulta que se anula en dos los niveles que constituyen la figura del matrimonio moderno, en la esfera pública y en la privada. El simple hecho del consenso previo en las trayectorias no permite que nadie, ni los hombres ni las mujeres, tengan dominio sobre el cuerpo y el placer del otro.

Para Templario, su deseo está desvinculado por completo de la reproducción en principio, pero también de una identidad sexual establecida desde el binario hombre/mujer. En base a los testimonios y entrevistas, dichas categorías han sido suplantadas por las de amo y sumisa. Las normas regulatorias del género y la sexualidad, que Templario ha sustituido, son las que constriñen y definen las posibilidades de la subjetividad, entendida como las formas en las que los individuos se vuelven *sujetos* en relación a un aparato regulador. Este aparato regulador es lo que Foucault ha denominado *disciplina* (1995). Ésta según Foucault produce individuos, es decir el discurso disciplinario no solamente los dirige y los utiliza, sino también activamente los constituye. (Butler, 2006: 80) En todas las trayectorias incluidas en este trabajo, y sobre todo en ésta última, queda expuesto como dentro de las prácticas sadomasoquistas, el deseo es articulado de maneras que desafían las presunciones de género detrás de los binarios hetero/homo, u hombre/mujer, combinando y re-combinando género, sexo y sexualidad de múltiples e inesperadas formas. Templario a lo largo de la etnografía, cuando no se auto-identificaba como Amo, lo hacía como *perverso*, característica remarcada por Margot Weiss (2004) como un sentido de pertenencia de los sadomasoquistas a una comunidad “*perversa*”, señalándola como *una relación no axial entre el sadomasoquismo y la identidad sexual*. En este sentido lo perverso aglutina distintos tipos de prácticas, en oposición a lo que se ha denominado sexo vainilla en estudios sobre subculturas BDSM en Europa y Norteamérica, que se entiende como sexo

heterosexual, en posición de “misionero” y dentro del matrimonio, también mencionado por Templario como lo que *no quiere para su vida*.

Templario colaboró muy solícitamente, desde el inicio, con las preguntas que le hacía, considerándome un amateur que trataba de entender el deseo sadomasoquista. Sin embargo cuando abordé el tema de la identidad directamente su tono se volvió algo irónico, justamente como si quisiera encasillarlo en alguna categoría;

Bueno ya te he dicho que soy sadomasoquista, soy un Amo/dominante...a ratos no sé a dónde quieres llegar o que quieres que te diga...osea yo me identifico como un Amo/dominante y practico sadomasoquismo eso es todo. Si soy hombre? Sí soy hombre...Si soy hétero? Si soy hétero...todo eso lo pudiste ver en mi perfil (el que se muestra en el foro) el asunto aquí es que eso en realidad no importa, porque si eres gay igual puedes ser amo o sumiso, si eres travesti también. Igualmente hay mujeres que pueden vestirse de hombres para una sesión y hombres a los que sus amas los visten de mujeres para humillarlos. Entonces si te das cuenta lo importante es dominar y obedecer, si te gusta obedecer y para eso te toca vestirse de mujer pues no interesa, si tu Ama te quiere coger por el culo, ella es quien manda y tu quien le obedeces, y no por eso te vas a hacer gay (Templario, 8 de junio 2013, entrevista).

Templario se muestra reacio a llamarse de otra forma que no sea Amo/dominante, esa es la manera en la que busca ser reconocido. Si bien el género o más bien la identificación con uno, se vuelve parte de la práctica sadomasoquista, resulta obvio el distanciamiento que ésta trayectoria, al igual que las anteriores, muestra del mismo. No podemos hablar de un rechazo tajante tampoco, Templario se responde a sí mismo; *Sí soy hombre...* sin embargo existe una jerarquización voluntaria en la cual el género pasa a un segundo plano. A este punto podemos afirmar que las trayectorias sadomasoquistas estudiadas se relacionan con la norma de una *manera crítica*. Judith Butler argumenta; *La capacidad de desarrollar una relación crítica con las normas presupone distanciarse de ellas, poseer la habilidad de suspender o diferir la necesidad de ellas* (Butler, 2006: 15-16). Este argumento resulta mucho más apropiado para enmarcar las sexualidades sadomasoquistas que una categórica “oposición a toda reivindicación de identidad”, sobre todo desde la perspectiva *queer* que también forma parte del corpus teórico de este estudio. Templario se identifica como hombre heterosexual en muchos aspectos de su vida pública. Sería un error asumir que no

se ha constituido de esa manera por las normas de género, pero justamente su *agencia*, siguiendo el razonamiento de Butler, *no consiste en negar tal constitución, su Yo se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantengan con ella una relación crítica y transformadora.*

Las múltiples posibilidades de identificación que otorga a los practicantes el sadomasoquismo, es lo que pone en tensión la idea de una opción única para hacerlo. Este tipo de sexualidad no puede unificarse por la categorización académica, más bien se ubicaría en la *densa convergencia* de la cual habla Butler, entre lo biológico y lo cultural. Esto no quiere decir que escape de otro tipo de categorización, la misma empleada dentro de la comunidad, Amo/esclavo, dominante/sumiso, etc., sin embargo estas se muestran móviles y con capacidad de desplazamiento, siempre alrededor de un eje que es el deseo. De esta forma las categorías utilizadas dentro del sadomasoquismo se vuelven constitutivas de los sujetos, Templario tal vez sea el que más consciente de esta constitución en base a sus testimonios. Él finalizó un matrimonio debido a que no le ofrecía las posibilidades para ser feliz, para sentirse pleno sexualmente, satisfecho, complacido, hasta que todo cayó por su propio peso y ya no se podía vivir más en esa situación. La insatisfacción que le provocaba no poder expresar sus deseos y por tanto sacrificar su placer, le llevaron a tomar decisiones trascendentales en su vida como su divorcio o moverse de la ciudad en la cual estaban su familia y amigos. Aunque Templario no sea un activista por el sadomasoquismo, la crítica a las normas de género está presente y ha influenciado en lo que él es hoy en día, un Amo/dominante. Como en su caso, la crítica a la norma aparece en distintos niveles en todas las trayectorias, y ha influenciado las vidas de los sujetos hasta encontrar un lugar *habitable*;

La crítica de las normas de género debe situarse en el contexto de las vidas tal y como se viven y debe guiarse por la cuestión de qué maximiza las posibilidades de una vida habitable, que minimiza las posibilidades de una vida insostenible o incluso de la muerte social o literal (Butler, 2006: 23).

Templario mantuvo una relación de varios años con una sumisa llamada Mayra. La relación es catalogada por él como *excelente*. Durante los 7 años que duró todo funcionó muy bien

para ambos, las escenificaciones sadomasoquistas dice; *llegaron a otro nivel de compenetración, incluso ya nos entendíamos sin decirnos nada, ella vivía para complacerme y yo a ella*. El deseo de ambos fue respetado y en la vida pública no hubo mayor conflicto que el hecho de que no estuvieran casados, solamente *unidos*. Dicha unión finalizó porque ella debía moverse a Europa por una oferta de trabajo. Tras discutir el asunto decidieron separarse y seguir cada uno su propio camino.

Para mí la situación si fue triste en realidad, creo que para cualquiera lo es, después de compartir tanto tiempo con alguien separarse. Pero también sabía que ella era libre y yo igual, si a mí me hubiese salido ese chance (laboral) también me hubiera ido. Aún conversamos por internet, ya tiene un nuevo amo también sé, yo no más no he conseguido una sumisa que le iguale aún. (Templario, 8 de junio 2013, entrevista)

Butler señala un cierto tipo de *desrealización* de la intimidad y socialidad humanas en el caso de las sexualidades marginales. El sadomasoquismo específicamente es visto hoy en día como un espectáculo o una opción de entretenimiento sexual. No se lo considera en serio como parte integrante de la vida y constitución de los individuos, precisamente por la patologización y estigmas que hemos venido abordando en este trabajo;

No obstante, a aquellos que viven fuera del marco conyugal o que mantienen modos de organización social para la sexualidad que no son ni monógamos ni cuasimaritales se les considera crecientemente como irreales, y sus amores y pérdidas como menos amores “de verdad” y menos pérdidas “de verdad”. La desrealización de este dominio de la intimidad humana y de la socialidad opera negando la realidad y la verdad de estas relaciones. (Butler, 2006: 48)

Partiendo de esto, las escenificaciones sadomasoquistas que formaban parte de la vida sexual en pareja de Templario y Mayra, ya no deben ser consideradas puramente instintos, o satisfacción del placer mediante prácticas fetichistas. La relacionalidad que muestran los juegos con la dominación y la sumisión en esta unión, dejan ver como las relaciones de poder, históricamente utilizadas para teorizar sobre la opresión de las mujeres o de los homosexuales son resignificadas por ambos; “Creo que cuando lo irreal requiere realidad o entra en su dominio, tiene lugar algo más que la simple asimilación de las normas predominantes. Las normas mismas pueden desconcertarse, mostrar su inestabilidad y abrirse a la resignificación” (Butler, 2006: 49).

Templario y Mayra, integraron el sadomasoquismo a su relación también fuera de la privacidad de su alcoba. Cuenta que acostumbraban escribirse relatos eróticos, práctica muy extendida en trayectorias sadomasoquistas avanzadas, y accedió a compartirme uno de los de Mayra, los cuales guarda a manera de recuerdo de su amada sumisa;

Aiii suspiro...mi Amo, me llama al celular...bien recibí ordenes, solo me susurra, mi perra desnúdese y espéreme en el sofá...mmm si mi Amo, le contesto, me arrechan sus órdenes humedezco con esa voz que tiene... Celular de nuevo....perra póngase negligé negro de cuero... si mi Amo le suspiro muy arrecha y mojada.... Escucho las piedras del camino de casa...puerta...pasos...y mi Amo Templario bello..... babeo al verle la verga enorme que se dibuja en el pantalón...que ganas de lamerle, besarle, chuparle..me tiene reloca... me ordena, perra a tu sitio.. mi sitio en el sofá es acostada encima del brazo del sofá, de manera que mi culo queda muy en pompa y mis orificios totalmente a su merced.... siento que se mueve por detrás mío, hace sonar su cinturón, ya se me contrae la vagina ante ese rico ruido, es un rifle cuando me da, no es rítmico, más bien alternando, gimo y grito ante el placer que mi Amo me da, hasta que me coje brusco el pelo para ponerme su cinturón en el cuello, es tan excitante, humedezco tanto cuando me pone el cinturón...mi cuerpo tiembla, la respiración se agita cuando me pone las pinzas en mis pezones erguidos y excitados del dolor, que me quita para lamer mis pezones y me pone las pinzas de nuevo, ya me agarro fuerte el cinturón para darme verga en mi ano, dentro toda la verga de golpe, me toca la vagina húmeda subiendo hasta el clítoris para apretarlo y en mi oído me dice déjate cular ,eres mía mi perra, has nacido para ser mi puta ..la puta de tu AMO Templario, y sigue empujando y azotando la nalga, apretando el collar en mi cuello, sigue apretando sus dedos en el clítoris... conoce tan bien como es mi cuerpo como hacerlo gritar, gozar, humedecer, con que intensidad y en qué momento quiere que me corra...mi cuerpo a su merced totalmente suyo....no me canso de sus empujones, es tal la excitación de notarle dentro que voy de orgasmo a orgasmo sin parar, hasta que me da su semen, mmmm que rico placer pasearlo en la boca antes de tragar...delicioso.. (Texto enviado por Templario el 18 de mayo de 2013).

Templario relata que todas las escenificaciones con su pareja mantenían este mismo tipo de lenguaje y de acciones como la colocación de pinzas en los pezones. Tuve la oportunidad de constatarlo asistiendo a una escenificación con su sumisa de turno. Ciertamente el nivel de vejación resulta muy incómodo para alguien externo, en mi caso no fui parte de la misma pero se me permitió observar. Bajo mi figura de *artista/voyeur* en el departamento de Templario en Salinas, me di cuenta mediante la observación de la sesión que duró aproximadamente una hora, que en realidad la dinámica sadomasoquista ubica su placer en

la humillación desde quién la ejerce y quién la recibe. Es casi imposible no pensar en determinado momento que Templario es un individuo machista que disfruta humillar a las mujeres, de hecho esa lectura superficial de las sesiones sadomasoquistas es una de las causas que han llevado a ciertos académicos, sobre todo feministas, a repudiarlas como meras reproducciones de la opresión hacia las mujeres. También al observar pienso en el dolor, está aquella mujer disfrutando del dolor? Me pregunto cuando Templario pone en acción las mismas pinzas que seguramente utilizaba con Mayra. Pero no es así, recuerdo que todo fue pactado previamente, en pos del placer que ambos obtendrían con la sesión, entonces dentro de lo que observo no existen víctimas reales. Es más, con base en el relato de Mayra reproducido líneas atrás en el cual escribe: *...conoce tan bien como es mi cuerpo como hacerlo gritar, gozar, humedecer, con que intensidad y en qué momento quiere que me corra...mi cuerpo a su merced totalmente suyo...*, podría decirse que las superficiales referencias al dolor opacan la verdadera dimensión en las prácticas SM: la gestión del placer en un nivel al que seguramente muchas personas no hemos llegado aún y ni siquiera lo imaginamos. La escenificación sadomasoquista ante mis ojos es definitivamente una materialización del *performance butleriano*. Butler aborda la performatividad, como teoría del acto discursivo. Siguiendo a Derrida, la reformulación de la totalidad performativa se convierte en una citación derivativa más que en un acto fundacional por parte del sujeto que la origina. Una citación será a la vez – aclara – una interpretación de la norma y una ocasión para exponer la norma en sí como una interpretación privilegiada. La citación se convierte entonces en la ocasión para subvertir la norma, aunque sin una garantía de que ésta sea realmente subvertida.

En el caso de la sesión que observo, creo que la citación va más allá de la norma de género solamente, bien podría ser la citación del *dispositivo de la sexualidad* en su conjunto. Después de todo para Foucault, el poder funciona como relación y la sexualidad es el efecto de mecanismos de producción de realidad que no sólo oprimen a la sexualidad sino que también la estimulan. Templario enfatiza mucho el hecho de que no hay violencia propiamente dicha dentro las sesiones, hay una simulación de la violencia, una actuación de dominación por un lado y de sumisión por otro;

Usamos la violencia y el dolor sí, pero para nuestro propio beneficio, para sentir placer. Si antes no llegásemos a un acuerdo de que es lo que podemos y no podemos hacer entonces sería agresión sexual o violación...pero ella lo sabe desde antes y yo sé que hay una señal en la que si me estoy pasando tengo que parar, guerra avisada no mata gente. (Templario, 8 de junio 2013, entrevista)

Foucault también sostiene que la relación de poder en el contexto sadomasoquista no es una burda e ingenua copia de las relaciones de poder político, destacando la fluidez de los polos en los mismos, *...yo no diría que constituya una reproducción, en el interior de la relación erótica, de la estructura del poder. Es una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico capaz de procurar placer sexual o físico* (Templario, 8 de junio 2013, entrevista). Templario no se considera un *cerdo machista que golpea mujeres*, él es un Amo/dominante que respeta mucho a sus sumisas, y cuando ha cambiado de rol, un par de veces según dice, ni imaginar irrespetar a su Ama. El consenso previo es la base para desterrar drásticamente la idea de agresión dentro de las prácticas sadomasoquistas. Al contrario éstas se perfilan como una negociación del placer que garantiza un acceso equitativo al mismo por parte de los practicantes. Los límites están planteados de ante mano dentro del sadomasoquismo, si no existe agresión tampoco existen víctimas ni victimarios, solo dos personas que construyen su sexualidad y su placer en torno a una fantasía de humillación. No niegan su anatomía sino realizan un verdadero despliegue erótico que va más allá de los genitales, más allá incluso del cuerpo, con el único objetivo de un placer recíproco. Eso me queda claro cuando observo las atenciones que tiene con su sumisa al terminar la sesión. Terminan los insultos y más bien es un tipo muy amable, le ofrece algo de beber y le invita a quedarse charlando con nosotros. Ella se niega aduciendo que tiene que llegar a una reunión y está retrasada. Se despide con un beso de él y un beso de mí mientras le echa un ojo disimuladamente a mis bocetos que por ahora, no son más que garabatos. Supongo que mi presencia le resultó invasiva en su encuentro, a pesar que Templario le había advertido que *un amigo estaría observando*. Como observador, reflexiono también sobre el asunto de los límites dentro de la práctica. Si bien las trayectorias seleccionadas resultan paradigmáticas para establecer postulados a favor de las escenificaciones sadomasoquistas, es inevitable pensar en lo que sucede si entre los

involucrados se pierde el “control”. Sobre esto Templario tiene varios ejemplos o casos entre sus amistades. Hay algunos que han terminado en un hospital luego de una escenificación por ejemplo, por esto él habla de una etapa de entrenamiento con sus sumisas, en la cual van acercándose de a poco, conociendo sus propios límites antes de la adopción integral de la práctica. Esto para Templario es de suma importancia ya que, si la práctica implica justamente una fantasía en la que se aparenta no tener límites, el juego debe estar completamente claro previamente. Me *aconseja* además, establecer una relación social previa, una cita, una conversación y empezar por cosas suaves, como *golpes en nalgas o una venda en los ojos* ya que, como en cualquier encuentro de sexo casual, te expones a mucha gente que no lo entiende como nosotros y que no se atiene a las reglas del juego.

Mientras se acerca mi hora de salida para alcanzar el transporte que me llevará de vuelta a Quito a tiempo, cruzó las últimas impresiones con Templario. Siento que debo preguntarle sobre hacer público lo del sadomasoquismo, es decir por qué no unirse todos, tener un lugar de encuentro, organizarse...Me interrumpe entonces;

Organizarse? Me parece que sigues confundido vos oye...dices que hagamos organizaciones y marchas como los gays? No creo que pase sinceramente, organizados en medida de lo posible estamos, hacemos fiestas, encuentros cuando hay como y podemos reunirnos, vos viste que recién hicimos una en Quito que hasta fuiste también. De ahí si esto se hace público sería peor creo, nos verían mal en la calle, como a enfermos locos...o la gente no piensa eso de los sadomasoquistas? Lo más grave de todo sería ni siquiera que te vean como bicho raro, sino que en esto el secreto también es lo que nos excita...el morbo también está en todo eso, en planear el encuentro, en negociar, en saber que puedes hacerlo cuando vos quieres y escoges. Si hubieran bares o chongos sadomasoquistas cualquiera iría porque es público si o no? Entonces no tienes la seguridad de que encontrarte con alguien serio, que sepa a lo que va...y más que nada que sepa lo que está haciendo. No sé, yo por mi parte creo que esto es parte de mi vida privada, no lo niego ni siento vergüenza como ya te dije pero tampoco voy a ir gritando por la calle o vestido como en una sesión, eso no me hace ni más ni menos sadomasoquista. (Templario, 8 de junio 2013, entrevista)

La cuestión de la visibilización ya ha sido abordada antes, en la trayectoria de Juan, quién se oponía una legitimación de su identidad como los gay. El discurso sadomasoquista aquí



presentado tiene similitudes con el *discurso de oposición de liberación gay*, enmarcado en lo que Foucault ha denominado, en *La voluntad del saber*: “polivalencia táctica de los discursos”, sobre todo en la reutilización de los términos del discurso médico patológico y psicológico al que se opone, de esta manera extiende, prolonga y refuerza el régimen de poder/saber responsable de su categorización peyorativa. Sin embargo esto no significa que opresión sea igual que liberación, que el discurso sadomasoquista sea lo mismo a lo que se opone. Cuando Foucault criticaba el discurso de liberación de la sexualidad reprimida, lo hacía porque le parecía políticamente insolvente. Partiendo de esto empieza a enfatizar sobre un discurso de resistencia más que en uno de liberación. Según Bersani, al analizar el discurso de oposición gay, “la inversión más radical no consiste en afirmar, (...) sino en asumir y dar poder a una posición marginal.” (Bersani, 2007: 82)

Aunque Templario no está interesado en liberarse y afirmar públicamente su sexualidad, es innegable que ya ha asumido su posición marginal como sadomasoquista. Tal vez el poder de ésta posición está justamente en la no afirmación de una identidad fija, en el intersticio que le brinda la posibilidad de una identidad en constante movimiento y transformación. Por esta razón llamé a esta trayectoria la herejía de la norma, herejía como concepto controvertido o novedoso dentro de un sistema de creencias, dentro de un dogma. No es solamente la renuncia ni el abandono de la norma, tampoco simple irreverencia hacia ella, sino la divergencia en cuanto a lo que ésta plantea como verdad.

## CAPÍTULO IV

### **De la imagen sadomasoquista: orígenes de una relación constitutiva**

Luego de realizar este breve recorrido por las cinco trayectorias que incluye el presente trabajo, se vuelve necesario hacer un alto en uno de los aspectos que ha servido como eje para el trabajo etnográfico: la imagen. Ya sea en forma de retrato o silueta como he llamado a los productos finales que resultaron del trabajo con los informantes, o como dato etnográfico esbozado en el diario de campo, a este punto la relación entre la imagen y la comunidad debe asentarse teóricamente, sobre todo para evitar una vinculación meramente instrumental de la misma e indagar su verdadero papel dentro de la muestra y la comunidad en general. Para este cometido considero el planteamiento de David Harvey en *La condición de la posmodernidad*(1990), en el cual rescata como aspecto positivo de la posmodernidad el “*reconocimiento de la producción de imágenes y discursos como parte crucial en la reproducción y transformación de cualquier orden simbólico, juicios estéticos y prácticas culturales*” (Harvey, 1990: 375), reconociendo en las imágenes sadomasoquistas producidas mucho más que una característica de *expresión de una comunidad específica*, el hecho de que la imagen ha estado vinculada históricamente a la misma y ha formado parte de los discursos relativos a la flagelación en distintas épocas.

El amplio repertorio de imágenes relativas a la flagelación, la humillación o la tortura, ha sido inscrito dentro de los discursos hegemónicos de cada época, así como censuradas o enaltecidas por éstos. En el caso de las imágenes sadomasoquistas, se han ubicado generalmente dentro del ámbito pornográfico, extendiendo el estigma de *lo desviado* al imaginario imperante dentro de la comunidad. La economía visual sadomasoquista entonces, ha sido valorada básicamente, con los mismos criterios con los cuales se valora a la comunidad ya expuestos en capítulos anteriores. Así mismo podríamos decir, que dichas imágenes también contienen un componente subversivo que les permite ser catalogadas como *anormales*;

Las imágenes, cuando no constituyen espejos (incluso deformantes) de la sociedad que las ha creado, suelen constituir espejos elocuentes de sus imaginarios, de sus deseos y aspiraciones, de sus ensueños reprimidos o prohibidos. Y de ahí surgen los imaginarios heterodoxos, inconformistas, divergentes, clandestinos o subversivos (Gubern, 2004:339).

La imagen dentro de la comunidad sadomasoquista está directamente relacionada con la fantasía, con el performance de la flagelación, y sobre esto Niklaus Largier (2010) establece una panorámica histórica con la cual concluye;

Lo que se practica en la superficie del cuerpo y excita los sentidos, la imaginación y los afectos, tiene su base y su pleno significado en la realidad del acto y en la mirada del espectador, no en otro lugar, nunca en otro lugar. Incluso cuando se relata la flagelación, cuando ésta se repite en imágenes, el relato o repetición generalmente tiene por objetivo una forma de excitación que trasciende la palabra. Como una imagen que no puede traducirse integralmente en conceptos y manifiesta una resistencia fundamental frente al lenguaje, la flagelación en su condición de *tableau vivant*, de cuadro vivo y por tanto de acto, no puede descomponerse en palabras. [...] el gesto ritual y la escenificación por imágenes ponen en juego una corporeidad y un énfasis en el acto que son inaccesibles a la palabra y al orden de representación (Largier, 2010:14).

Entonces se puede entrever la complementariedad de la imagen de flagelación en la creación de la fantasía, en la potenciación de la excitación. Debemos entonces realizar un repaso del uso de la imagen de flagelación, desde sus primeros registros documentados hasta llegar a la imagen sadomasoquista como tal, nombrada así como ya hemos argumentado, por el discurso médico/psicológico moderno.

### **Ascetismo y las imágenes de la flagelación**

En el contexto cultural de la espiritualidad de la Baja Edad Media (siglos XI-XV), la autoflagelación, junto a otras formas de mortificación, pertenecía a la práctica usual del ascetismo. El ascetismo se refiere a la doctrina filosófica y religiosa que persigue la purificación del espíritu a través de la negación de los placeres materiales, la cual en el caso de algunos santos, también conduce a un modo de acceso místico.

Los tormentos corporales y los padecimientos violentos constituyeron gran parte de la ideología barroco/religiosa de la colonia en el caso ecuatoriano, los individuos se encontraban ante un conflicto originario; siendo parte de la naturaleza, sometidos a sus leyes, intentaban trascenderla, dominarla, así el reconocerse diferente implicaba domesticar su naturaleza inherente, entendiendo así la violencia y la flagelación como el instinto controlado, la naturaleza domada, el cuerpo atormentado, en pos siempre de la salvación o el éxtasis místico. En la tradición cristiana, esa diferenciación se materializa en un tipo de racionalidad y la desvalorización de lo corporal. De esta manera, señala Fabricio García (2013), la distinción apunta a establecer la dualidad sujeto racional y sujeto irracional, creyente y pecador, el que es capaz dominar su naturaleza pecadora mediante la razón cristiana y el que es esclavo de sus instintos. Resultado de ello, la corporeidad se encontró degradada, al ser el eslabón que nos vincula a los instintos naturales vistos como irracionales; mientras que, las prácticas espirituales nos acercarían a lo divino. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) insiste en la importancia de la alimentación del alma, a través de la contemplación, para acercarse al fin supremo; por el contrario, los placeres corporales se desentienden de la bienaventuranza. Entonces, el cuerpo, entendido ahora como un instrumento irrelevante, puede ser identificado como un limitante, o incluso como un enemigo que impide llegar al fin supremo. Esa desvalorización del cuerpo pudo facilitar las prácticas de flagelación en los penitentes, y a su vez justificó prácticas violentas, opacándolas tras el velo de la espiritualidad mística. Con la formación ascética también se relaciona también el uso del concepto de *disciplina*, recurrente en las prácticas sadomasoquistas actuales, para referirse a la flagelación según como se establece en la vida monástica. El término se refiere a los azotes que se reciben o que se infligen.

En la época se pregonaba un tipo de santidad ligada a la heroicidad de los mártires, en ésta era fundamental la figura de la sangre como la manifestación del sacrificio que premiaba al sujeto con el éxtasis divino o la salvación. Mariana de Jesús por ejemplo, para situar la discusión en el contexto ecuatoriano, demostró alegría por el derramamiento de su sangre, como lo muestran los *Documentos para la historia de la beata Mariana de Jesús Azucena de Quito*, impresos y difundidos por el clero en 1902, cuando la Santa

enferma y era tanto su deseo de padecer y derramar sangre por Nuestro Señor Jesucristo, que cuando el doctor le informa que es necesario sangrarla; *ella se alegró*. Para el padre Alonso de Rojas, la virginidad de Mariana era el martirio que la premia Dios con las insignias de los mártires, sugiriendo así, por un lado, que las formas de sacrificio tenían como finalidad el auto-castigo corporal ligado al control de la sexualidad y por otro, que si bien la política religiosa de la época se direccionó a la sociedad en general debido a la “relajación de la moral de las costumbres” que la Iglesia había identificado en la sociedad de la época. Esta interpeló mayormente a las mujeres quiteñas, a través de la figura de Mariana de Jesús, exhortándolas a la moderación de sus comportamientos, conforme el discurso ético-sexual que manejaba la Iglesia por entonces. En este contexto se evidencia una aceptación de prácticas sadomasoquistas, o más bien prácticas de flagelación, en muchas de sus manifestaciones, siempre y cuando tuviesen lugar dentro del marco normativo planteado por la Iglesia, que configuraba el estatuto femenino ya sea dentro de la legitimidad del vínculo matrimonial o dentro del celibato consagrado a la vida monástica.

De acuerdo con la hagiografía de la santa ecuatoriana, su figura excepcional radicaba en un ascetismo que fue capaz de llevarla al martirio corporal como la máxima expresión de su devoción religiosa la cual, según señala Ana María Goetschel (1998) en su estudio denominado *Del martirio del cuerpo a su sacralización*, está inspirada en la pasión de Cristo, encarnando la filosofía medieval del *Imitatio Christi* o también conocida como *Desprecio del Mundo*. Las prácticas a las que hace referencia incluyen azotes, suplicios en pies y brazos, corona de cardas, ayunos, largos periodos de crucifixión, etc., todos éstos bajo la supervisión de un director espiritual y confesor, en este caso el sacerdote jesuita Alonso de Rojas.

La suma de todos estos proyectos puede verse en la *Vita Christi* del cartujo Ludolf von Sachsen, que fue probablemente el libro de devoción más popular de los siglos XV y XVI y explica de una manera sistemática cómo se excita la imaginación por efecto de la remembranza de la Pasión, en la cual desempeñan un papel esencial las imágenes y escenas ornamentadas de modo dramático. El dolor físico y gestos de tortura muy concretos pertenecen a esta asimilación afectiva a Cristo. Aquí también se privilegia la

flagelación, pues en ella convergen la excitación corpórea y la del alma (Largier, 2010: 48-49).

Además de la difusión generalizada de este tipo de imágenes en devocionarios y manuales cristianos ascetas, las prácticas de flagelación, ya en su dimensión performativa, se extendieron a la esfera pública en la forma de las procesiones de flagelantes, en las cuales; “Sacerdotes y condes, caballeros y siervos participan en ellas”, escribe Hugo Spechtshart von Reutlingen en su crónica del año 1349, al describir la impresión que le causaron (las procesiones de flagelantes); y añade: “lo mismo hacen monjes, burgueses, campesinos y profesores”. (Largier, 2010:73) Cuando las prácticas de flagelación salen de su espacio privado, reservado a los santos y los monjes, es cuando su control se ve desestabilizado, el ir más allá de la esfera rigurosamente limitada por la Iglesia, “el peregrinaje, el camino hacia lo desconocido y los gestos de conciliación tenían sin duda un carácter subversivo frente a las formas tradicionales, pues desligaban al individuo de su marco social e institucional, para integrarlo en el grupo y su práctica de la penitencia a un nivel diferente, a un nivel igualitario” (Largier, 2010:81). Entonces los límites de las prácticas flagelatorias se volvieron ambiguos, ya no solamente tenían que ver con un éxtasis místico que acercaba al individuo a Dios al experimentar la pasión de Cristo en el dolor, sino tomaban formas terrenales que eran más cercanas a un éxtasis sexual;

Lo que causaba escándalo era la forma desenfadada, la complejidad cada vez más lujuriosa de la representación del acontecer bíblico, que hacía de éste un verdadero espectáculo. Para la censura eclesiástica, ya esto no correspondía al ideal de la religiosidad, sino a un gesto de representación del bienestar burgués. A juicio del clero, el ejercicio de piedad que consagraba la vida cotidiana mediante el sufrimiento y su escenificación, se había convertido en un teatro del mundo “*in nuce*” [en pocas palabras], en el cual, aunque todavía contenido en el drama religioso, predominaba el placer secular (Largier, 2010:119).

Prueba de esta “lujuriosa representación”, son los intentos del clero español, en el año de 1565, de *proteger la moral pública*; “sin que pudiera lograr una influencia fundamental sobre un movimiento que en la península ibérica siguió floreciendo hasta entrado el siglo XX, y también se estableció rápidamente en las colonias” (Largier, 2010:122), dentro de las cuales estaba nuestro país. Así se devela la intención del proyecto jesuita, que se

encarnó en Mariana de Jesús en el caso ecuatoriano. El modelo de santidad, que además de las flagelaciones comportaba rigurosos ejercicios de confesión y exámenes de conciencia, estaban dirigidos a la población y se pueden entender como lo que Michel Foucault (1985) denomina *tecnologías de poder*, en base a las cuales se configuraba el conocimiento de los individuos y se ejercía control sobre ellos. La flagelación como imitación en imágenes, cuyo sentido consistía en la excitación ejemplar, es por una parte, idolatría ejemplar, y por otra, ante el deseo excitado, medio de experiencia pagana, corporal, erótica. Martín Lutero (1483-1546) abre el camino a un riguroso dualismo entre la esfera espiritual y la esfera corporal, no es más que una práctica dudosa, favorecida por la retórica vivaz de los jesuitas, que procede de una comprensión errónea de la ejemplaridad y la imitación. Además de eso, el punto de vista médico de la *teoría humoral*<sup>6</sup>, que aquí posee una nueva autoridad, documenta que la flagelación de los riñones, los muslos y el trasero significan siempre una excitación psicofísica en favor del deseo carnal, y por eso no puede ser la base de una práctica espiritual. *Nos encontramos aquí en una encrucijada estructural, ya que paralelamente con el manejo de la imagen no se practica también el manejo de la ambivalencia de la imagen, sino que se trata de superar ésta ambivalencia y se exige una nueva práctica de manejo de la imagen.* (Largier, 2010:148)

Las imágenes de flagelación sin duda representaban en una primera instancia modelos vinculados a la santidad y al ideal de comportamiento cristiano, pero el momento que estas representaciones trascienden en actos performativos y además públicos, se convierten en amenaza para los discursos dominantes religiosos y médicos en la época, generando un primer proceso de censura vinculado al cuerpo y a la sexualidad, término que será instaurado mucho más adelante. En este caso la amenaza se encontraba justamente en el poder atribuido a la imagen;

La censura icónica ha sido consecuencia de la eficacia emocional de las imágenes, de su capacidad turbadora, ya observada por Horacio en su *Ars*

---

<sup>6</sup> La teoría de los cuatro humores o humoral, fue una teoría acerca del cuerpo humano adoptada por los filósofos y físicos de las antiguas civilizaciones griega y romana. Desde Hipócrates, la teoría humoral fue el punto de vista más común del funcionamiento del cuerpo humano entre los «físicos» (médicos) europeos hasta la llegada de la medicina moderna a mediados del siglo XIX.

Poética, al escribir que “aquello que la mente percibe a través de los oídos le resulta menos estimulante de lo que le viene presentado a través e los ojos y de aquello que el espectador puede creer y ver por sí mismo”. En este punto, los filósofos escolásticos estuvieron de acuerdo con el autor pagano y llegarían a acuñar la expresión poco rigurosa de “motoricidad de las imágenes” para designar su capacidad inductora de conductas imitativas en quienes las contemplan (Gubern, 2004:11).

La *capacidad inductora de imitación* provocó la censura de las imágenes más que las representaciones en sí mismas que aún estaban profundamente relacionadas con Cristo o con la vida de los santos cristianos.

### **La imagen flagelatoria moderna: entre la sexualidad reprimida y la extravagancia histérica.**

Desde la crítica de Martín Lutero a las imágenes y a los modos de vida del clero, se determinó una fuerte exigencia de imponer una disciplina radical a la fantasía. Sin duda éstas exacerbaron los debates relativos al tema entre luteranos, ortodoxos y pietistas, y con el escepticismo y la reserva de rigor ante tales puntos de vista evolutivos, es posible hablar desde el pensamiento de Norbert Elías (1988) de un “proceso de civilización”, en el cual durante la Edad Moderna aumenta el control de pulsiones y afectos, y sobre todo del juego de sentimiento e imaginación. Sin embargo, esto no significa necesariamente que el mencionado aumento de control se establezca paralelamente a una “represión de la sexualidad” propiamente dicha. Más bien la evolución, aoptada como concepto técnico por Elias, debe mirarse bajo el punto de vista de una *determinada economía de la capacidad anímica afectiva e imaginativa, que produce la esfera de la cual surgirá posteriormente el “dispositivo de sexualidad” que domina la modernidad.* (Largier, 2010:154)

Aquí empieza a instituirse un discurso crítico hacia *la incorporación del cuerpo y la imaginación al drama de la historia de la salvación*, del que hablara San Pedro Damiano al referirse a la flagelación, en nombre de un discurso psicológico y médico continuador en parte del médico Johann Heinrich Meibom (1590-1655), discurso que parte de la



excitación fisiológica y de la primacía absoluta de las imágenes eróticas, a las que de acuerdo a la concepción moderna, generalmente están encubiertas con un revestimiento espiritual. Al pensar así, el crítico de la sexualidad a principios del siglo XVII da por supuesto, anticipando de cierto modo la hegemonía del discurso moderno de la sexualidad, *que la proximidad a Dios imaginada y las imágenes de placer escenificadas en la flagelación no son sino la satisfacción encubierta y sublimada, y también perversa en su combinación de voluptuosidad y dolor, de un deseo que en realidad siempre ha sido erótico y libidinoso* (Largier, 2010:152).

Iwan Bloch (1872-1922), considerado uno de los padres de la sexología y a quién le debemos no solo haber descubierto el manuscrito de “Las 120 jornadas de Sodoma”, sino habernos ofrecido uno de los primeros estudios modernos de la obra del Marqués de Sade, escribe en su *Historia de las costumbres* (1912) que la “lascivia genuinamente moderna, sofisticada... ha prosperado siempre al máximo en los países específicamente católicos, en las moradas del ascetismo y el celibato” (Largier, 2010:153). En el tratamiento de las imágenes de flagelación modernas se hace referencia comúnmente a los “deseos sexuales reprimidos” o a la “extravagancia histérica”, sobre todo de las monjas, fenómenos de los que hablarán la medicina y la psicología modernas desde el siglo XIX, con la mirada del análisis ilustrado. Se les atribuye directamente a una patología aunque, según Largier, resulta sorprendente que las fuentes religiosas de la Edad Media y de comienzos de la Edad Moderna *no establezcan relación alguna entre los efectos de la flagelación en el cuerpo y el alma y lo que se conoce hoy en día como “sexualidad”* (Largier, 2010:151).

Ante la flagelación, esto significa que pasa al primer plano la excitación por imágenes voluptuosas, que ya no están controladas por el modelo de la imitación de Cristo, y al mismo tiempo esa excitación es rechazada por no someterse al poder de la razón. A partir de este momento, la excitación erótica va a constituir no la condición de posibilidad de la experiencia espiritual, sino su contrapunto “libertino” o “histérico” (Largier, 2010:148). Tomando el caso de los místicos medievales Matide de Magdeburgo (1207-1282), Heinrich Seuse (1300-1376) y Johannes Tauler (1300-1361) quienes afirmaban que

“el camino que va más allá de las imágenes” es siempre y en primer lugar un “camino a través de las imágenes”, que el camino hacia Dios es siempre primero un descenso a la afirmación de la caída en el pecado. Así se otorga a las imágenes la dimensión de *lugar y medio* donde la experiencia, ya sea espiritual o erótica, gana intensidad en determinadas formas de escenificación. El discurso ilustrado entonces, plantea que la flagelación es siempre un asunto sexual, y de ese modo sustituye, con carácter retroactivo, el imaginario religioso y erótico-libertino por el imaginario sexual, del cual debía necesariamente derivarse el verdadero sentido de numerosas prácticas religiosas.

El giro discursivo de las imágenes de flagelación modernas, resulta claro en la obra del Marqués de Sade, precisamente por la ambición de absoluto de Sade, que hace de la *excitación de las pasiones* y la *conservación del estado de excitación* los únicos principios que tendrían validez, más allá de toda moral y de la naturaleza misma, la flagelación y sus imágenes se transforman entonces en una verdadera “institución salvadora” ateísta, liberada de toda teología. Ya no es *una simple práctica que estimula fisiológica y psicológicamente la pasión y la fantasía, sino el modelo de una excitación siempre sostenida y siempre renovable* (Largier, 2010:201). Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo ilustrado francés, plantea el concepto de *moral sensitiva*, como “la forma en la que se manifiesta la conciencia humana a priori, en cuanto fundamento esencial del sentimiento.”, la actividad principal de ésta es la de regular las sensaciones una vez que el entendimiento las transforme en pasiones. Según Largier, esto demuestra el control que busca sobre la imaginación y las imágenes de flagelación el discurso ilustrado;

Los ilustrados tratan de alejarse de la “morbosa” moral sexual de la Iglesia, es decir, de una moral sexual corrompida por una fantasía exuberante, a la vez que postulan una medida nueva e ideal, en forma de equilibrio entre la naturaleza y la razón. Esta medida ideal aspira al dominio de las imágenes producidas por los sentidos y cargadas de afectos, o sea, al control de la dinámica propia de la pasión y la imaginación, que amenaza permanentemente imponerse a la razón; un ejemplo de esto es el concepto de “moral sensitiva” de Jean-Jacques Rousseau (Largier, 2010:202).

A esta forma de control se enfrenta la postura que toma el Marqués de Sade, quién mediante sus escenas –cuyo carácter de pinturas vivientes evidencian tanto los textos como

las ilustraciones- continúa con la lógica de las pasiones, exacerbándolas hasta un punto en el cual, ya no solamente percibimos la *autoafirmación circular de una dinámica afectiva*, sino también la misma racionalidad superada. Esto porque ya no se trata específicamente de los motivos de la víctima y la sangre, sino del poder excitante de la imagen, que se exagera por su uso blasfemo.

La dinámica excitante con las imágenes que practican los flagelantes religiosos y después los libertinos cuando ellos mismos se ponen en escena y producen imágenes y textos, continúa siendo –dentro de la posibilidad de transgresión y en la imagen de la creación de peligro- el ejemplo de una estimulación que no se puede reducir completamente a la sexualidad, pues desafía la finalidad implícita en este concepto. La *biopolítica* que hace de la modernidad una época de una sexualidad “normal”, “genital” y “productiva”, con miras a una sexualización universal, se confronta en el caso de las imágenes de flagelación a *una práctica corporal que aparece como algo “perverso” porque evoca la desmesura de la fantasía y la infinita multiplicación de la excitación en lugar de la satisfacción* (Largier, 2010:292).

### **Imagen sadomasoquista y pornografía**

La pornografía nació como tal en la edad moderna cuando fue descalificada moralmente y perseguida penalmente en relación a ello por las autoridades civiles. Tras el discurso médico/psicológico que patologiza las prácticas de flagelación, denominadas ya por el mismo como *sadomasoquistas*, las imágenes vinculadas a las mismas corren con la misma suerte. Ya desde Freud y Lacan se establece que la *pulsión escópica* constituye un tropismo natural de la mirada humana ante motivos sexuales y debido a la profusión de imágenes que genera la aparición de la fotografía y el cine en el siglo XX, el corpus de imágenes sadomasoquistas, vinculadas única y exclusivamente al ámbito de lo sexual, entran al saco de la producción pornográfica, a la que Román Gubern (2004) se refiere en éstos términos;

La tan discutida y viscosa frontera entre erotismo y pornografía la dicta en cada época su normativa social (implícita o explícita) y sobre todo la regulación administrativa: los juicios de los críticos, los códigos penales, los reglamentos de policía, las sentencias de los jueces, etc. Por lo tanto, la delimitación del ámbito pornográfico depende de contextos objetivos (época, país) y subjetivos. La pornografía es, por consiguiente, una categoría histórico-social. Incluso la representación de la fornicación, que parecería ser la frontera suprema del género pornográfico, aparece desmentida por las numerosas representaciones plásticas de la cópula mítica de Leda y el cisne, acto bestial perfectamente admitido en muy diferentes épocas y lugares y admirado en muchos museos (Gubern, 2004:185).

Si bien las imágenes sadomasoquistas tienen orígenes muy antiguos, con la aparición de la fotografía se ponía en juego un tipo de naturalismo y *autenticación fotoquímica* que antes no tenían. La imagen sadomasoquista, al igual que la representación, llamada pornográfica, de los genitales en la fotografía y el cine, fue entonces motivo de una fuerte y persistente inquisición. El debate no estaba en si el tabú alrededor de la zona genital se debía a su función urinaria o a su función sexual, funciones secretoras, al igual que la urinaria y espermática, que también se hallaban en la boca (saliva) o en la nariz (mucosidades), sino que la prohibición más bien se dirigía a aquella parte que está comprometida en *una doble función corporal*, la primera de expulsión de un desecho orgánico considerado sucio y la segunda investida de una fuerte carga emocional. Resultando así un efecto circular en la prohibición, entre aquello que suscita mucho interés y el interés suscitado por todo lo prohibido. En este sentido la imágenes llamadas pornográficas, incluidas las sadomasoquistas, no eran penalizadas por las conductas que en estas se mostraban, conductas que millones de personas practican privadamente y lo cual no es una sorpresa para nadie, sino el objeto de la censura es un *imaginario* mercantilizado públicamente. Esto queda claro al observar la presencia creciente de propuestas diversificadas para las distintas “parafilias” en el ciberespacio, destinadas a ofrecer placeres nuevos o alternativos al mercado o a satisfacer los gustos de las diferentes “minorías eróticas”, como las llama Gubern. Sin embargo la pornografía heterosexual sigue siendo la dominante hasta la actualidad, otras variantes del placer erótico (somasoquismo, zoofilia, coprofagia) se han mantenido en los *guetthos* especializados y selectivos de los peep-shows en el caso americano o europeo y sex-shops en el caso

ecuatoriano. La norma sexual ha sido y es; la de complacer los gustos sexuales de la mayoría, o cuando menos de la mayoría estadística que compone el sector de mercado a la que apunta esta industria. Por otro lado, es posible argumentar en favor de la pornografía en general, que ha sido valorada en su calidad de escuela de *técnicas eróticas, quebrantadora de inhibiciones sexuales, desmitificadora del dogma monogámico, fuente de gratificación hedonista y, muy especialmente, para los ancianos, enfermos, físicamente desfavorecidos, solitarios o socialmente marginados* (Gubern, 2005:16). Entonces debemos reconocer que la imagen pornográfica, indistintamente de las críticas que la han configurado como machista como las escenas de violación o la eyaculación sobre el rostro de la mujer, ha tomado parte activa en la construcción de un imaginario que dinamita selectivamente ciertos tabúes sociosexuales, como en el caso sadomasoquista.

Al igual que sucede con la comunidad sadomasoquista, las imágenes vinculadas a la práctica, son relacionadas con la crueldad y el dolor, además de catalogarse como pornográficas. Son interminables los ejemplos de imágenes de tortura o de violencia, que se nombran como *sádicas* en medios de comunicación en general, sin que necesariamente hagan referencia a las prácticas o escenificaciones reales de la comunidad, todas son contenidas en una misma categorización que las identifican con el dolor, que como ya he argumentado no es el eje medular en el sadomasoquismo. Al referirse a esto Gubern retoma el caso de Abu Grahیب, analizado en capítulos anteriores;

Valga el ejemplo famoso de las fotos de torturas y humillaciones infligidas por los soldados norteamericanos a los presos iraquíes en la cárcel de Abu Grahیب, tras la segunda guerra del Golfo. Los estereotipos angélicos sobre la condición femenina saltaron por los aires ante las fotos de la soldado Lynndie England apuntando sonriente a los genitales de presos desnudos, o arrastrando con una correa a un preso desnudo y tirado en el suelo. No deja de resultar sorprendente que al publicarse estas fotos se enmascararan los genitales de los presos torturados, como concesión pública al pudor sexual y protección de la intimidad de los presos, cuando las situaciones o elementos de dominación o crueldad constituían la verdadera obscenidad en aquellos actos (Gubern, 2005:337).

La convergencia de obscenidad sexual y crueldad, le asignan doble estigma a la imagen sadomasoquista, por demás espectacularizada en la actualidad, desbordándose en una

estética perfectamente reconocible que incluye vestimenta de cuero, artefactos de tortura, los roles de amo y esclavo, pero totalmente vacía al utilizarse en videos musicales, espectáculos o cuando es utilizada, selectivamente por algunas subculturas urbanas como la gótica o la metal.

### **Sobre las siluetas resultado de la etnografía**

Las imágenes generadas en ésta investigación bien podrían calificarse de figurativas por un lado, y de transgresoras por otro. Más allá de las reflexiones antes expuestas sobre las imágenes sadomasoquistas en distintas épocas, estas representaciones se constituyen figurativas porque se originan como producto social de una negociación entre *lo perceptivo y lo cultural, lo óptico y lo convencional, lo biológico y lo simbólico*. Y por ello sus estridencias sociales, según Gubern, *pueden derivar de ambos polos: o bien por representar aberraciones perceptivas inusuales, o bien por constituir transgresiones culturales que vulneran los códigos figurativos consolidados por la tradición* (Gubern, 2004:12).

Como extensión de cada trayectoria, las siluetas presentan un tipo de transgresión semántica, ya que puede ofender la imaginación (y las convicciones) de los observadores, evidenciado en experiencias en las cuales puse las siluetas a consideración de personas externas al estudio y sacaron a relucir los estigmas varios que ya se han mencionado;

El sujeto ofendido no es la sociedad, sino las personas, que ante ciertas obras experimentan una turbación que puede ser el preámbulo de la vivencia transgresora. Pero para que una conciencia pueda sentirse ofendida, tal conciencia tiene que haberse configurado previamente con ciertos criterios, del mismo modo que para transgredir unas normas, las normas deben pre-existir a su transgresión (Gubern, 2004:12).

Lo que nos lleva de vuelta a la normatividad sexual que determina también la percepción de este tipo de imágenes, a la imagen le pre-existe la visión y al confrontarse a las siluetas de la etnografía; *es la experiencia de la visión, elaborada por la imaginación, la que es modelizada por las tradiciones y convenciones culturales de cada contexto social*

(Gubern, 2004:15). Por eso podemos afirmar que las siluetas, de alguna manera, *objetivizan la subjetividad*, pues lo que alguien ha imaginado o ha visto se plasma sobre un soporte permanente, mediante un sistema de representación simbólico, para información o placer visual de los informantes dentro de la comunidad.

Por otro lado estamos ante un ejercicio de representación, en el cual los informantes participaron de forma activa y directa, al momento de su construcción, por lo que muchas veces tomó la dimensión de un retrato. Son muchos los abordajes semióticos sobre el retrato, la mayoría concuerda en que históricamente el retrato (pictórico, antes de su declive como práctica artística en lo contemporáneo) elegía y asignaba una función social.

La satisfacción de ser retratado en pintura era *...la satisfacción de ser reconocido personalmente y confirmado en la propia posición: no tenía nada que ver con el deseo moderno de ser reconocido en solitario “por lo que uno es realmente”* (Berger, 2006: 25). Y además de haber constituido una estrategia de ingreso a la comunidad, por ser las siluetas mucho menos invasivas que la fotografía, su efecto final al margen de su veracidad en tanto al parecido real con el informante, es menos arbitrario que el de una fotografía; su construcción está más intensamente socializada y negociada porque ha dependido de un mayor número de decisiones humanas. *Un retrato fotográfico puede ser más revelador y más fiel con respecto a la fisonomía y la personalidad del retratado, pero probablemente será menos convincente, menos concluyente (en el sentido estricto del término)* (Berger, 2006: 23).

A pesar de todo, el problema sigue siendo el asunto de la veracidad en el proceso etnográfico, y en realidad el dibujo se vincula a lo que la antropología evita: la subjetividad, la escritura como es enseñada en la academia denota objetividad, como la eterna búsqueda del antropólogo está la verdad, por eso el dibujo no encuentra lugar en el discurso antropológico, pero el ejercicio realizado con las trayectorias en sus siluetas/retratos aboga por la inclusión de métodos que no son meros registros. Ante la fotografía como una *reproducción real* que resulta vinculante al morbo y estigma de lo sadomasoquista, pienso que las siluetas “elevan” a otro nivel de representación la prácticas,

ante el flujo enorme de imágenes SM, los dibujos resaltan, encapsulan, fijan la atención fuera de ese régimen escópico atiborrado, repetitivo y exasperante.

Enfatizo finalmente, lo que Michael Taussig también ha señalado acerca de dibujar; la *complementariedad* en el ejercicio de los retratos, mientras la fotografía es realidad, el dibujo es *acentuación de esa realidad*. Las siluetas que propongo en la etnografía no buscan ser arquetipos sexuales, riesgo latente en la representación fotográfica, son simplemente las personas con quienes se estableció la relación en el campo.



## CONCLUSIONES

El discurso sadomasoquista no expresa una estructura de identidad fija, sino que está constituido por una serie de prácticas sexuales mediante las cuales los sujetos se relacionan. Dichas prácticas presentan características y modificaciones en función de los individuos practicantes. Esto permite a los sujetos prescindir de una identificación sexual estable y estructurada de acuerdo al régimen normativo heterosexual. Si *bien la teoría queer* puede ser utilizada en este punto para establecer una negación de la normalización sexual encarnada en las trayectorias sadomasoquistas de la muestra estudiada, esto implicaría una reducción sustancial de los discursos analizados en el presente trabajo es decir, podría partir de una negación de la normalidad sexual para así legitimar otras sexualidades como la sadomasoquista, estableciéndola como liberadora simplemente porque denota una transgresión de la norma heterosexual, sin embargo esto no significa que la misma esté al margen del dispositivo de sexualidad, sino que forma parte de éste. Entonces la *teoría queer* como base de partida para argumentar que la identidad sexual sadomasoquista constituye una *práctica política efectiva*, no sería la dirección que busca el trabajo realizado con las trayectorias estudiadas. La complejidad de los discursos en las cinco trayectorias, lo dinámico de las prácticas en sí mismas, la versatilidad de las escenificaciones y demás características hacen de este trabajo un primer acercamiento al tema, por lo tanto su finalidad no es establecer verdades académicas forzadas mas bien detona una serie de cuestionamientos relativos a las prácticas sexuales sadomasoquistas que deberán ser abordados a profundidad en el futuro, partiendo desde una realidad local y regional. No es competencia del investigador nombrar lo que no quiere ser nombrado, pero si muchos de los conceptos desplegados en este estudio ya han sido utilizados para establecer postulados académicos desde distintas disciplinas y posturas teóricas, la contribución real está en desechar la caricaturesca superficialidad con la que han sido abordado el tema la mayoría de los casos.

El rechazo a una identificación, en primer lugar, y la opción por el anonimato no implican un vacío político en el discurso sadomasoquista necesariamente. En base a los

datos de campo, testimonios verbales y escritos y la observación participante, éste puede leerse más bien como un rechazo al *asimilacionismo* con el que es entendido desde los informantes la liberación de gays y lesbianas, este asimilacionismo se refiere específicamente a la política identitaria que se basa en la visibilización pública principalmente, la cual conlleva a la homogeneización de las identidades sexo-genéricas y la aceptación pública de un *sujeto anómalo*. En la mayoría de trayectorias se evidenció también una postura de resistencia a ciertas instituciones incluidas en la política identitaria como ellos la reconocen, sobresaliendo el matrimonio. Dicha figura se remarcó como *imposible* o al menos muy difícil de alcanzar para los practicantes de sadomasoquismo en la concepción occidental, que implica el amor romántico como uno de sus ejes principales. Este hecho se encuentra mediado y enfatizado por las experiencias previas a la adopción integral de las prácticas sadomasoquistas en su sexualidad, dentro de las cuales fueron consideradas por sus parejas como anormales, excesivas u opuestas a una relación amorosa como es entendida en nuestra sociedad. Además en el caso de la homosexualidad por ejemplo, la cuestión del matrimonio es resuelta por un simple ejercicio de “encajamiento”, manteniendo los binarios heterosexuales de dicho contrato civil, en lugar de que el matrimonio se lleve a cabo entre un hombre y una mujer, lo hace entre un hombre y otro hombre o entre una mujer y otra mujer. En el caso del sadomasoquismo esa *sustitución* no es tan simple ni es requerida tampoco. La resistencia al contrato matrimonial posiciona a las prácticas sadomasoquistas como una comunidad que rechaza uno de los cimientos del patriarcado, entonces no existe una reproducción ingenua de la opresión hacia las mujeres como lo argumentan algunas posturas feministas tradicionales incluidas en este estudio. Los informantes no rechazan la posibilidad de una relación de pareja estable, muchos de ellos incluso las han mantenido por lapsos de tiempo bastante largos. Dentro de las mismas, ya con parejas que comparten sus prácticas sexuales y se identifican con un rol complementario para el juego, hacen referencia a una liberación, a un estado de bienestar sexual en pareja que no necesita ser aceptado o demostrado públicamente. Ellos abogan por una liberación en la esfera íntima más que en la pública.

El hecho de que las trayectorias sadomasoquistas no se articulen en referencia a una identidad sexual fija, sino en torno a una multiplicidad de identificaciones y desplazamientos, encarnados en el juego de roles sobretodo, podría ser una de las causas de su imposibilidad de agrupación, al contrario de lo que sucede en otros movimientos sociales que se organizan en base a una *identidad determinada* que funge como aglutinante. En el grupo de trayectorias estudiadas, la negociación de identidad o rol sadomasoquista se da previamente a la escenificación, es negociada de manera permanente, de allí su movilidad y capacidad de desplazamiento. En las trayectorias que muestran etapas más avanzadas en la conformación de una identidad sexual sadomasoquista como en el caso de Templario, se muestra recién el establecimiento de una identidad o rol fijo, en su caso el de *amo dominante*. Los casos que muestran procesos de agrupación de sujetos, lo hacen en torno a una identidad sexual marginal *perversa*, en relación a estigmas compartidos que son asumidos por los sujetos trastocando su carga negativa y patologizante, centrándose principalmente en lo que los hace *sexualmente diferentes*. Se puede apreciar más directamente en la re-utilización de los términos históricamente utilizados, por el discurso psicoanalítico sobre todo, como son: perversos, viciosos, sádicos, etc.

La relación crítica del discurso sadomasoquista con el régimen heterosexual normativo se da en cuanto el primero pone en evidencia la incoherencia asumida por el segundo; entre género, sexo biológico y el deseo sexual. Todas las trayectorias estudiadas demuestran la movilidad de dichas categorías en función de la obtención del placer dentro de las prácticas sadomasoquistas. Tal vez el ejemplo más ilustrativo es el de Colette, en el cual confluyen las normas de género, utilizando la práctica sadomasoquista como el puente de unión. Podemos hacer referencia a lo que Butler llama la *transferibilidad del atributo*, al referirse a lo *drag*, sin embargo dicha transferibilidad no se da en un único sentido sino que depende de la negociación previa, su propio deseo sexual y obviamente el de su pareja. La cuestión política en la posición móvil de Colette se hace efectiva en el sentido de que para ser oprimido, en primer lugar se debe ser inteligible, si bien en el performance Colette *cita* normas de género que ya existen, estas son susceptibles de ser *desterritorializadas* al momento mismo de performar su citación, de acuerdo a sus intereses propios. Colette no

solamente tiene que re-ubicarse estratégicamente ante la internalización de actitudes opresoras y los códigos de representación en la categoría de la sexualidad, sino en las de raza y clase. Entonces la dimensión política que opera en este caso tiene que ver directamente con la *supervivencia* mucho más que con la *visibilización pública*.

Las escenificaciones sadomasoquistas funcionan como un espacio que nivela la *diferencia sexual* a través del juego performático, desplaza las categorías de la misma a un segundo plano y permite una re-negociación de las identidades, no solamente sexuales sino también raciales, con el objetivo de alcanzar el placer de los participantes. En este espacio la pluralidad es aceptable y no se la cuestiona. En este sentido el presente trabajo y las trayectorias que forman parte del mismo, se alinean al postulado de Foucault referente a la desnaturalización de la concepción dominante de identidad sexual, la sexualidad en este caso *no es un atributo esencialmente personal sino una categoría cultural disponible*. El espacio de la escenificación masoquista presenta la característica de ser un espacio límbico, entre lo real y la representación. Los límites que se vuelven poco claros entre éstos, son también objeto de erotización por parte de los practicantes. El dolor y la violencia no son el centro de la identidad sexual sadomasoquista. La dominación y la sumisión si lo son. Los dos primeros son actuados en el proceso de erotización de los segundos. Los practicantes hacen uso de las relaciones de poder para su propio beneficio, para la consecución del placer. El poder no es fijo ni reproducido mecánicamente, el poder es erotizado y utilizado de manera dinámica y consciente por los participantes. El consenso previo es el espacio en el cual dicho poder es negociado y por lo tanto los practicantes en realidad están a un mismo nivel de jerarquía, ambos forman parte del contrato en igualdad de condiciones.

Si bien algunas de las prácticas sadomasoquistas aquí descritas pueden leerse como radicales, esto no supone que los practicantes impulsen políticas radicales de resistencia. Sin embargo, como ha señalado Califia, *la libertad sexual es una condición para la liberación*. A pesar que ninguna trayectoria abraza la idea de *auto-revelación*, es decir la adopción de una identidad sexual sadomasoquista positiva en la esfera pública por no considerarla en realidad un proceso liberador, están alineadas con la negación de una

necesidad de existencia de identidad sexual para la práctica política. Este hecho puede relacionarse con el *proceso de subjetivación*, del que se sirve Butler para realizar su crítica a *salir del armario* en el caso de la homosexualidad, colocando al sujeto en un proceso de subjetivación en el que éste es nombrado y conocido, y sugiere que resulta *oprimido aún más insidiosamente* que cuando no estaba *fuera*. Los resultados que arrojan las trayectorias sadomasoquistas en el presente estudio denotan que la cuestión de la identidad sexual sadomasoquista está mucho más inscrita en un proceso de descubrimiento que en uno de construcción del sujeto, la producción de una identidad sexual sadomasoquista existe mucho más allá de la negación o el ocultamiento, es más, muchas veces el ocultamiento deviene en parte constitutiva de este proceso.

El *sentido de la diferencia* en las trayectorias sadomasoquistas radica en la auto-ubicación dentro de una posición erótica marginal, de la cual los individuos están conscientes. Esta posición erótica marginal no es contraria a la heterosexualidad ni a la homosexualidad. Es más bien contraria a las normas que regulan y codifican a la sexualidad como objeto de verdad. Entonces, el riesgo inminente al que está expuesta esta teorización sobre una muestra sadomasoquista local, es que sea percibido como un intento de producir *sujetos sadomasoquistas verdaderos*, cuando queda sentado con la investigación que los sujetos ocupan dichas posiciones sin propender a la búsqueda de un sujeto con identidad sexual unitaria.

## BIBLIOGRAFIA

ADDISON, JOSEPH (1712) "The Pleasures of the Imagination". En: *The Spectator*, No. 416.

ALTHUSSER, LOUIS (1970) "Ideología y aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)". En: *Posiciones*, pp.69-126, Barcelona: Ed. Anagrama.

ANDERSON, BENEDICT (2000) *Comunidades Imaginadas*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

ANZALDÚA, GLORIA (2004) "Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan". En: VVAA, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras.*, pp. 71-80. Madrid: Editorial Traficantes de sueños.

APPADURAI, ARJUN (2001) *La Modernidad Desbordada*. Buenos Aires: Ed. Trilce S.A.

ARDÉVOL, ELISENDA (1998) "Hacia una Antropología de la Mirada". En: *Revista de Dialectología i Tradiciones Populares*, pp. 217-240, Madrid: CSIC.

ARTEAGA, JUAN CARLOS. (2011). *Sexualidad virtual*. Quito: FLACSO Sede Ecuador – Ed. Abya-Yala.

AUSTIN, JOHN (1988). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Ed. Paidós.

BARTHES, ROLAND (1970) *Sade, Fourier, Loyola*. París: Editions du Seuil.

BECKER, HOWARD (1963) *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Londres: The Free Press.

BELTING, HANS (2002) *Antropología de la Imagen*. Buenos Aires: Katz Editores.

BENJAMIN, WALTER (s.a.) *Poesía y Capitalismo: Iluminaciones II*. S. C.: Editorial Taurus Humanidades.

- BERGER, JOHN (2006) *Sobre las propiedades del retrato fotográfico*, Barcelona: Editorial Gustavo Gili, SL.
- BERGER, JOHN (1998) *Mirar*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- BERSANI, LEO (1998) “El Papi Gay”, en: *Homos*, Buenos Aires: Editorial Manantial.
- BORGATTI, JEAN (1990) “African Portraits”. En: *Likeness and Beyond: Portraits from Africa and the World*, Borgatti J. y Brilliant R. (eds.). New York: Center for African Art.
- BRAIDOTTI, ROSI (2004) *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- BUTLER, J.; LACLAU, E. Y ŽIŽEK, S. (2000) *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Ed. Verso.
- BUTLER, JUDITH (1997). *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- BUTLER, JUDITH (2002) “Críticamente subversiva”. En: *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Mérida Jiménez (ed.), pp. 55-79, Barcelona: Ed. Icaria.
- BUTLER, JUDITH (2002) *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. México: Editorial Paidós.
- BUTLER, JUDITH (2006) *Deshacer el Género*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- ECO, HUMBERTO (1977) *Tratado de Semiótica General*, Barcelona: Ed. Lumen.
- ELLIS, HAVELOCK (1933) *Psychology of sex*. New York: Ed. Ray Long
- FROMM, ERICH (1958) *El miedo a la Libertad*. Editorial PAIDOS.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1985) *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

DERRIDA, JACQUES (1998) “Firma, acontecimiento, contexto”. En: *Márgenes de la filosofía*, pp. 347-372, Madrid: Ed. Cátedra.

DERRIDÁ, JACQUES (1998) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ed. Cátedra.

DERRIDÁ, JACQUES (1993) *Memoirs of the blind: The self-portrait and other ruins*. Chicago: University of Chicago Press.

FALK G. Y WEINBERG T. (1983) “Sadomasochism and popular western culture”. En: *S & M. Studies on sadomasochism*, Weinberg T. y Kamel L. (eds.). New York: Prometheus Books.

FOUCAULT, MICHEL (1995). *Historia de la sexualidad. Tomo 1. La voluntad de saber*. México: Editorial Siglo XXI, 22a edición.

-(1976). *Vigilar y castigar*. México: Editorial Siglo XXI.

-(1981) *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Editorial Alianza.

-(1995) *Historia de la sexualidad. Tomo 2. El uso de los placeres*. México: Editorial Siglo XXI.

-(1995) *Historia de la sexualidad. Tomo 3. : La inquietud de sí*. México: Editorial Siglo XXI.

-(1999) *Obras esenciales. Volumen II. Estrategias de poder*. Barcelona: Editorial Paidós.

-(1999) *Obras esenciales. Volumen III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Editorial Paidós.

FREUD, SIGMUND (1949) “The Perversions in general”. En: *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Welwyn Garden City: Alcuin Press.



- FREUD, SIGMUND (1949) "Touching and Looking". En: *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Welwyn Garden City: Alcuin Press.
- FULLER, NORMA (2001) *Masculinidades. Cambios y permanencias*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Lima.
- GEBHARD, PAUL (1971) "Human sexual behavior: A summary statement". En: *Human Sexual Behavior: Variations in the ethnographic spectrum*, Marshall D. y Suggs R. (eds.). New York: Basic Books.
- GOFFMAN, ERVING (1974) *Frame Analysis*. Cambridge: Harvard University Press.
- GUASCH OSCAR Y VIÑUALES OLGA (eds.) (2003) *Sexualidades y control social*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- GUBERN, ROMAN (2004) *Patologías de la imagen*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- GUBERN, ROMAN (2005) *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- HALBERSTAM, JUDITH (2008) *Masculinidad femenina*. Madrid: Editorial Egales.
- HALL, STUART (2001) "Introduction". En: Hall S. (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications.
- HALL, STUART (2003) "Introducción: Quién necesita identidad?". En: *Cuestiones de Identidad Cultural.*, Hall S. y Du Gay P. (eds.). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- HALLEY, JANET (1991) "Misreading sodomy: a critique of the classification of homosexuals in Federal Equal Protecting Law". En: *Bodyguards: the cultural politics of gender ambiguity*. New York: Routledge.
- HALPERIN, DAVID (2007) *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: Editorial El Cuenco de Plata.

HARAWAY, DONNA (1991) "Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX". En: *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra.

HEBDIGE, DICK (2004) *Subcultura*. Paidós: Barcelona.

KEMPADOO, KAMALA AND DOEZEMA (eds.) (1998) *Global Sex Workers: Rights, Resistance and Redefinition*. New York: Routledge.

KRAFT-EBING, RICHARD (1885) *Psychopathia sexualis*. Londres: Bloat Books.

KUPFERMANN, JEANNETTE (1996) "The sexual sickness at the heart of our society", en: *The Mail On Sunday*. Londres.

LACLAU, ERNESTO (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres: Ed. Verso.

LACLAU, ERNESTO (1992) "Prefacio". En: Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, pp. 11-19), México: Editorial Siglo XXI.

LACLAU, ERNESTO (1997). "Converging on an Open Quest". En: *Diacritics*, N.27, pp. 17-19, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE (1969) *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press.

LARGIER, NIKLAUS (2010) *Elogio del látigo. Una historia cultural de la excitación*. México: Editorial Océano.

LLAMAS, RICARDO Y VIDARTE, FRANCISCO (1999). *Homografías*. Madrid: Ed. Espasa.

LUENGO FRANCISCA (2011) *Masculinidades no dominantes: una etnografía virtual*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador-Ed. Abya Yala.

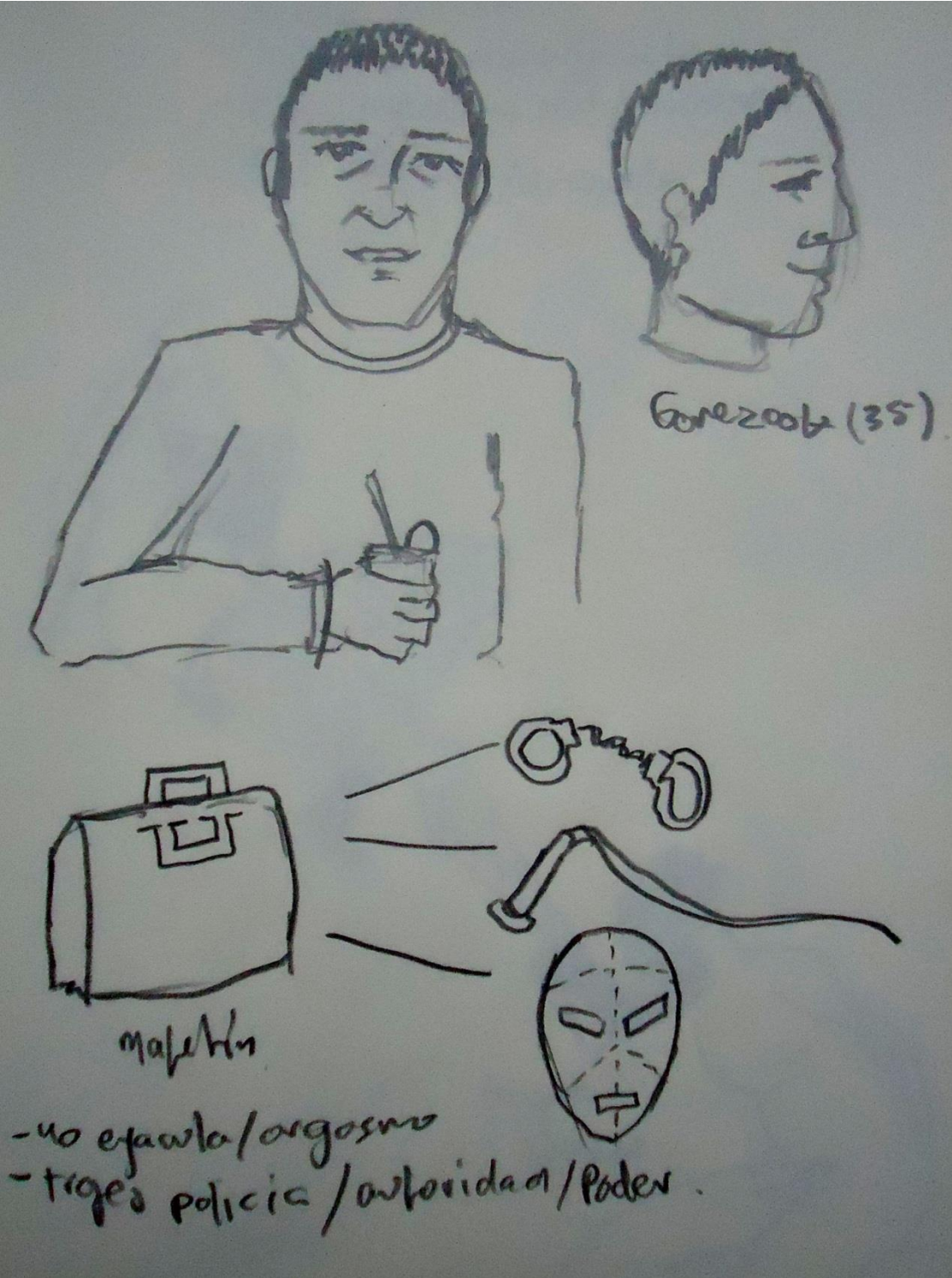
- MACKINNON, CATHERINE (1989) *Hacia una teoría feminista del estado*. Valencia: Editorial Cátedra.
- MCNAIR, BRIAN (2002) “The Amazing Expanding Pornosphere”. En: *Striptease Culture: Sex, Media and the Democratization of Desire*. New York: Routledge.
- MCNAIR, BRIAN (2002) “Porno-Chic, Or the Pornographication of the Mainstream”. En: *Striptease Culture: Sex, Media and the Democratization of Desire*. New York: Routledge.
- MITCHELL, WILLIAM (1984) “What is an Image?”. En: *New Literary History*. Vol. 15, pp. 503-537, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- NAGLE, JILL (ed.) (1997) *Whores and Other Feminists*. New York: Routledge.
- NIETO, JOSÉ MIGUEL (2007) *Dibujando putas. Reflexiones de una experiencia etnográfica con apariciones fenomenológicas*. En prensa.
- OPPITZ, MICHAEL (ed.) (2001) *Robert Powell Himalayan Drawings*. Zurich: Volkerkundemuseum der Universität Zurich.
- PATEMAN, CAROLE (1995) *El contrato sexual*. Barcelona: Antrophos.
- PENEDO, SUSANA (2008) *El laberinto queer: la identidad en tiempos de neoliberalismo*. Barcelona: Editorial Egales.
- PINK SARAH, KURTI LAZLÓ Y AFONSO ANA (eds.) (2004) *Working Images. Visual research and representation in ethnography*. New York: Routledge.
- PINK, SARAH (2001) *Doing visual ethnography*. Londres: Sage Publications.
- RUBIN, GAYLE (1984) “Thinking Sex”. En: *American Feminist Thought At Century's End: A Reader*, Kaufman L. (ed.). Cambridge: Blackwell.

- SCHNEIDER, ARND, WRIGHT CHRISTOPHER (eds.) (2010) *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice*. New York: Berg Publishers.
- TAUSSIG, MICHAEL (2011) *I swear I saw this. Drawings in fieldwork notebooks, namely my own*, Chicago: University of Chicago Press.
- TAYLOR, LUCIEN (1996) *Iconophobia: How anthropology Lost it at the movies*. Transition 69.
- VIÑUALES, OLGA (2002) *Lesbofobia*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- VITERI, MARÍA AMELIA (2008) “Queer no me da: Traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D. C.”. En: *Estudios sobre sexualidad en América Latina*, Araujo K. y Prieto M. (comp.), pp. 91-108. Quito: FLACSO Sede Ecuador-Ministerio de Cultura.
- WEINBERG, THOMAS (ed.) (2008) *BDSM. Estudios sobre la dominación y la sumisión*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- WEITZER, RONALD (2000) *Sex for Sale: Prostitution, Pornography and the Sex Industry*. New York: Routledge.
- WITTIG, MONIQUE (1978) *La mente hetero*. Disponible en:  
<http://www.zapatosrojos.com.ar/pdg/Ensayo/Ensayo%20-%20Monique%20Wittig.htm>
- ZEITLYN, DAVID (2010) “Representation/Self-representation: A Tale of Two Portraits; or, Portraits and Social Science Representations”. En: *Visual Anthropology*, N. 23, pp. 398-426. Reino Unido: Ed. Taylor and Francis.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (1992) *El sublime objeto de la ideología*. México: Editorial Siglo XXI.

## **Lista de Entrevistas**

- Entrevistas a Templario, Foro Círculo BDSM, página:  
<http://circulobdsm.org.com/private.php>, tomadas los días 14-22-23-31 de mayo y 4 de junio de 2013.
- Entrevista personal a Templario, 08 de junio de 2013.
- Entrevista a Juan, vía Skype, tomadas el día 11-12-24-27 de junio y 12 de julio de 2013.
- Entrevista personal a Juan, 19 de julio de 2013.
- Entrevistas personales a Colette, 22 – 29 de junio de 2013.
- Entrevistas a Artemisa, Foro Círculo BDSM, página:  
<http://circulobdsm.org.com/private.php>, tomadas los días 23-24-25 de julio de 2013.
- Entrevista personal a Artemisa, 31 de agosto de 2013.
- Entrevistas a Gorezook, Foro Círculo BDSM, página:  
<http://circulobdsm.org.com/private.php>, tomadas los días 24-25-31 de mayo de 2013.
- Entrevista personal a Gorezook, 12 de junio de 2013.

ANEXO – Algunos bocetos del diario de campo



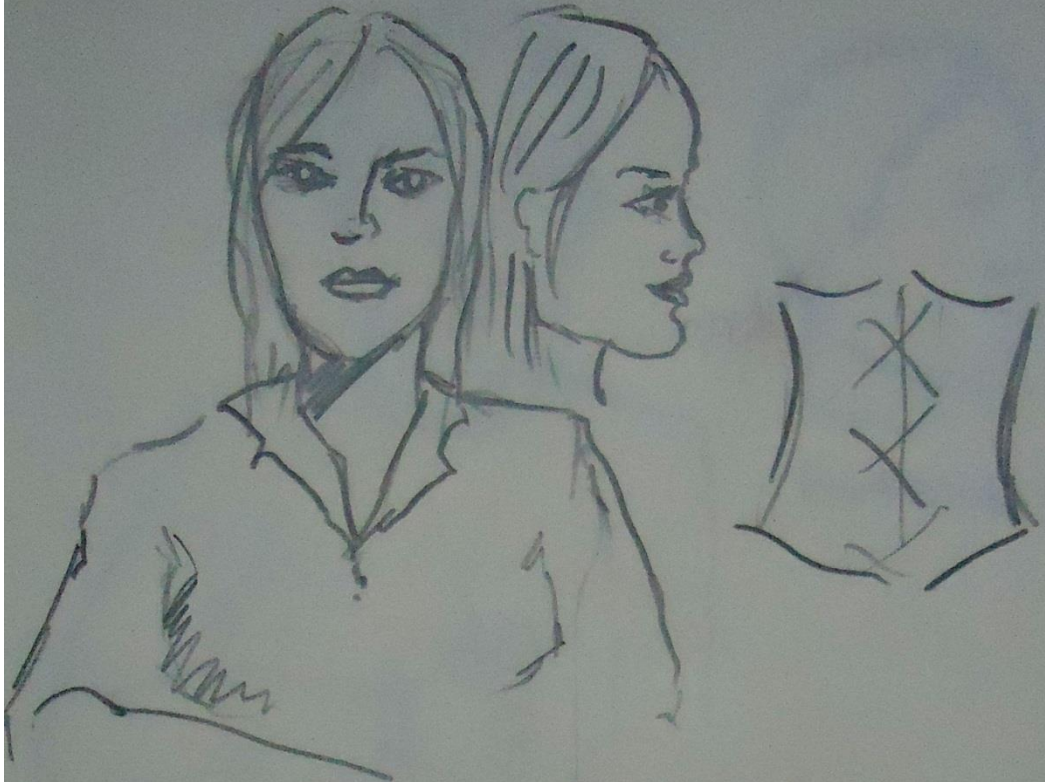


Quiere

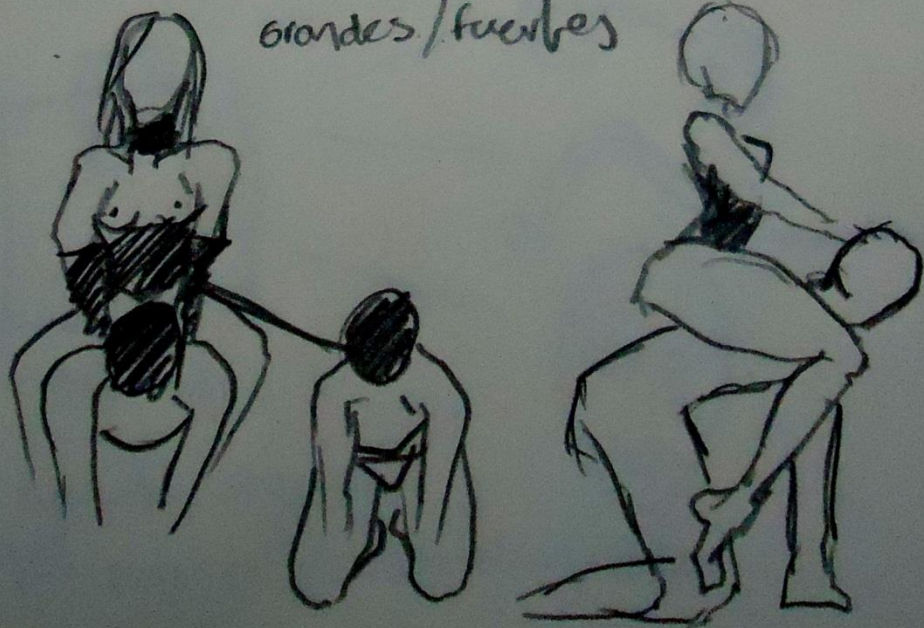
- Estar sonchido
- Atado.
- Zapatos importante
- Ello: medias red / tacones
- El: máscara / desnudo



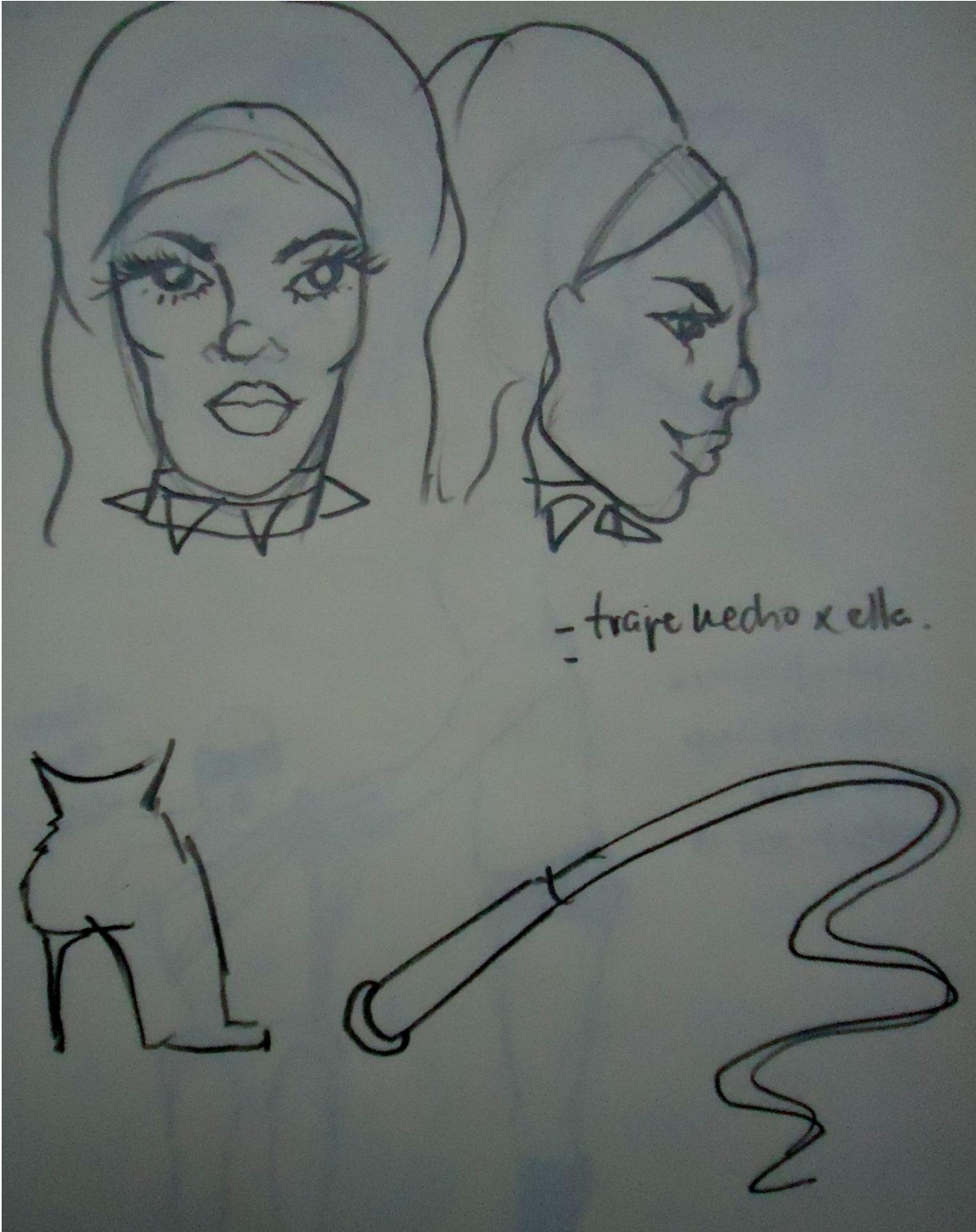
Atfemisa



Quiere: 2 esclavos / ella sobre 1  
grandes / fuertes







Cdette / Aua  
Daminadrin



Two punk



Pigero

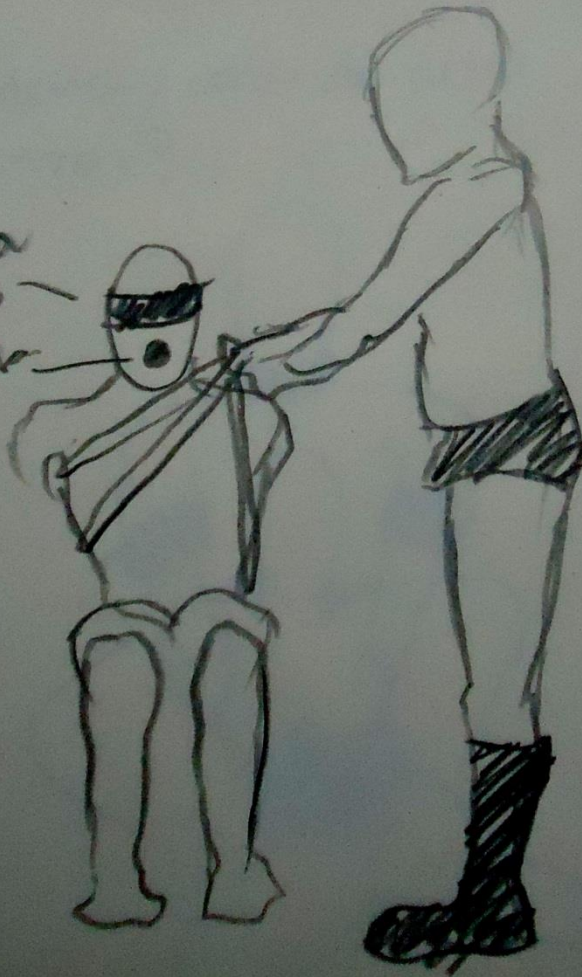




Juan.

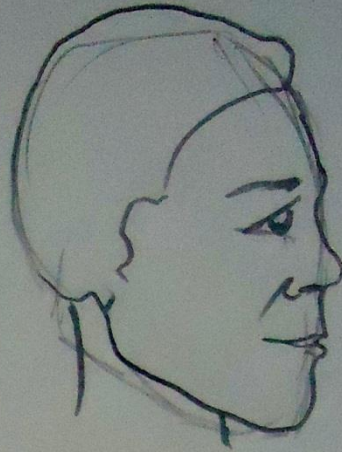


verda  
ques  
pelota



-impedite:  
que se vea  
el amorre  
o los nudos.

Tehuacario



- Cadena / collar de perro
- pinzos?

