

]∇[fectividades-]∇[sexuales: Relatos de personas del colectivo LGTBIQA+ que experimentan y reconstruyen las relaciones sexo-afectivas.

Afectos, ternura e intimidad como (a)sexualidad excéntrica.

Autora: Maria Fernández Hernández

Tutor: Jose Antonio Langarita Adiego

Curso: 2023-2024

Màster Oficial Interuniversitari en Estudis de Dones, Gènere i Ciutadania

[Resumen]

Esta investigación tiene como objetivo hacer visibles prácticas sexoafectivas cotidianas excéntricas a la heteronorma y al sistema sexocentrado. Se establece como un estudio que va más allá de lo académico, centrándose en los conocimientos plurales y las experiencias personales. La metodología que se utiliza es un proceso etnográfico basado en historias de vida tematizadas en las relaciones sexoafectivas de las personas participantes. Esto permite identificar prácticas concretas que se experimentan desde esas "otras" sexualidades, que no son generadas desde lo masculino. Este estudio demuestra que existen prácticas excéntricas que van más allá del coitocentrismo, que expresan sexualidad desde la vida cotidiana, la ternura y la intimidad. Asimismo, se reivindica que la construcción de las relaciones y los vínculos entre personas pueden salirse del marco de la hipersexualidad y, por lo tanto, ser construidas desde los cuidados como un mecanismo de disidencia a la norma. Este trabajo se realiza desde una epistemología lesbofeminista participativa, lo que permite abordar una mirada integradora con la incorporación de los conocimientos, emociones y experiencias de las personas participantes. De este modo, se plantea la producción de conocimiento a partir de personas comunes, desde un ecosistema de vinculaciones que se basan en los cuidados mutuos, la transparencia y el respeto hacia las personas involucradas. La transferencia de estos conocimientos permite que aquellas prácticas que no corresponden a la norma hipersexualizada y son "inexistentes", ahora sean valoradas y accesibles.

Palabras clave: Asexualidades, afectos, relaciones sexoafectivas, historias de vida, etnografía

[Resum]

Aquesta recerca té com a objectiu fer visibles pràctiques sexoafectives quotidianes excèntriques a la heteronorma i al sistema sexocentrado. S'estableix com un estudi que va més enllà de l'àmbit acadèmic, centrant-se en els coneixements plurals i les experiències personals. La metodologia que s'utilitza és un procés etnogràfic basat en històries de vida tematitzades en les relacions sexoafectives de les persones participants. Això permet identificar pràctiques concretes que s'experimenten des d'aquestes "altres" sexualitats, que no són generades des del masculí. Aquest estudi demostra que existeixen pràctiques excèntriques que van més enllà del coitecentrisme, que expressen sexualitat des de la vida quotidiana, la tendresa i la intimitat. Així mateix, es reivindica que la construcció de les relacions i els vincles entre persones poden sortir-se del marc de la hipersexualització i, per tant, ser construïdes des de les cures com un mecanisme de dissidència a la norma. Aquest treball es realitza des d'una epistemologia lesbofeminista participativa, la qual cosa permet abordar una mirada integradora amb la incorporació dels coneixements, emocions i experiències de les persones participants. D'aquesta manera, es planteja la producció de

coneixement a partir de persones comunes, des d'un ecosistema de vinculacions que es basen en les cures mútues, la transparència i el respecte cap a les persones involucrades. La transferència d'aquests coneixements permet que aquelles pràctiques que no corresponen a la norma hipersexualitzada i són "inexistents", ara siguin valorades i accessibles.

Paraules clau: Asexualitats, afectes, relacions sexoafectives, històries de vida, etnografia

[Abstract]

This research aims to make visible everyday sexoaffective practices eccentric to the heteronorm and the sexocentric system. It is established as a study that goes beyond the academic field, focusing on plural knowledge and personal experiences. The methodology used is an ethnographic process based on life stories themed on the sex-affective relationships of the participants. This allows us to identify specific practices that are experienced from these "other" sexualities, which are not generated from the masculine. This study shows that there are eccentric practices that go beyond coitecentrism, that express sexuality from everyday life, tenderness and intimacy. Likewise, it is claimed that the construction of relationships and bonds between people can leave the framework of hypersexualization and, therefore, be constructed from care as a mechanism of dissidence to the norm. This work is carried out from a participatory lesbian feminist epistemology, which allows us to approach an integrative view with the incorporation of the knowledge, emotions and experiences of the participating people. In this way, the production of knowledge from ordinary people is considered, from an ecosystem of links that are based on mutual care, transparency and respect for the people involved. The transfer of this knowledge allows those practices that do not correspond to the hypersexualized norm and are "non-existent", now to be valued and accessible.

Key words: Asexualities, affections, sex-affective relationships, life stories, ethnography

Agradecimientos

Terriblemente Fuertes, Terriblemente Tiernas

En primer lugar, me gustaría agradecer a mi hermana por enseñarme la fuerza en la ternura, por nuestra frase eterna, por ser sostén y por estar siempre. Sin duda eres el lazo más bonito y tierno que he construido, gracias, Anna.

Quiero agradecer a todas las personas que han apostado por colaborar en este trabajo, a las que habéis participado y a las que habéis sido sostén emocional en este camino Gracias amigas. También a Jose Antonio Langarita por creer en una propuesta extraña, por acompañarme y guiarme académicamente.

Y por supuesto a los lectores que formaran parte también de este mensaje para no caer en el olvido.

Por último, gracias a Ca la dona, a los grupos de Bollos en teoría y Espiritualidad queer y a las charlas virtuales con grupos asex por acogerme y acompañarme también en esta aventura.

1. Introducción.....	8
1.1. Posicionamiento situado	10
1.2. Aclaraciones.....	12
1.3. Objetivo	13
2. Una metodología feminista propia	14
2.1. Instrumentos	14
2.1.1. Historias de vida como proceso etnográfico.....	15
2.1.2. Proceso Creativo Analítico CAP (fanzine)	18
2.2. Participantes y espacios	19
2.2.1. Puntos de partida de las historias de vida	19
2.3. Procedimiento etnográfico.....	23
2.4. Análisis de datos	23
2.5. Consideraciones éticas.....	25
3. Marco teórico.....	26
3.1. Posicionamiento lesbiano: de mujer a lesbiana	27
3.1.1. [R]esistencia lesbiana	32
3.2. Sexocentrismo cultural en occidente	33
3.2.1. Historia de la sexualidad en occidente	34
3.2.2. Sexocentrismo como cultura sexual obligatoria.....	36
3.2.3. Cultura sexual en occidente	39
3.2.4. Posicionamientos lesbianos	41
3.2.5 [R]esistencias culturales. Sexualidades plurales en otros territorios.....	44
3.3. De prácticas Sexo-Afectivas hacia [V]fectividades-[V]sexuales	48
3.3.1 Asexualidad como [R]esistencia eurocentrada	49
3.3.2. El poder de los afectos y las emociones. Resignificar la afectividad	51
3.3.3. El poder de la erótica. Resignificar la sexualidad	55

4. Análisis	58
4.1 Subvertir la categoría mujer: resistencias lesbianas y otras disidencias.....	58
4.2. Contexto sexocentrado en occidente	60
4.3. Afectividades-¶sexuales	64
4.4 Reflexiones finales del análisis.....	69
5. Conclusiones.....	71
6. Bibliografía.....	73
7. Anexos	78
Anexo 1: Consentimiento Informado	78
Anexo 2: Constelaciones	81
Anexo 3: Verbatims	85
Anexo 4: Poema Gata Cattana.....	86
Anexo 5: Fanzine.....	88

*Fer explícita la pràctica de la intimitat no vol dir tornar a proposar divisions, ni oposar la vida de les dones. Aposto per una altra dona perquè he apostat per mi. El que m'uneix a ella i a mi és el que cadascuna de nosaltres reconeix com una cosa que ens pertany. I perquè hi hagi reconeixement cal posar-hi nom. No explicar que soc una dona lesbiana nega, alhora, la meua vida i quant de la vida de l'altre s'ha de poder dir, la meua pràctica i la seva. Encara que no sabés res de l'altre, **sabria que relatar el meu camí significa intimitat amb una dona, amb altres dones que viuen la mateixa pràctica, l'esforç per assumir i significar el coneixement d'aquella relació i d'aquelles relacions i com va marcar una experiència diària i una elaboració política.***

EL SILENCI ÉS PÈRDUA

(Spinelli, 1986)

La intimidad es, sobre todo, un asunto de comunicación emocional, con otros y con ellas mismas, en un contexto.

(Giddens, 1992)

1. Introducción

Este trabajo es un viaje por los romances, prácticas y experiencias de personas que han decidido participar en él. Es por eso por lo que este proceso lleva consigo la memoria de muchas de nosotras, nuestras experiencias, nuestros saberes, discursos y sobre todo nuestros aprendizajes. La construcción de este estudio se hace desde el respeto, el cuidado y la creación en comunidad por lo que todo lo que queda relatado en el mismo es resultado del conocimiento que cada persona ha compartido, reflexionado y conversado conmigo.

Antes de empezar, me gustaría aclarar que el estilo de redacción de este documento se inscribirá en una lógica circular y singular. Esto significa que el texto no se construirá en una introducción, nudo, desenlace. Sino en una producción de piezas que acabarán donde da comienzo la investigación, es decir, en apertura de nuevas investigaciones. Cada elemento que configura este estudio es clave para comprender la dimensión que pretendo plantear y cuestionar.

El hecho de tomar la decisión consciente de escribir desde este otro lugar parte de la idea que plantea Susan Winnet (1999) para criticar la lógica de la narrativa escrita desde el placer masculino. La intención es plantear una mirada que se distancie de la sexualidad hegemónica -inscrita en lo masculino- por lo tanto, la producción de este material también debe subvertir esa lógica. Winnet defiende que “la dinámica de la narrativa y la erótica de la lectura están específicamente enlazadas con una ideología de representación (una parábola de placer) que deriva únicamente de la dinámica de la sexualidad masculina: excitación, explosión y ausencia” (Winnet, 1999:148). Por lo que, para la persona que esté leyendo este trabajo, debe saber que lo que encontrará en cada capítulo son piezas que conforman un puzzle donde todas son esenciales para la construcción del mismo. Así que debe tener paciencia y asumir que el movimiento se producirá en todas direcciones y de manera oscilatoria, en lugar de ese movimiento vertical de parábola. Este trabajo se basa en la creación de un ecosistema propio que permita comprender otra forma de entender prácticas sexoafectivas desde la cotidianidad, la ternura, la intimidad y los cuidados.

Esto no quiere decir que no me ajuste a las partes pertinentes que la academia inscribe en un trabajo final de máster, sino que la comprensión del mismo debe hacerse desde ese otro lugar, con otros tiempos, otras estructuras (que van y vienen) y sobre todo estar abierta a otros tipos de placeres. Por lo que la escritura y el formato del mismo será en si

una reivindicación propia de la búsqueda para experimentar una (des)sexualización normativa.

Ahora sí, dará comienzo este trabajo. Del mismo modo que hice durante los encuentros con las personas participantes es necesario explicar el lugar desde donde parte esta propuesta y su contexto, empezaré por lo que quizás sea mi primer acercamiento a la metodología feminista y la idea que vehicula la parte creativa de esta investigación. Hace 12 años, sin saberlo mi profesora de física en bachillerato Maribel Lamban, experta en teoría ondulatoria nos dijo en una actividad:

Todo dependerá de dónde pongáis el origen del eje de coordenadas. Al final eso es lo que determinará el resultado. No me importa el valor final, porque os pueden dar resultados distintos. Lo importante es que hayáis georreferenciado y digáis dónde está el origen y con qué marco de análisis (cartesiano/polares) estáis trabajando.

Maribel representa para mí una voz experta que plantó tres semillas; la primera haciendo explícito que todo depende del marco conceptual y, por lo tanto, lo importante es aprender a explicitarlo y enunciarlo. La segunda la emoción por la física, en especial con el concepto de onda y su dualidad de la materia/energía. Y, la tercera, la importancia de escuchar los mensajes que tienen para contarnos las demás personas. Este testimonio tiene una gran cercanía con las epistemologías feministas (lugar desde donde se inscribe este trabajo), ya que todo depende de lo qué queramos investigar, de cómo lo investiguemos y de quién lo investigue, y por su puesto desde qué marcos conceptuales trabajemos.

Es importante destacar que, en este trabajo, del mismo modo que plantea Lamban, no busco un resultado en particular sino lo que pretendo es abrir la mirada, cuestionar y replantear el marco sexoafectivo en el cual nos relacionamos y comprendemos. Por tanto, la premisa es clara, descentralizar el sexo normativo en nuestras vinculaciones. La idea es comprender un lugar donde las relaciones sean posibles sin que las prácticas sexuales hegemónicas las conforme y las ordene desde el centro.

El interés por la temática reside en la necesidad de encontrar respuesta a la incomodidad que me genera el sistema de sexualidad obligatoria en el cual nos encontramos en occidente. Este sistema además de heterosexual, el cual utiliza la excusa de la reproducción, provoca que las personas que no encajan en las sexualidades predominantes crezcan sin apenas referentes y creyendo que “son raras, dudando de sí mismas, esforzándose por encajar en la norma y dejándose mucha salud en el camino” (Encinas, 2023:44). Sin embargo, es necesario añadir que es precisamente esta “salida” de la norma,

lo que hace que puedan experimentar desde los márgenes con una mayor creatividad y con “una mirada más crítica hacia el relato normativo sobre el sexo y los afectos” (Encinas, 2023:44).

En este trabajo me planteo contribuir desde la creación teórica y práctica. Para ello, trabajaré desde la academia y desde las experiencias de personas del colectivo LGBTQIA+, para comprender y visibilizar prácticas sexoafectivas entendidas como fuente de energía y creación y no de (re)producción. En este sentido, plantearé la asexualidad desde el espectro para explorar un modelo que subvierte la norma y que expone un modo afectivo, relacional y teórico que desafía la presunción de que lo sexual es la orientación predeterminada. Es por ello por lo que investigaré desde las resonancias asexuales, es decir revisaré experiencias y prácticas cotidianas, así como textos, que pueden no ser identificados como asexuales en términos de orientación sexual, pero sí que me permiten abrir una crítica teórica para cuestionar esta centralidad sobre la sexualidad obligatoria (Herring, 2019:26).

Este trabajo se construye desde una producción lesbofeminista, asexual y queer como estrategia política, teórica y práctica “que devuelve la voz a las lesbianas/trans y otras disidencias” (Rich, 1996:15). La experiencia lesbiana sirve como motor de creación de este trabajo, dado que como bien apunta Adrienne Rich, “no hay nada en esa ideología (la heterosexual) que nos obligue a pensarnos como víctimas, como si nos hubieran lavado el cerebro o fuéramos del todo impotentes”, las lesbianas (así como las otras disidencias) han sido invisibilizadas por no pertenecer a la norma y forman parte de la resistencia que ha conseguido subvertir la coerción y la obligación del modelo hegemónico reconociendo la fuerza (y la ternura) de la que disponen (Rich, 1996:17). En este sentido, poner el punto de partida de esta investigación en las prácticas sexuales lesbianas, me permite empezar a esbozar el camino de romper con la norma sexual, al no pertenecer al régimen heterosexual. Es por este motivo por lo que estas serán la primera pieza del puzzle por la que empezaré a investigar.

1.1. Posicionamiento situado

Antes de adentrarme en la materialidad de este trabajo, como parte de la construcción teórica desde una epistemología feminista, enunciaré mi posicionamiento situado desde la perspectiva tanto de investigadora como de persona investigada, adoptando un enfoque feminista y un conocimiento situado y parcial (Haraway, 1988). Esto implica entender

que mi posición como investigadora influye en el conocimiento producido y reconozco esta desviación como una potencialidad. Siguiendo la metodología de investigación feminista propuesta por Sandra Hardin (1987), no solo incluiré a las mujeres (y otras disidencias) como sujetas de estudio, sino que cuestionaré qué investigo y cómo lo hago, reflexionando sobre el diseño e implementación de la investigación. Esta elección epistemológica se fundamenta en la necesidad de valorar y dar voz a los saberes subalternos (Espinosa-Miñoso, 2014 en Biglia & Vergés Bosch, 2016). Por lo tanto, partiré con la conciencia de quién realiza este estudio, colocándome en el mismo plano crítico que las personas participantes (Harding, 1987). La posición enunciativa de este trabajo implica tomar postura en la construcción del conocimiento, considerando factores como la geopolítica, la raza, la clase, la sexualidad y el capital social (Curiel, 2014).

Como autora de este trabajo, me llamo Maria, soy una mujer cis blanca nacida en Sabadell, cerca de Barcelona, perteneciente a una pseudoclase media, eso implica que provengo de clase proletaria pero que gracias a los reconocimientos académicos (estudios universitarios y dos maestrías) mi posición laboral me permite (de vez en cuando) experimentar una clase media. Amante de la naturaleza y ambientóloga de formación. De familia roja y charneca, migrada de Andalucía y Murcia residiendo en Catalunya.

Gracias a la construcción de este trabajo, me identifico como una persona demisexual (dentro del espectro asexual) y/o bi-bollera como sujeta política. Por lo que este trabajo lo realizaré desde una perspectiva lesbofeminista y situada, reconociendo el privilegio epistémico y la posición enunciativa como autora. A pesar de ello, la investigación pretende representar una “teoría en la carne” (Moraga & Anzaldúa, 1991), cuestionando los “límites entre los cuerpos y los discursos, las identidades y las comunidades”(De Lauretis, 1993:15-16). La idea es realizar lo que plantea de Teresa de Lauretis:

Dejar o renunciar al lugar que es seguro, es decir al "hogar", física, emocional, lingüística y epistemológicamente, por otro lugar que es desconocido, riesgoso, que no es sólo otro emocionalmente sino conceptualmente; por un lugar del discurso desde el cual el hablar o el pensar son tentativos, inseguros y no están garantizados (De Lauretis, 1993:15)

Como superviviente de violencia doméstica, de género y sexual, no reconocidas por el estado, el planteamiento de este trabajo forma parte una práctica de sanación en alianza (Anzaldúa & Lee Evans, 2022). Construir conocimiento desde la participación y la involucración como sujeta activa de la propia investigación me permite experimentar desde la capacidad de poder plantear estrategias que me ayudan a comprender mis

procesos de sanación. No es casual que el enfoque de este trabajo sea constructivo y de creación; un replanteamiento a un modelo más tierno y de cuidados que permita dar un lugar a cuerpos que han sido maltratados sistemáticamente, ya sea por la invisibilización, por el rechazo, por la generación del miedo en la sexualidad o simplemente la imposibilidad de poder ser expresados cómodamente. Es por eso por lo que, el resultado final de este trabajo pretende centrarse en procesos de aprendizaje y la visibilización de las infinitas posibilidades existentes en el terreno de la sexualidad. Esta decisión no parte desde el querer ignorar o borrar las dificultades o experiencias violentas que las personas participantes han experimentado, sino en cambiar la perspectiva, poner el punto y las coordenadas (y sobre todo nuestros esfuerzos) en ese otro lugar que nos permite seguir avanzando desde otras emociones que no son únicamente la rabia, el odio y el dolor.

1.2. Aclaraciones

Como he adelantado en un inicio este trabajo tendrá algunas excepciones académicas, por lo que creo importante añadir algunas aclaraciones más concretas que permitan comprender a la persona lectora la toma de mis decisiones.

La citación académica de este trabajo seguirá las normas APA, pero añadirá el nombre de la persona para no recaer en la invisibilización del género de la persona autora. Todo el trabajo estará redactado en lenguaje inclusivo y respetando los pronombres de las personas participantes. Los textos que construyen este estudio son de procedencia diversa (académicos y no académicos) y se valora por igual la rigurosidad de estos como los testimonios y experiencias de personas que participan.

El conocimiento producido forma parte del diálogo entre todas las partes implicadas; la academia, las personas participantes, los testimonios y mi experiencia y conocimiento propio. La estructura de este trabajo da respuesta a esta característica, se tiene en consideración que el marco teórico también es fruto de las sesiones participativas del proceso etnográfico, por lo que, se ubicará posterior a la explicación metodológica. Con el fin de respetar al máximo las aportaciones y el tono en los testimonios de las personas participantes, estos no han sido traducidos y se mantienen en el idioma original (catalán y castellano).

A lo largo del trabajo utilizaré el concepto de excéntrico, haciendo referencia a lo que Teresa de Lauretis plantea, como “móvil y múltiple”, que sabe vivir “entre la negatividad crítica de su teoría y la positividad afirmativa de su política”. Entendiendo que puede

atravesar “los límites entre identidad y comunidad socio-sexual, entre cuerpos y discursos” y que “ocupa posiciones múltiples, cruzado por discursos y prácticas que pueden ser -y a menudo lo son- recíprocamente contradictorios” (De Lauretis, 2000: 64-137-146). En este sentido, cuando hable de prácticas excéntricas haré referencia a aquello que queda fuera de los marcos de la norma. Dicha norma será definida y explicitada dentro del marco teórico de este estudio.

En cuanto a las características de estilo de redacción. Los tiempos verbales utilizados serán la primera persona cuando parta de una decisión como investigadora y en segunda del plural cuando haya apelación a la persona que lee esta investigación y/o forme parte de la producción compartida de saberes, es decir, los conocimientos sean consecuencia de los encuentros de las entrevistas con las personas participantes. En este sentido, este texto también pretende ser una conversación entre quien escribe y quien lee, del mismo modo que el fanzine (elemento final de esta investigación), este documento estará escrito para ti, la persona que lee.

1.3. Objetivo

Anteriormente he mencionado la motivación principal que ha dado lugar a este trabajo, la incomodidad con la sexualidad obligatoria y el interés en producir conocimiento desde un lugar situado y en comunidad, donde la experiencia y la teoría interseccionen y tengan cabida. Es por eso que el objetivo principal de esta investigación es contribuir a la reflexión teórica y práctica que caracterice una sexualidad excéntrica (ni heterosexual ni sexocentrada), integrando la teoría y la práctica como formato de producción de saber desde las evidencias empíricas de testimonios procedentes de historias de vida de personas cotidianas del colectivo LTBIQA+.

Para poder lograr este objetivo voy a:

- Cuestionar el modelo sexual occidental hegemónico para identificar y definir las características clave que distinguen a una sexualidad excéntrica, utilizando tanto datos teóricos como experiencias personales recopiladas en historias de vida.
- Visibilizar prácticas sexoafectivas cotidianas y no hegemónicas más allá del ámbito académico, mediante el reconocimiento de saberes plurales y experiencias personales, con el fin de ampliar la comprensión sobre la diversidad sexual y afectiva.

- Co-crear relatos de personas comunes que experimentan formas alternativas de construir relaciones y prácticas sexoafectivas basadas en cuidados, intimidad y ternura en el contexto de lo cotidiano, destacando la importancia de estas vivencias para desafiar y cuestionar los modelos heterociscentrados predominantes en la sociedad occidental. Apostando por materializar la memoria como herramienta de conocimiento y fomentando la creación de material de archivo para las lesbianas/bi-bolleras/genderqueer.

2. Una metodología feminista propia

Una vez hemos repasado juntas las bases sobre las que se inscribe esta investigación y con esas piezas del puzle encima de la mesa, pasaré a relatarte las herramientas con las que se ha configurado este trabajo.

Como he definido en el objetivo de esta investigación, esta se basa en la reconstrucción de las historias de vida sexoafectivas de personas comunes del colectivo LGBTIQA+ en Barcelona. Este proceso servirá para analizar y visibilizar prácticas excéntricas que subviertan la norma sexocentrada. Para ello se ha llevado a cabo una aproximación etnográfica que ha dado lugar a los dos bloques principales de esta investigación: el marco teórico y el análisis. Estos se han ido retroalimentando en el tiempo. Por lo tanto, el contenido nace desde la participación activa en dos grupos de militancia lesbofeminista y queer, por una parte, Bollos en teoría un espacio de debate lesbofeminista, en el cual nos reunimos cada primer sábado de mes en Ca la Dona, Barcelona. Por otro, el grupo de Espiritualidad queer, un espacio de personas espirituales y queer en el cual nos encontramos los segundos martes de cada mes en el centro LGTBIQA+ de Barcelona.

En este apartado metodológico desgranaremos como ha sido toda la incursión etnográfica en estos dos espacios y cómo estos han constituido parte fundamental tanto del aparatage teórico (marco teórico) como del proceso de la elaboración de las historias de vida centradas en las relaciones sexoafectivas de cada participante (análisis) y del resultado creativo (fanzine).

2.1. Instrumentos

En la materialización de este trabajo he usado dos instrumentos diferenciados para poder dar respuesta a los objetivos planteados. Por una parte, para poder construir todo el corpus de esta investigación he utilizado la metodología de las historias de vida. Las historias de

vida me permiten hacer un proceso de acompañamiento y aprendizaje continuo sobre las personas participantes. Por otro lado, para la visibilización de las prácticas he utilizado un proceso analítico creativo (CAP). Esto me permite acotar los fragmentos y relatos e ilustrar el significado de estas otras prácticas desde una mirada singular, personificada y cercana.

2.1.1. Historias de vida como proceso etnográfico

Dada la dificultad de la temática, para poder elaborar historias de vida sobre las relaciones sexoafectivas de las personas es necesario establecer un vínculo afectivo con las personas participantes. Para ello, el método etnográfico me permite hacerme inmersiva en su día a día y personalizar un compromiso, transparencia y confianza pertinente.

La palabra etnografía, etimológicamente tiene origen griego “ethnos” que significa pueblo y “grapho” que significa, por una parte, “escribo” y, por la otra “descripción del pueblo” (Moscoso, 2016:393). Esta se desarrolla con unas prácticas metodológicas concretas, la integración en un grupo de estudio, la observación, el cuaderno de notas, el diario de campo y algunas que otras entrevistas. Estos materiales se analizan mediante categorías analíticas y finalmente se redacta el texto etnográfico (Díaz de Rada, 2011).

En este estudio he seleccionado un proceso etnográfico siguiendo las aportaciones de Maphe Moscoso y las sugerencias de Alba Pons Rabasa con la realización desde una metodología crítica basada en una teoría encarnada del afecto (Moscoso, 2016. Pons Rabasa, 2019:153); he querido poner el cuerpo en la investigación, entendiendo este como un reto “epistemológico y político que afecta directamente la idea de observación etnográfica”. (Moscoso, 2016:394). Esta decisión parte también de la temática seleccionada y el cuestionamiento de los modos de producción. Quería distanciarme del piloto automático y llevar a cabo un método particular que me permitiese cuidar e involucrarme con las personas participantes. Por lo que ya no hablamos solo del consentimiento informado en cada contacto, sino en poder ser una persona accesible, transparente y de confianza durante todo el proceso. La idea es que este trabajo, la metodología y mi papel como investigadora y sujeta de la investigación representen los valores que se intentan significar en este estudio.

Es necesario aclarar que la elección de esta metodología es plenamente consciente del cuestionamiento final de la “objetividad” que representa esta investigación. En esta línea cabe recordar que el objetivo final es encontrar y visibilizar prácticas excéntricas dentro

de las historias sexo-afectivas de personas cotidianas, por lo tanto, no busco encontrar una explicación sobre «lo que debe ser» una relación sexo-afectiva sino, dar lugar y visibilidad a los distintos saberes, experiencias y lugares para poder construir desde la pluralidad de historias y voces que resisten al modelo heterosexual sexocentrado.

Otro punto destacable dentro de esta metodología es el cuestionamiento que plantea Moscoso “el otro no produce teoría, no es agente del conocimiento ni posee una Ontología”(2016:393). En esta línea, el proceso etnográfico y el contacto directo con las personas participantes y la accesibilidad como una persona de referencia, me ha permitido romper “el vínculo entre quien estudia y quien es estudiado” y de este modo luchar contra reproducir las estructuras desiguales -no solamente de género, etnicidad, clase social o edad- si no también en materia de producción del conocimiento de esta investigación (Moscoso, 2016:394). En esta línea he considerado pertinente apostar en los saberes plurales más allá del conocimiento académico (Dover, 2004). Es por este motivo, por el cual la configuración del marco teórico también es concebida en este trabajo como resultado del proceso etnográfico, ya que, durante la incursión en el grupo de Bollos en teoría, debatimos sobre textos teóricos lesbofeministas que me han permitido elaborar y repensar la concepción y mi mirada sobre varios de los textos que conforman parte de esta investigación.

En este trabajo cuando hablo de metodología de Historia de vida, hago referencia a la rememoración de la vida y las experiencias de los sujetos acompañadas por la persona investigadora. Dentro de este marco las historias de vida es un tipo de entrevista(s) que buscan conectar con la interpretación reflexiva que una persona hace de su propia vida y/o recorrido. La historia de vida “se aleja de la perspectiva periodística e interrogativa y trata de hacer de la conversación el mecanismo a través del cual la persona entrevistada dé cuenta de los acontecimientos significativos de su vida”(Llona, 2012:32). Este método es eficaz para construir como conocimiento la cotidianidad de las personas y comunidades. Por lo tanto, utilizaré la definición que plantea Enrique Duarte sobre las historias de vida:

Las historias de vida son una reconstrucción de lo socio-estructural a partir de lo socio-simbólico, mediante la cual se accede a lo social examinando, captando, percibiendo, internalizando, la cotidianidad cultural de quienes constituyen la comunidad, donde emergen los hallazgos que vinculan lo afectivo, volitivo, emocional y amoroso de la vida de los seres humanos vivenciados en el ser y su contexto” (Duarte Montegro, 2021:87)

En esta línea, las historias de vida se han trabajado realizando técnicas directas o interactivas. Las cuales constan de la observación de los participantes, entrevistas cualitativas y participación activa en los espacios de investigación (Moriña, 2017). Cuando se inicia el proceso etnográfico se definen unas categorías previas de análisis. Estas servirán para configurar las preguntas guía (entrevista exploratoria) para tener un hilo conductor durante la conversación siempre y cuando sea necesario para la persona entrevistada. En la misma línea, durante las entrevistas se pueden añadir preguntas que permiten hacer tanto comparativas, evocar hechos pasados, plantear relaciones de causa-efecto, añadir información complementarias e indagaciones que se modifican y varían en función del transcurso orgánico de la conversación y de la persona entrevistada. Las sesiones son grabadas de voz y transcritas para la posterior elaboración de los relatos. Así como se aprovechará este contenido transcrito para la realización del análisis y la elaboración del proceso creativo analítico (fanzine).

2.1.1.1. Recolección de datos

En referencia a la triangulación sobre la información recibida, no se realizará de manera tradicional, ya que con los testimonios de las distintas experiencias el objetivo no es buscar la veracidad o exactitud de los hechos. Sino comprender el significado para las personas que participan, así como entender las diferencias y matices que pueden representar las categorías analizadas para diferentes generaciones, personas y contextos. En este sentido, no habrá una triangulación de los datos sino una cristalización. En palabras de Vasilachis esto implica lo siguiente:

La cristalización permite deconstruir la idea tradicional de “validez”, puesto que no puede haber una verdad -única o triangulada-, sino que es la autenticidad de las propias formas de conocimiento y el derecho a reservarse el control sobre estas formas de saberes lo que le otorga legitimidad (Vasilachis di Gialdino, 2017:30)

Por lo tanto, hablo de cristalización, entendiendo esta como ese prisma que “refleja externalidades y refracta dentro de sí mismo, creando diferentes colores, diseños y matrices que zarpan en diferentes dimensiones” (Richardson & Adams St. Pierre, 2019:135). Esta manera de tratar la información me permite comprender que lo analizado se compone por cristales (que crecen, cambian y pueden ser alterados), más que de un triángulo (entendiendo este como un elemento de dos dimensiones rígido y fijo), porque “no hay una forma “correcta” de contar o relatar. Cada relato, como la luz golpeando un

crystal, refleja una perspectiva diferente sobre una experiencia” (Denzin & Lincoln, 2017:27).

2.1.2. Proceso Creativo Analítico CAP (fanzine)

El segundo instrumento permite recuperar de nuevo las palabras de Lamban y esa dualidad luz/materia:

Lo que vemos depende de nuestro ángulo de posición. Los textos que utilizan Procesos Creativos Analíticos (CAP) han pasado de la geometría plana a la teoría de la luz, donde la luz puede ser a la vez ondas y partículas (Richardson & Adams St. Pierre, 2019:53)

Anteriormente he adelantado que seguiré un proceso creativo analítico para poder dar lugar a la expresión de lo que sería el texto final (texto etnográfico) de las historias de vida. Es decir, el texto etnográfico pertinente que relataría las distintas historias de vida seguirá las dimensiones de una “nueva” especie de escritura cualitativa, un fanzine (Richardson & Adams St. Pierre, 2019:51). Este texto será escrito en prosa, contará con algunos testimonios en primera persona de las prácticas sexo-afectivas excéntricas (que este trabajo pretende visibilizar), cruzándolas con imágenes/poemas/canciones y otros materiales que darán cuerpo al formato. Las historias relatadas han sido seleccionadas por ser un aprendizaje en las vidas de las personas participantes. Recordemos que en las etnografías donde existe un proceso creativo analítico, este se materializa “mediante géneros literarios, artísticos y científicos, a menudo también rompiendo las fronteras de los géneros”(Richardson & Adams St. Pierre, 2019:52). Estas prácticas son a la vez creativas y analíticas dando lugar a la evolución y proliferación de “una diversidad de nuevas “especies” etnográficas –escritos de cuentos, análisis narrativos en capas, conversaciones, cartas, textos visuales, hipertextos, por nombrar algunas de las categorías”(Richardson & Adams St. Pierre, 2019:51). Este instrumento me permite adaptarme al mundo político/social que habitamos y dar lugar a un formato resultante accesible para las personas que quieran acercarse a este conocimiento más allá del contenido académico.

Cabe destacar que en este estudio el fanzine será un formato provisional. Entendiendo las dimensiones y la temporalidad de la investigación, elaboraré el fanzine como un prototipaje que quedará abierto para las próximas etapas de este proyecto. Por lo tanto, este documento se desligará del análisis académico *insitu*. Recordaremos de nuevo las palabras de Moscoso, esta decisión también parte de “cuestionar la aceleración neoliberal

del trabajo académico, obsesionado con la producción de resultados en detrimento del pensar lento y de los cuerpos que los producen”(Moscoso, 2016:396).

2.2. Participantes y espacios

Las personas que participan en esta investigación son personas que no conocía previamente y espacios que tampoco frecuentaba. La inmersión en los dos espacios elegidos para el trabajo de campo (Bollos en teoría y Espiritualidad queer) fue causal a raíz del interés del trabajo.

La idea era buscar un espacio teórico de militancia bollera, ya que la cercanía con la academia me permitía tener un espacio cómodo para mí como sujeta, dadas mis facilidades de movimiento en estos espacios. Conocía Bollos en Teoría de oídas, mediante los contactos previos realizados en el máster de estudios de mujeres, género y ciudadanía. Por otro lado, el segundo grupo (Espiritualitat queer) lo descubrí interactuando en los encuentros de Bollos en Teoría. Consideré necesario dada la periodicidad de los encuentros y la necesidad de ser una persona referente para las personas que participan, involucrarme activamente en estos dos grupos por su vinculación y la capacidad de red que mantienen. Por otra parte, la selección de personas participantes fue aleatoria y voluntaria por parte de estas. Aunque con una intención inicial de que hubiese la mayor diversidad de perfiles posible. El proceso que determinó su participación fue la comunicación activa de mi proyecto y la voluntad de ellos por conocer más.

2.2.1. Puntos de partida de las historias de vida

En la medida en la que somos conscientes de que las historias narradas por cada persona son cruzadas por el contexto y las experiencias pasadas, a todos ellos se les pide en la primera entrevista que expliquen un poco quienes son. A continuación, encontraremos el resumen de aquellos hitos que han revelado como significantes para poder conocerles mejor.

Alex

Alex nació en Sant Cugat en el 1998, utiliza pronombres femeninos, masculinos y neutros. Es una persona de género fluido. Elle expresa que ha experimentado un proceso de evolución personal marcado por su interés en el feminismo y la espiritualidad. Proviene de un entorno de clase media-alta, aunque es una persona consciente del privilegio que esto implica y recalca que es precisamente gracias a este privilegio lo que le ha permitido abordar su transición de manera pausada y en los tiempos que elle ha

necesitado. A pesar de ello, durante su salida del armario no fue algo sencillo socialmente, por el miedo a expresarse y poder ser rechazado, especialmente en temas relacionados con su identidad y sus formas disidentes de vinculación con las demás personas.

La relación con sus padres es buena, aunque existe una falta de disponibilidad emocional. Este hecho marcó la gran sensibilidad que posee. A pesar de esto, ha contado con una red de seguridad que le ha brindado estabilidad. En el transcurso de las entrevistas Alex relata situaciones de violencia sexual, además explica que, durante un período de aislamiento emocional y autodescubrimiento, reflexionó sobre la importancia de la comunidad y el valorar del apoyo colectivo. Esto fue un punto de inflexión que la llevó a comprometerse más activamente con su desarrollo personal y comunitario, alejándose de la sensación de enfrentarse sola al mundo.

Por otra parte, pese a ser una generación donde el colectivo ha estado más presente en la sociedad, él describe que, en cuanto a educación sexual, personas referentes o en su autoaprendizaje personal no ha habido tantos, la primera persona que menciona como referente es Laci Green, una youtuber que le sirvió como parte de su "educación sexual" por su contenido en educación sexual con un enfoque feminista y con gran énfasis en el consentimiento, algo que considera fundamental en su proceso. También destaca a su mejor amiga, que fue la primera persona LGBTQ que conoció, aparte de él mismo. Estas experiencias compartidas le permitieron ver la diversidad sexual y le hicieron cuestionarse los "scripts" preestablecidos en las relaciones. Observó y aprendió directamente de una relación tóxica en la que su amiga estuvo involucrada y la llevó a reflexionar sobre lo que ella quería para sí misma. Finalmente, otro referente en cuanto a mensaje (pese a que no se posiciona como persona católica) es un video del Papa que habla sobre la ternura.

Judit

Judit utiliza pronombres femeninos y neutros, se considera una persona gender queer. Nació en 1981 en una ciudad del área metropolitana de Barcelona dentro de una familia católica con raíces religiosas. En la universidad Judit se unió a una asociación que se centraba en la comunidad LGBT, lo que la llevó a conocer a personas abiertamente lesbianas y/o bisexuales por primera vez. Esta experiencia la motivó a comenzar su activismo dentro del colectivo.

Judit es una persona que ha viajado bastante en su recorrido de vida, ha vivido por varias ciudades de España y se mudó a otra gran ciudad europea un largo periodo de tiempo. Allí fue donde empezó transmutar su camino espiritual, comenzó a explorar terapias alternativas y a desarrollar su espiritualidad fuera del cristianismo y los binarismos de género. Este cambio la llevó a repensar su carrera profesional e involucrarse más con las terapias. Su experiencia en esa ciudad fue especialmente significativa ya que la expuso a un ambiente queer que le permitió involucrarse de nuevo en un activismo más inclusivo LGBTIQA+.

Pau

Pau nació y vivió en la Comunidad Valenciana hasta los 17 años. Luego estudió Filosofía hasta los 19 años, se mudó a Londres para estudiar Interpretación y Arte Dramático. Sin embargo, debido a dificultades económicas, solo estuvo un año y decidió regresar a España para completar una diplomatura en Arte Dramático en Madrid.

Durante este tiempo, comenzó a vincular su trabajo con temas activistas de género. Londres fue un lugar clave en el proceso de autodescubrimiento de Pau, donde pudo explorar libremente su identidad de género, llegando a identificarse como persona genderqueer o persona no binaria en España. Mantiene un vínculo especial con Londres, considerándolo su "pueblo" y un lugar de sanación y libertad para explorar su identidad.

Desde joven, se identificaba como bisexual y siempre tuvo libertad para expresarse de manera no normativa en su hogar, donde sus padres eran personas abiertas y feministas.

A lo largo de su trayectoria, Pau ha enfrentado situaciones de discriminación y acoso laboral. Fue despedida de una empresa hace 5 años por un jefe misógino, transfugo y homófobo que posteriormente fue acusado de posesión de pornografía infantil. Pau también relata haber tenido dificultades con la aceptación de su sexualidad por parte de su madre durante la adolescencia, aunque en su hogar siempre hubo un ambiente abierto y de apoyo a la diversidad.

Pau tiene formación en estudios de género.

Bárbara

Bárbara nació en 1964 en Badalona, aunque se crio en el barrio de la Guinardera en Santa Coloma de Gramenet. Desde joven se involucró en la política y la militancia, siendo

expulsada del colegio a los 15 años por pintar bigotes y gafas a fotos de Franco y el Rey Juan Carlos en un acto de protesta.

Barbara descubrió su lesbianismo a los 17 años, influenciada por la lectura del cuento "Te deix, amor, la mar com a penyora" de Carme Riera. Su trayectoria estuvo marcada por su compromiso con el feminismo radical, el lesbianismo político y la creación de espacios de sociabilidad y resistencia en la escena nocturna y los movimientos sociales de Barcelona desde los años 80 hasta la actualidad. Estuvo militando en la Lliga Comunista Revolucionaria (LCR) de orientación trotskista hasta 1990. Ese año se mudó a Londres donde entró en contacto con el emergente movimiento queer y el lesbianismo sadomasoquista, donde vivió experiencias que marcaron profundamente su perspectiva.

De vuelta en Barcelona en 1992, Barbara se volcó en la escena nocturna lesbiana, colaborando con el colectivo FESLU que organizaba fiestas mensuales en diferentes discotecas. También participó en la ocupación del local de Font Honrrada, anterior local de Ca la Dona.

En 2003 fundó el grupo de debate *QueroSeno Cultures i Identitats Lesbianes, o no?* que se reunía en Ca la Dona. Inicialmente era un grupo cerrado pero luego se abrió a más participantes, convirtiéndose en un espacio de discusión sobre culturas e identidades lesbianas hasta 2008. Tras las Jornadas Feministas de Granada en 2009, Barbara se involucró en la Escuela Feminista de Verano. Finalmente, después de las Jornadas Feministas de Catalunya en 2016, Barbara se creó el espacio lesbiano "Bollos en teoría" que surgió para dar continuidad a los debates y reivindicaciones del movimiento.

Barbara, a lo largo de su vida, mantiene un compromiso firme con la resistencia y el lesbofeminismo en Barcelona. Su valentía, activismo y dedicación a la lucha por los derechos y la visibilidad de las lesbianas, bolleras y la comunidad LGBTQA+ han dejado una huella significativa en el movimiento lesbofeminista y en la sociedad en general.

Sesgos y desviaciones

Para terminar, me gustaría comentar que todas las personas participantes son personas blancas, no migradas y pese a provenir de clases sociales distintas se encuentran en una clase media en el momento de realizar las entrevistas. Del mismo modo ocurre con el nivel de estudios, es relevante mencionar que todes tienen un nivel de estudios elevado (estudios universitarios) pese a los diferentes contextos sociales desde donde parten, finalmente todes han podido cursar/están cursando un grado universitario.

2.3. Procedimiento etnográfico

El proceso etnográfico empieza en el mismo momento de producción del trabajo de investigación. Concretamente empieza el primer sábado de octubre de 2023, recordemos que en Bollos en Teoría se reúnen los primeros sábados de cada mes. Una vez me incorporé en los dos grupos, también entré en los espacios digitales, en los cuales hice circular mensajes de WhatsApp, así como hice difusión de la propuesta de mi trabajo en mis redes sociales. También utilicé las charlas y coloquios de después de los debates de Bollos en teoría y del grupo de Espiritualidad para hablar del proyecto y lanzar la propuesta de participación.

Una vez las personas han mostrado interés por mi trabajo y hemos acordado un compromiso de colaboración verbal, es decir, acceden a participar, las contacto por teléfono (la explicación previa del proyecto se realiza durante el proceso de inmersión) y comparto con ellos el documento de consentimiento informado (Anexo 1). Cuando están pactados los límites, los tiempos y el acompañamiento procedo a hacer los encuentros. Estos espacios físicos varían en función de las necesidades de cada persona; bares, centros de trabajo, cafeterías, parques, etc.

Las sesiones de entrevistas dan lugar a tres encuentros concretos por persona para la elaboración del relato, estas se realizan siguiendo “un modelo centrado en la trayectoria o procesual, para el estudio del proceso y la trayectoria en sí y los sucesos que intervienen a lo largo del mismo” (Duarte Montego, 2021:99). En la primera se plantea un espacio de presentación y comodidad. La segunda un abordaje posicionado de los conceptos que se trabajan en este proyecto, esto nos permite entender desde qué óptica parte cada persona y desde que lenguaje y lugar se posiciona en el momento de los relatos. La última y tercera es una sesión más distendida donde se narran las historias que hacen referencia a todo lo comentado en las dos sesiones anteriores. Este proceso no es idéntico para todas las personas, hay personas que por realidades cognitivas y/o experiencias neurodivergentes el procedimiento se modifica para lograr una conversación fluida, cómoda y cuidada.

2.4. Análisis de datos

He adelantado que el análisis de datos se basará en un proceso de cristalización y, por lo tanto, recogeré todo el material utilizado durante el proceso para la elaboración de las

historias de vida, tanto en las transcripciones de las entrevistas como durante la observación en campo.

Para el análisis de historias de vida utilizaré el análisis por categorías en base a las unidades de análisis que se constituyan en el marco teórico. Esta categorización implica agrupar elementos por características similares para buscar significados. Una vez realizadas las entrevistas, transcritas y codificadas se realiza el método de constelación de información para dimensionar la información por temáticas, bloques e ideas que puedan interrelacionarse en base a sus experiencias. “Las constelaciones se presentan como un orden posible para elementos dispersos, transformándose en una estructura visual que contiene una narración que es posible interpretar”(Garretón, 2016:108).

Para poder reconocer los patrones que se pueden observar se configuran tres bloques siguiendo la estructura del marco teórico y de las entrevistas. Después, se cruzan las categorías del inicio del estudio, las categorías establecidas del marco teórico y las categorías que finalmente han surgido de la codificación de las entrevistas. Este cruce me permitirá acotar el análisis en función de los objetivos del trabajo y abordar la saturación de información. Recordemos que la recogida de información en el proceso de historias de vida es extensa, ya que el abordaje de las entrevistas permite a las personas expresar todo aquello con lo que se sientan cómodas. En los momentos de incomodidad durante el proceso (ya sea sobre las temáticas, preguntas o incluso cuando se ha compartido la información para validarla) las personas participantes están informadas sobre la posibilidad de abandonar, tomar un respiro, cambiar de tema, no contestar o eliminar la parte de la información pertinente y/o pueden comentar conmigo que es lo que necesitan para gestionar la situación. Por otra parte, gracias a la realización del esquema inicial de preguntas (guion) me permite abordar los mismos temas con las diferentes personas. Con la puesta en escena de las constelaciones, he podido observar silencios que han surgido en algunas temáticas, ya sea porque las personas no respondían a las preguntas o simplemente respondían en otros términos u otras cosas.

Para el proceso de constelación he seguido la metodología que plantea Ware (2014) utilizando Atlas.ti y cruzando los datos en Excel en aquellos momentos en el que el procesamiento de información era muy elevado.

La metodología de constelación que plantea Ware (2014) es la siguiente; (1) Recoger información y se procesa para extraer características básicas -codificación/ categorías de

las entrevistas-. (2) Pasar a un proceso activo de reconocimiento de patrones -cruce de códigos (previos, marco teórico y entrevistas) y se crean memos (etiquetas) explicativas-, luego se divide el campo visual en regiones – tres bloques en función del marco teórico. En cada bloque se organiza la información de manera que los verbatims de cada persona queden agrupados y ordenados- esto permitirá reconocer patrones simples. (3) Esta etapa se encuentra el nivel más alto de percepción, donde los objetos que son parte de la memoria visual son requeridos por alguna atención activa, aquí recurrimos a Excel para poder ordenar la información y dejar únicamente aquella donde no se repita el contenido, este proceso de vaciado permite tener trabajar con las ideas principales que representarán el conjunto de la constelación (Ware, 2014). Este proceso es cíclico; selección, categorización, comparación, validación e interpretación de la realidad registrada, la finalidad es encontrar un sentido a la información.

Este procesamiento de la información está aplicado sobre la realidad experimentada por cuatro personas y permite ilustrar las conexiones vivenciales que existen entre ellas y obtener una síntesis más elaborada, un dialogo en la reconstrucción del todo desde un modelo más conceptual y explicativo. Como resultado de esta metodología quedan tres imágenes generales (ANEXO 2) donde se puede observar la forma, estructura, los códigos, memos y la ID del verbatim. Por otra parte, las tablas generadas por Excel (ANEXO 3¹) permiten visibilizar el contenido de cada verbatim, subrayado en negrita las partes que transmiten la idea del código (categoría) asignado.

2.5. Consideraciones éticas

Por último, en la metodología como parte del proceso etnográfico revisaré las consideraciones éticas del proceso más allá del consentimiento informado.

Empezando por mi posición como investigadora. Para mí ha sido todo un reto hacerme reconocible y cercana en los espacios. A pesar de tener facilidad para moverme activamente en las diferentes actividades organizadas, entender que la temática seleccionada para esta investigación es delicada ha sido un elemento clave. Exponer la intimidad es una manera de hacerse vulnerable ante la otra persona. Necesitaba ser una persona referente y de confianza, lo suficientemente cercana pero comprometida con la

¹ En esta investigación solo hemos incorporado aquellos fragmentos que han sido analizados

investigación y los tiempos de la academia. La implicación personal y política ha superado con creces la expectativa inicial de la propuesta del trabajo. Comprender que hablar y devolver al presente historias pasadas de terceras personas pueden generar emociones en ambas partes ha sido una experiencia singular. Así como trabajarlas posteriormente y hacerles la devolución, me ha hecho comprender la importancia de los tiempos y la necesidad del cuidado. En esta línea, en algunos casos incluso las vinculaciones que habían sido escritas en presente de las personas participantes ahora formaban parte de su pasado, y por lo tanto de alguna manera, estaba reabriendo una historia todavía no cicatrizada del todo.

Al realizar las entrevistas me daba cuenta de que sus historias, removían las mías. Como parte de una conversación, yo también exponía mis relatos, estos eran escuchados con atención y eran recibidos con los brazos abiertos. Durante el proceso me di cuenta de la proximidad que tienen las historias entre las diferentes personas pese a ser de generaciones y contextos distintos. Este hecho, me ha hecho comprender la potencialidad de trazar lazos intergeneracionales.

Por otra parte, la decisión de no relatar las historias al completo y dejarlo en formato de relatos y aprendizajes viene por el debate interno sobre la anonimización. Una vez empecé a escribir y a hacer las primeras devoluciones (para su validación), comprendí que debía modificar algunos datos. Si que planteé desde un inicio la opción de utilizar un seudónimo para la persona participante, pero la existencia de un relato completo daba lugar a la identificación de la persona misma. Por lo que he cambiado nombres de ciudades, informaciones muy concretas y específicas y por supuesto los nombres de las terceras personas.

En última instancia, quiero agradecer a una de las personas participantes por ser promotora de la idea de los aprendizajes. Esta desde un inicio de las sesiones relataba sus vinculaciones afectivo-sexuales siempre desde lo que le habían aportado como persona. Por motivaciones personales, me pareció interesante trabajar desde ese punto y contribuir desde ese lugar en la producción literaria de relatos.

3.Marco teórico

Una vez, he descrito como se ha ido configurando la elaboración de este trabajo, pasaré ahora a materializar el corpus teórico que dará estructura a la investigación.

He adelantado que la pieza (intuitiva) que daba inicio a esta investigación son las prácticas sexoafectivas lesbianas, ya que en ellas se rompe con la norma heterosexual. De hecho, estas prácticas son lo que determinan el hecho de que las relaciones sean consideradas sexo-afectivas, más allá de que este sea esporádico o en el tiempo. Este tipo de relación ha sido el objeto de estudio, por ser el sexo considerado como centro de producción y estructura consagrada para la reproducción del sistema. En palabras de Gayle Rubin “tal como lo conocemos -identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia- es en sí un producto social que organiza los cuerpos y relaciones” (Rubin, 1996:45)

En esta línea, vemos cómo todo lo perteneciente al orden de lo sexual permea en todas las capas del ser humano. Fuentes cercanas al psicoanálisis, plantean que la lectura y por lo tanto la traducción de los saberes desde la cultura occidental (o eurocentrada)² se han establecido desde la diferencia sexual, tomando esta como principio estructurador del sistema: ying-yang, fuego-agua, tierra-sol, materia-forma, activo-pasivo. Este tipo de oposición se traduce explícitamente como oposiciones sexualizadas (Zupancic, 2012:23). De este modo, la diferencia sexual sirve como «el mecanismo» de explicación, fuertemente anclado al esencialismo. Las categorías son estancas, rígidas, opuestas pero que dan significado la una a la otra. Según este pretexto, el relato principal que define nuestro ecosistema debe concebirse desde lo masculino y lo femenino en oposición, pero como complementarios.

3.1. Posicionamiento lesbiano: de mujer a lesbiana

Para hacer una pincelada de lo que se ha entendido como feminidad o, lo que ella anuncia cómo mujer, recogeré el testimonio de Simone de Beauvoir (1949), ya que este se construye y se concibe como pionero en el marco de referencia (contexto eurocentrado) y sirve como punto de partida a la teorización y cuestionamientos posteriores³. Además, el acercamiento de Beauvoir sobre la otredad me permite esclarecer las aportaciones de oposición.

² A lo largo del trabajo se irán utilizando cultura eurocentrada y cultura occidental como sinónimos.

³ Teniendo en consideración que el concepto de mujer es una categoría poliédrica que abarca tanto la identidad, la subjetividad como las experiencias.

En *El segundo sexo*, la autora cuestiona la disyuntiva de lo femenino, es decir, plantear lo que implica ser mujer. Su aportación es interesante ya que ella precisamente lo plantea cómo lo “otro”. Esta definición o posible narrativa, permite comprender la dimensión del ser mujer en conceptos de «estar en relación». Para Simone de Beauvoir, “el hombre no define a la mujer por sí misma sino en relación con él; no la ve como un ser autónomo... Él es el sujeto, él es el absoluto; ella es el otro” (De Beauvoir, 1949:4) y, por lo tanto, la humanidad es masculina. Este planteamiento nos ejemplifica una disyuntiva interesante. Lo “otro” es lo distinto lo que queda fuera del marco. Precisamente esta otredad es aquello que se relaciona con lo que sí es, pero, en oposición, “la otredad alcanza su plenitud en la noción de femenino, un concepto del mismo rango que el de conciencia, pero de sentido opuesto”(De Lauretis, 1993:9).

A partir de la década de los 80 vemos como diversas autoras (Christine Delphy, Adrienne Rich, Catherine Mac kinnon, Carla Lonzi) desarrollan la idea de cómo la relación entre hombres y mujeres se sostiene sobre la base de una visión reproductivista. El enfoque materialista de Christine Delphy en la definición de lo que podría «ser» o entenderse por mujer, ella argumenta que las mujeres forman una clase social ya que tienen intereses compartidos por las condiciones específicas que experimentan de explotación y dominación (Delphy, 1984). Cuando la condición de mujer es vista como una opresión, es cuando se hace política y por lo tanto absorbe una nueva dimensión, ahora es un motivo de lucha. Para Delphy, el movimiento de las mujeres y sus experiencias están cruzadas por la opresión específica realizada a través de la sexualidad (Delphy, 1984). Los sistemas de opresión y de oposición llevan a repensar las estructuras desde una polarización de las luchas de clase, entendiendo que "si la izquierda se niega a un análisis materialista (sólo en relación a la opresión de la mujer) es porque estos riesgos llevan a la conclusión de que el hombre es el que se beneficia con la explotación patriarcal, y no el capital... los hombres son la clase que oprime y explota a las mujeres"(De Lauretis, 1993:17).

El argumento que nos plantea Delphy puede darnos respuesta a la necesidad sexual que plantea el capitalismo para dar continuidad al capital humano. En este sistema el “hombre” necesita a la “mujer” como fuente de su deseo sexual y de reproducción. Aquí es cuando, entendemos esa necesidad que define la complementariedad. El sujeto necesita del “otro” pero no convive con el otro, así como el dueño necesita al esclavo. La relación que se establece es vertical y de imposición. No hablamos de reciprocidad, se habla de lo que uno necesita y el otro sustenta. La oposición no se plantea en términos de equilibrio

sino en términos utilitarios y se justifica con “el uno complementa al otro” cuando el complemento es inexistente. El único complemento que aporta el sujeto al “otro” es la mera posibilidad de existencia, entendiendo que lo que impera es la imposición de un sistema que promueve el poder entendiéndolo en términos de dominación y de violencia hacia los sujetos “otros” (Delphy, 1984:107).

Pese a la dura crítica sobre el modelo de reproducción capitalista, estos análisis previos no cuestionan propiamente el supuesto “deseo innato” de las mujeres hacia los hombres. Autoras como Lonzi, pese a la complementariedad discursiva sobre el concepto que atañe a la mujer y al varón en la reproducción, recalca que esta estructura no se organiza de esta manera en lo que tiene que ver con lo erótico-sexual. Esto le permite cuestionar que “en tanto la heterosexualidad sea un dogma, la mujer seguirá siendo, de algún modo, el complemento del varón” (Lonzi, 1978,72-73). Muchos relatos apenas hablarán de que las relaciones históricamente que se han transmitido, permitido y perdurado en la historia son las de hombres con mujeres, y por lo contrario se han obstruido y/o castigado parejas de mujeres (Rich, 1996:23).

Rich recalca la necesidad de revisar la manera en la que la heterosexualidad ha sido construida históricamente, tanto como institución como sus fines en sí mismos. Para la autora es precisamente dicha institución la que ha permitido y promovido la doble jornada, así como la división sexual del trabajo. Adrienne Rich reconoce que la dificultad y obstáculo se encuentra en el estudio sobre el deseo sexual. Esta implica para las mujeres heterosexuales «un trabajo intelectual y emocional» complejo. Comprender que dicha elección o “preferencia” puede ser algo impuesto es una labor necesaria para “la «liberación del pensamiento, [la] exploración de nuevos caminos, el venirse debajo de otro gran silencio, [la] nueva claridad en las relaciones personales». Además, se ha ignorado las formas ocultas de la socialización y las presiones que abiertamente han canalizado a las mujeres hacia el amor heterosexual. Estas van desde la venta de hijas, silencios en la literatura, como las imágenes en televisión. Para la autora es importante cuestionar dicha “preferencia” ya que es como si “hubiera una inclinación heterosexual místico-biológica, una "preferencia" u "opción" que lleva a las mujeres hacia los hombres.(Rich, 1996:24)” a pesar de que el deseo y los impulsos emotivos cohabitan con la atracción de mujeres hacia mujeres. Rich sugiere que tanto la heterosexualidad como la maternidad deben ser reconocidas y estudiadas como instituciones políticas (Rich, 1996:25). En esta línea algunas autoras como Chodorow han realizado investigaciones

para concluir que “la heterosexualidad no es para las mujeres una "preferencia", que, como mínimo, hay que separar lo erótico de lo emotivo de una manera que a las mujeres les parece empobrecedora y dolorosa.(Chodorow, 1978).

Por otro lado, Teresa de Lauretis, en acuerdo con Rich y dando respuesta a la propuesta de Chodorow, destaca que esta aproximación introduce en el ámbito político la cuestión del deseo y sus límites. Este terreno estrechamente ligado a la subjetividad, lo íntimo y vulnerable se muestra como un campo de resistencia por lo político. A pesar de que, como veremos más adelante, el dominio de la sexualidad es completamente público y objeto del sistema de poder que se reproduce normativamente (Foucault, 1995). De Lauretis, además incorporará la perspectiva decolonial a dichos planteamientos al plantear como los sistemas de opresión forman una matriz de superposición, ejemplificándolo con la lucha de las mujeres negras, estas luchan “junto a los hombres negros contra el racismo, mientras luchamos contra los hombres negros contra el sexismo...(De Lauretis, 1993:17)”.

En esta línea, De Lauretis acuñará un argumento que permite hilar lo sexo-afectivo con la dominación, según ella "la erotización del dominio y de la sumisión crean al género. Es sexo es algo desigual ya que este queda definido desde esa erótica de dominación, por lo tanto, la propia erótica tiene intrínseca una diferencia significativa. Por otra parte, es precisamente la objetivación sexual es lo que define a la mujer como sexual y como mujer bajo la supremacía masculina" (De Lauretis, 1993:3). Esta objetivación sexual, proviene del falso determinismo de la epistemología objetiva, cuyo habito occidental lleva a controlar por medio de estos saberes “objetivos” (lo que Beauvoir menciona como la “hostilidad” de la conciencia), erotizando el mismo acto de control.

Siguiendo con el cuestionamiento a lo erótico De Lauretis también recalcará como a lo largo de la historia, el discurso filosófico ha perpetuado una ética erótica, que se atañe al contrato heterosexual, este se entrelaza con los mecanismos de dominación masculina y constituye un fundamento de las normas culturales y el pacto social. Por lo que, para ella, el privilegio masculino no se abandona con un simple acto de voluntad, ya que este forma parte fundamental del contrato heterosexual (De Lauretis, 1993:9).

Por otra parte, sobre lo que atañe al dominio patriarcal como operación señala Mac Kinnon, que el deseo sexual ha servido de mecanismo social para incluso desear la propia auto-aniquilación. La feminidad en relación con la masculinidad representa la manera en

la que debemos desear la dominación masculina. Para Mac Kinnon, “la heterosexualidad es la estructura de opresión de las mujeres” (Mac Kinnon, 1987:54). Hecho que permite contener dentro de un circuito cerrado la paradoja de la mujer, donde disminuye la conciencia feminista y la sexualidad reduciendo incluso la posibilidad de resistencia o acción por medio de formas autónomas (De Lauretis, 1993:9).

Otro apunte por destacar es cuando Butler establece la matriz heterosexual como mecanismo que define lo normal de lo anormal (de nuevo aparecen los sistemas de oposición). Además, planteará que este enfoque discursivo hegemónico es predominante en la comprensión de la identidad de género ya que este configurará la existencia de un sexo fijo expresado a través de un género estable. Por lo tanto, este ordenamiento planteará una definición jerárquica del género mediante la imposición de la heterosexualidad obligatoria⁴ que servirá como ideal regulador sobre el género y el deseo (Butler, 1990:292). Butler se cuestionará: «¿qué sucede con el sujeto y con las categorías de género cuando el régimen epistémico de supuesta heterosexualidad se desenmascara como lo que produce y ratifica estas categorías supuestamente ontológicas?» (Butler, 1990) Con dicha pregunta observamos como plantea comprender la supuesta unidad de experiencia entre sexo, género y deseo dentro de los regímenes de heterosexualidad obligatoria y la articulación con el predominio del falocentrismo imperante.

En esta línea, Wittig plantea que la tendencia a universalizarlo proviene de la mente hetero⁵, la cual no puede concebir una cultura que no ordene todas las relaciones humanas sobre los mismos conceptos de producción, incluso los procesos que escapan a la conciencia. Rechazar la obligación del coito y las instituciones es imposible para sus lógicas, “dado que hacerlo significaría rechazar la posibilidad de constituir un otro y el rechazo del "orden simbólico", y también haría imposible la constitución de significados, sin lo cual nadie puede mantener su coherencia interna” (Wittig, 1978:2). En respuesta a este sistema, la misma Wittig plantearán el lesbianismo, no solo como una preferencia sexual o un sujeto social, sino como un sujeto excéntrico que constituye lucha. El término “sociedad lesbiana” abrirá un espacio conceptual y experimental de contradicciones, de

⁴ Término acuñado por Wittig en La mente hétero

⁵ Aglomerado de ciencias y disciplinas que gobiernan el constructo social heterosexual para Wittig.

aquí y ahora que necesitan ser afirmadas, pero no resueltas. Esto lo revisaré en el siguiente apartado “[R]esistencia lesbiana.

Por último, hay que añadir que la lucha no debe dar prioridad al heterosexismo sobre los otros sistemas de opresión, como lo son el capitalismo, el racismo o el colonialismo. Sino que este debe ser comprendido por su carácter institucional e interseccional, así como permitir el entendimiento cruzado con las complicidades mutuas y contradicciones reciprocas de los demás sistemas de opresión (De Lauretis, 1993:11).

3.1.1. [R]esistencia lesbiana

Antes de ahondar en el por qué el sistema sexual es el centro de ordenamiento, es interesante y pertinente que indagemos en las existentes resistencias al modelo de heterosexualidad obligatoria. Recordemos que uno de los propósitos de este trabajo es dar visibilidad a las epistemologías lesbofeministas que han sido conscientemente invisibilizadas en el sistema que habitamos. Además, son precisamente estos saberes los que nos permitirán luego como precursoras dar lugar al posicionamiento y propósito teórico que vehiculará este trabajo. Para ello recogeré el legado de Wittig y Yuderkis & Miñoso:

Las lesbianas no somos mujeres (como no lo es tampoco ninguna mujer que no esté en relación de dependencia personal con un hombre) (Wittig, 1978:1)

¿Podemos seguir afirmando que una lesbiana es una mujer que ama a otra mujer cuando en ese amar explota el sujeto de la acción? (Yuderkys & Miñoso, 2007:1)

De algún modo lo que empieza a establecer Wittig con esta aportación es lo que luego dará lugar a los mandatos como la contra-sexualidad (acuñado por Preciado), cuerpos que se reconocen a sí mismos más allá del binarismo y el sistema sexo-genero. Recordemos que Wittig plantea que “el término “mujer” tiene sentido sólo en los sistemas económicos y de pensamiento heterosexuales” (Wittig, 1978:2). Por lo que, hablamos de cuerpos parlantes que se reconocen con otros cuerpos parlantes con la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes desde un lugar de enunciación como sujetos. Alejados de las connotaciones históricas como masculino, femenino o perverso – “Si nosotras como lesbianas y ustedes como homosexuales seguimos hablándonos y pensándonos como mujeres y como hombres, estaremos preservando la heterosexualidad” (Wittig, 1978:2). Esta contra-sexualidad lesbiana busca el placer-saber, de cuerpos-sujetos que buscan la equivalencia y no la igualdad entre ellos. (Preciado, 2000).

Así pues, plantear el sujeto “lesbiana” es plantear intrínsecamente un lugar de resistencia identitaria política (Rich 1996:18, De Lauretis, 1993:18). A pesar de ello, como plantea Yuderkis, aunque no sea en si una mujer tampoco puede dejar de serlo. El sujeto lesbiana solo es posible dentro de la matriz de genero ya que fuera su existencia sería imposible. El hecho de encontrarse en dicha matriz hace que la producción del deseo sea considerado como un deseo abyecto, como un anti-deseo que circula como una amenaza cumpliendo una función específica para regular la institución de la heterosexualidad (Yuderkys & Miñoso, 2007:7). La lesbiana desestabiliza apareciendo, ya que va en contra del discurso que la crea, el deseo se vuelve en contra del propio sujeto que lo produce. Wittig recrea la paradoja del discurso, lo enuncia performativamente y de este modo, “una mujer que ama a otra mujer, deja de serlo, o, al menos, lo intenta”(Espinosa Miñoso,2007:7).

La sexualidad lesbiana es una práctica en si transformadora, el cuerpo que lo encarna es un cuerpo que desea activamente, las posturas, la comunicación, el movimiento, los sonidos, los orgasmos y las peticiones. La erótica que opera está construida desde ese otro lugar de la no representación cultural. Lo pasivo y activo quedan desdibujados. El placer puede ser experimentado por todas las cuerpas-sujetas a las prácticas, la sujeta pasa de ser un cuerpo sexuado a un cuerpo sexual en activo (Cvetkovich, 2003:131-132).

En este punto, sabemos que la sujeta lesbiana y sus prácticas son disidentes a la norma heterosexual, pero ¿es en sí la vivencia lesbiana una forma de sexualización disidente al sistema sexocentrado?

La lesbiana es un sujeto de ensayo, un punto de fuga hacia otro lugar, una intuición, una borderlands, ¿una...estrategia? ¿Una identidad... de paso? La lesbiana no es una liberación, pero es su proyecto. Lo es en la medida en que ella está dispuesta a la autoaniquilación. ¿Estamos dispuestas? La lesbiana al dejar de ser mujer corre el riesgo de desaparecer ella misma (Yuderkys & Miñoso, 2007:8).

3.2. Sexocentrismo cultural en occidente

Una vez visto como la sujeta lesbiana es un sujeto de ensayo, de respuesta y a su vez, configurado por un sistema de ordenamiento heterosexual, vamos a analizar con detenimiento qué es lo que configura esta estructura basada en la matriz heterosexual occidental.

3.2.1. Historia de la sexualidad en occidente

Para comprender el contexto del dominio sexual en occidente y por parte de los colonizadores, veremos la explicación que hace Foucault⁶ en Historia de la sexualidad sobre el cambio de la hipótesis represiva (donde se entiende el sexo en un lugar de tabú) hacia la hipótesis de incitación, ambas como mecanismos de ordenamiento de poder. Esto nos permitirá ilustrar como la coexistencia de ambos regímenes son fundamentales para la estructuración del sistema de dominación actual y nos permitirá comprender cómo opera este sistema institucional (la heterosexualidad obligatoria) en nuestro entorno. Ya que como trataré de defender en este apartado, ambas hipótesis dan lugar y permiten explicar cómo sus mecanismos permiten posicionamientos que podrían considerarse diametralmente opuestos, como son las prácticas sexuales nombradas como “sexo vainilla” y “sexo duro”, que a su vez dotan de agencia a dichos posicionamientos o resistencias lesbianas/bi-bollos⁷.

Para Foucault existen tres etapas históricas en el paso de la hipótesis represiva a la hipótesis de la incitación. El autor plantea que la hipótesis represiva hace referencia al fenómeno que entiende la sexualidad desde la homogeneidad del discurso con la represión. En otras palabras, desde el control y la censura de la expresión sexual. En las cuales podemos ver un reflejo de lo que plantea con el poder soberano y el biopoder. Pero como veremos, la teoría de la incitación no inhabilitará la hipótesis represiva.

Para el autor la hipótesis represiva planteará tres dudas considerables: (1) ¿la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica? Lo que a primera vista se manifiesta —y que por consiguiente autoriza a formular una hipótesis inicial— ¿es la acentuación o quizá la instauración, a partir del siglo XVII, de un régimen de represión sobre el sexo? (2) La mecánica del poder, y en particular la que está en juego en una sociedad como la nuestra, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? ¿La prohibición, la censura, la denegación son las formas según las cuales el poder se ejerce de un modo general, tal vez, en toda sociedad, y seguramente en la nuestra? (3) El discurso crítico que se dirige a la

⁶ La elección de analizar la teoría de Foucault parte desde la decisión consciente de recoger una mirada propiamente occidental del contexto, ya que va a ser en este mismo donde se va a realizar el estudio pertinente. Soy consciente de que no es la única explicación, pero sí la más pertinente en cuanto a poder cuestionar las perspectivas teóricas que se llevan a cabo en este trabajo

⁷ Bi-bollos, bisexuales y personas que mantienen relaciones con personas independientemente de su identidad y expresión de género

represión, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había funcionado sin discusión o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo "represión"? ¿Hay una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión? (Foucault, 1995:9).

Estas cuestiones nos llevan a analizar las tres etapas que a mi entender deben plantearse de manera flexible para comprender las diferentes estrategias que operan. Por lo que haremos alusión a las distinciones discursivas que plantea Foucault para diferenciarlas.

La primera etapa comprende el periodo en el que no había una negación, ni una existencia discursiva, ubicado antes del siglo XVII, “las prácticas no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia” (Foucault, 1995:6).

La segunda etapa la definiremos históricamente a partir del siglo XVII hasta el XVIII, en ella observaremos varias estrategias, como bien se ha descrito al inicio vemos como el nuevo mecanismo de poder hace que se superpongan las dos hipótesis. El siglo XVIII es definido por Foucault como un siglo en el que se multiplican los discursos. Encontraremos por lo tanto como conviven una discursiva de censura y prohibición ejercida a lo largo de la época Victoriana (de la cual aún no nos hemos liberado) dominada por la ocultación y una estrategia discursiva de control del lenguaje. Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones, una sombra en una ensoñación, una imagen expulsada demasiado lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu: todo debe ser dicho (Foucault, 1995:14). En la cual es necesario reducir la sexualidad al campo del lenguaje para controlar su libre circulación, “expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor” (Foucault, 1995:13). De este modo, veremos cómo esta nueva herramienta de confesión conseguirá penetrar el cuerpo desde el lenguaje. Imponiendo un discurso razonable, limitado, canónico y verdadero sobre el sexo, cifrando los contenidos y calificando a los locutores (Foucault, 1995:20). El efecto que buscaba la pastoral cristiana era dominar el deseo, y para ello era necesario discernir en lo que era lícito y lo que no. Asumir el pecado y sentir el dolor en el cuerpo: mediante el emerger de la culpa. Además, durante esta época de control discursivo aparece una nueva estrategia: “el sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra” (Foucault, 1995:17). Los Estados no proliferan según un orden natural, sino que necesitan del crecimiento de la natalidad. Este cambio de paradigma hace que, por primera vez, una

sociedad afirme que “su futuro y su fortuna están ligados no sólo al número y virtud de sus ciudadanos, no sólo a las reglas de sus matrimonios y a la organización de las familias, sino también a la manera en que cada cual hace uso de su sexo” (Foucault, 1995:18). Por lo que, aparece mediante la economía política, un nuevo discurso sobre el sexo, desde los límites entre lo biológico y lo económico. Las entidades como la medicina, la psiquiatría y con reminiscencias la justicia penal, toman nuevos posicionamientos en la construcción de los discursos emergentes (Foucault, 1995:20).

Por último, la tercera etapa de post explosión discursiva aparece a partir del siglo XVIII hasta, al menos el siglo XX, donde se registran cambios sustanciales. Las sexualidades se mueven en los márgenes de la sociedad, “perseguidos, pero no siempre por las leyes, encerrados, pero no siempre en las prisiones, enfermos quizá, pero escandalosas, peligrosas víctimas presas de un mal extraño que también lleva el nombre de vicio y a veces el de delito” (Foucault, 1995:26).

La hipótesis de la incitación por lo tanto aboga por las nuevas estrategias, surgidas desde el nuevo mecanismo de control. No se fijan fronteras en la sexualidad, se diseminan y se siembran en lo real para perseguirlas según líneas de penetración indefinidas. “No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos; no intenta esquivarla; atrae sus variedades mediante espirales donde placer y poder se refuerzan (Foucault, 1995:30). Por lo que el crecimiento de las perversiones no es una cuestión moralizante que hubiese obsesionado a los Victorianos; “es el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres” (Foucault, 1995:30) Un nuevo mecanismo basado en el biopoder. Por un lado, “placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo” (Foucault, 1995). Finalmente, podemos decir después de este recorrido histórico que el deseo ha sido colonizado por el poder.

3.2.2. Sexocentrismo como cultura sexual obligatoria

Después de analizar la heterosexualidad obligatoria, de entender cómo opera la matriz de la sexualidad y de comprender cómo ha operado en la historia occidental. Me adentraré en aterrizar qué significa la parte de sexualidad en la actualidad. Primero haré la diferenciación entre cultura y sociedad, planteando la primera como “el conjunto de representaciones y principios que organizan conscientemente los diversos aspectos de la

vida social, así como el conjunto de normas, positivas o negativas, y los valores ligados a esta forma de actuar y de pensar.” Y sociedad por, “conjunto de individuos y grupos que interactúan a partir de reglas y valores comunes de acción y pensamiento, y que se consideran parte de un mismo todo, que deben reproducir al mismo tiempo que velan por sus propios intereses” (Godelier, 2004:201).

En esta línea hablaré sobre el sexocentrismo como «la cultura» imperante. Entiendo este como el sistema que pone la estructura del privilegio al sexo en nuestra sociedad y como este organiza desde la jerarquía social dentro del sistema capitalismo, por ser el vector que retroalimenta el sistema mediante la mercantilización, o siguiendo los términos de Foucault mediante la “liberación sexual” (Blanco & Tello, 2015:74).

He argumentado anteriormente como el sexo es la práctica de reproducción del capital humano, por lo que, con la llegada del capitalismo también al terreno sexual, para el sistema, este no es un elemento de consumo más, es el elemento por excelencia. En este contexto, el sexo transita de un agente de reproducción a un agente de consumo y, por lo tanto, también a un agente de “venta”. Esto, hará que las normas que operan el mercado permeen en la ordenación de la sexualidad. En este sistema de ordenamiento y control, el sexo pasará a ser una transacción más del capitalismo. Esta operación dará una imagen unificada y universalizada sobre un ideal compuesto por un deseo concreto y unos roles determinados y por lo tanto deberá dar respuesta a las necesidades de este.

Como parte del sistema, el sexo debe ser practicado para la prosperidad del mismo. Este tiene un fin regulador, ya sea reproductor o de control social. Este argumento es el que “permitirá” al sistema sexocentrista modelar desde el binarismo y no contemplar más opciones (Blanco & Tello, 2015:76). Por tanto, si el sexocentrismo es el modelo por excelencia, podemos hablar de que existe una correlación con el imaginario que se establece como el sustentador del género y la sexualidad representada a través del cuerpo. El sexo, los órganos sexuales, el pensamiento y la atracción, se desplazan al centro de la gestión tecnopolítica en la medida en la que está en juego la posibilidad de sacarle provecho a la fuerza orgásmica⁸ (Preciado, 2008:40).

⁸ se trata de la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo. Esta potencia es una capacidad indeterminada, no tiene género [...] La fuerza orgásmica es la suma de la potencialidad de excitación inherente a cada molécula viva. [...] Es fuerza que transforma el mundo en placer-

En esta línea, el orgasmo se traduce como el método de ocio que nos promete la satisfacción automática y la herramienta para medir nuestra felicidad. Entonces, el orgasmo representará la mayor aspiración de la sociedad (Blanco & Tello, 2015:78). Este orgasmo además irá materializado desde una perspectiva de placer masculino, por lo tanto, seguirá unos tiempos y unos mecanismos concretos. En este sentido debemos recordar que, el signo del poder de la cultura y el medio del placer está en el órgano masculino (Winnet, 1999:148). Por lo tanto, el sistema entenderá el placer desde las sensaciones orgásmicas vehiculadas en un enclave de orgasmo masculino, una subida rápida y corta de adrenalina, una parábola del placer, vertical, única, rápida, breve y aislada. Una vez termina el combustible, el ansia regresa. Una insatisfacción permanente sobrepuesta por una felicidad enlatada, momentánea o en palabras de Winnet el mito de la sensación del bienestar (Winnet, 1999:148). En relación Preciado plantea la “potencia de correrse”, otra vez la mirada masculina para la producción del sistema, ya que este abrirá “la posibilidad de hacer del sujeto una reserva interminable de corrida planetaria transformable en capital, en abstracción, en dígito” (Preciado, 2008:28-40).

Evidentemente este tipo de planteamiento deja fuera todo lo que no cumpla con esas estructuras. Además, el sistema para poder dar respuesta a esa ansia para la consecución de ese “placer” pone a su disposición todo un conglomerado de servicios sexuales siempre gestionados por el propio organismo, y, de hecho, aquellas resistencias que quieran beneficiarse de estas prácticas de manera autogestionada serán castigadas. Un doble rasero sin límite, mis estructuras mis normas. En el caso de que algo que quedaba en el afuera pueda mercantilizarse, la estructura lo absorbe y lo fagocita. El nicho de mercado debe pertenecer siempre al sistema:

La fuerza orgásmica en tanto que fuerza de trabajo se ha visto progresivamente regulada por un estricto control tecnobiopolítico. La misma relación de compra/venta y de dependencia que unía al capitalista y al obrero regía hasta hace poco la relación entre los géneros como relación entre eyaculador y facilitador de eyaculación. De aquí la definición: lo femenino, lejos de ser una naturaleza, es la cualidad que cobra la fuerza orgásmica cuando puede ser convertida en mercancía, en objeto de intercambio económico, es decir, en trabajo. Evidentemente un cuerpo masculino puede ocupar (y, de hecho, ocupa ya) en el mercado de trabajo sexual una posición de género femenina, es

con. La fuerza orgásmica reúne al mismo tiempo todas las fuerzas somáticas y psíquicas, pone en juego todos los recursos bioquímicos y todas las estructuras del alma (Preciado, 2008: 89).

decir, puede ver su potencia orgásmica reducida a capacidad de trabajo. (Preciado, 2008:41).

El sexo va siendo colonizado por el capital, del mismo modo ocurre con la cotidianidad y las relaciones sexoafectivas. El nuevo saber-hacer-poder que representa la sexualidad controla la sociedad a través del mercado, la ciencia y la “opinión pública”.

Por último, añadir que del mismo modo que ocurre con el sistema heterosexual y el sujeto lesbiano, el sexocentrismo también tiene sistemas que plantean resistencias. Modelos alternativos como el decrecimiento económico (Serge Latouche), los cuales cuestionan la sobreproducción en la que vivimos y consumimos nos hacen plantear paralelismos dentro de las nociones sexocentristas. ¿Es necesario seguir el ritmo frenético y la necesidad que nos instauran? Las prácticas decrecentistas nos permiten también comprender que no hablamos de retroceder en conceptos de avances tecnológicos y de liberación humana, sino es una cuestión para replantear los cuidados, los espacios, los ritmos, la calidad de vida y, sobre todo, para reflexionar sobre la jerarquización de nuestras relaciones afectivas. De modo que nos permita reivindicar otras maneras de comunicarnos desde una sexualidad que permita comprender la diversidad de formas y prácticas existentes y por experimentar. “Decrecer en el monopolio del consumo desaforado del sexo y su explotación publicitaria. Para crecer en la tolerancia y en la diversidad de identidades” (Blanco & Tello, 2015:77).

3.2.3. Cultura sexual en occidente

Antes de adentrarme a analizar los posicionamientos teóricos de ambas hipótesis, me pararé a analizar dentro de la cultura sexual dos aspectos clave que dan lugar a las polarizaciones discursivas. Las dos apreciaciones que voy a analizar ya que beben de la heterosexualidad obligatoria y que estructuran las relaciones sexo-afectivas son; (1) el amor romántico y (2) el ordenamiento de la sexualidad mediante el uso de la pornografía.

Como apuntábamos en el primer apartado de este marco teórico, la institución heterosexual ha sido el mecanismo de poder que ha ido instruyendo desde las infancias mediante la ideología del amor romántico con: los cuentos de hadas, la televisión, el cine, la publicidad, las canciones y los cortejos. Dicha adoctrinación infantil se basa en las mujeres en [el] “amor” como [la] emoción (Rich, 1996:35). Otra autora que rescatará este pensamiento es Kate Millet, quién también describirá con su frase destacada “el amor ha sido el opio de las mujeres. Mientras nosotras amábamos, ellos gobernaban” (Millet,

1970). Por otra parte, la cultura sexual hace que los adolescentes aprendan cuál es su poder sexual mediante la experiencia social y la falta de referentes, donde este lugar lo ocupará la pornografía. Como se ha destacado anteriormente, el poder sexual corresponde al sector masculino. Es en este parámetro donde las teóricas feministas comienzan a divergir.

Para Kathleen Barry esta primera fase de sociabilización es significativa; “(si) la chica joven se va dando cuenta de sus propios y crecientes deseos sexuales, se aleja de sus relaciones con amigas, hasta entonces primordiales [...] y se identifica cada vez más con lo masculino” (Barry, 1979:218). Barry definirá que este mecanismo de organización, la identificación con lo masculino transmutará a colocar a los hombres por encima de las mujeres, en cuanto “a credibilidad, categoría e importancia en la mayoría de las situaciones, sin considerar la calidad relativa que las mujeres puedan aportar a la situación (Barry, 1979:172). Por lo que la conexión entre mujeres como forma de relación es vista como una relación inferior en todos los niveles (Barry, 1979:172). Para esta autora existe una “mística” del impulso sexual masculino que todo lo puede y todo lo conquista, el falo tiene vida propia y “se enraíza la ley del derecho sexual masculino sobre las mujeres” (Barry, 1979:140). Esta cultura patriarcal sobre lo sexual con la identificación de lo masculino consiste en “hacer propios los valores del colonizador y participar activamente en el proceso de la propia colonización y la del propio sexo” (Barry, 1979:172)

En cuanto a lo que refiere específicamente a las personas del colectivo LGTBIQA+ y a sus deseos, cabe destacar que Sedgwick expondrá que hoy en día la cultura todavía representa un estado de represión y un espacio peligroso para aquellas mujeres y hombres que descubren ser homosexuales o son vistos por los demás como tales (Sedgwick, 2003:77). El canon sigue la misma ordenación, sigue siendo identificable como “masculino hegemónico, homerótico/homofóbico de dominio cultural y de coacción través de la doble sujeción erótica” (Sedgwick, 2003:79).

El debate sobre la pornografía y la sexualidad dará lugar a dos espacios teóricos dentro de los posicionamientos lesbofeministas, en este trabajo intentaré esbozar un existente paralelismo con lo que plantea Foucault. Ya que dependiendo de donde pongan el foco sobre el contexto que habitan entenderán que la sexualidad está siendo reprimida por el sistema lo que dará lugar a los posicionamientos “prosex” y/o está siendo incitada como mecanismo de control y por lo tanto habrá un rechazo hacia esa sexualidad voraz, por lo que aparecerá la terminología “sexo vainilla”.

3.2.4. Posicionamientos lesbianos

En este apartado ahondaré, precisamente en esas dos polarizaciones discursivas en cuanto al debate de la sexualidad. Aunque aparentemente parece ser el mismo contexto, observaremos cómo teorizan desde lugares distintos sobre el entendimiento de la dominación sexual cultural. Estas dos polarizaciones, desde mi punto de vista, dan lugar a la coexistencia de los mecanismos explicados en ambas hipótesis planteadas por Foucault.

Por una parte, me adentraré en aquellas prácticas que desde el lesbofeminismo se denomina coloquialmente “sexo vainilla” (Espinosa Miñoso, 2009; Rubin, 1989) versus las que reivindican la narrativa entorno al “sexo duro”. En la primera encontramos discursos que realizan la crítica a la objetivación de la mujer y el uso que le da el sistema en la sexualidad (hipótesis de la incitación). Mientras que en la segunda encontraremos todas las corrientes que se apoderan del propio uso de la sexualidad y la resignifican desde el BDSM, bondage, etc (que nacerán de la represión, hipótesis de la represión). Preciado plantea comprender la pornografía como dispositivo o como un lugar donde se entrecruzan y convergen tres ámbitos políticos y de crítica cultural, que a su vez están interconectados pero divergentes; el feminismo, el movimiento queer de minorías sexuales disidentes y el punk “apelando a la dimensión políticamente incorrecta, sucia e irrecuperable” (Preciado, 2008:3).

Sexo duro | como respuesta a lo represivo

Empezaré por la segunda. Esta estará estrechamente conectada con el contexto y consecuencia de los mecanismos propios de una hipótesis represiva de la sexualidad. Ya que, como comenta Pat Califa (1983), la represión sexual se basa en el temor de un sexo voraz y con un potencial disruptivo. Para ella, la represión sexual es lo que mantiene el contrato sexual. Por otra parte, Creet añadirá que la moralidad es la herramienta y dispositivo de control. Esta se internaliza en el cuerpo de cada individuo y aprueba o desaprueba las prácticas y discursos que practicamos, limitando la diversidad, el placer y el goce a patrones establecidos por la cúspide de la jerarquía moral, el hombre cishetero blanco (Creet, 1991:139-143).

Las narrativas “prosex” permiten aportar apreciaciones interesantes desde la apropiación de la sexualidad, pero con la descentralización del coitocentrismo. Estas corrientes plantean revertir las jerarquías sociales, hacer una crítica, (des)uso y reorganización de los roles activo/pasivo, arriba/abajo, hombre/mujer, dominante/sumiso, para subvertir

dichas prácticas con el mero hecho de practicarlas en sí, pero desde una producción feminista (Cvetkovich, 2003:94). Esta línea de pensamiento asumirá el legado de pensadoras como Michel Foucault, Judith Butler o Linda Williams para poder explorar la cultura pornográfica y sexual como una de las “tecnologías biopolíticas de producción y normalización del cuerpo, del género, de la sexualidad y del placer en las sociedades postindustriales” (Preciado, 2008:3), entendiendo que esta tiene la capacidad de poder ser revertida y transmutar la dominación impuesta.

Por último, haré alusión a la crítica que se plantea de la pureza como “la peor de las perversiones” que plantea Marguerite Yourcenar, esta autora habla de reconocer la necesidad de la contaminación para combatir el poder (Yourcenar, 1936). Por lo que, me gustaría plantear las cuestiones de Yuderkis Espinosa que permitirá comprender las contradicciones necesarias que deben cuestionar el dominio de la sexualidad:

¿Es posible la risa, el deseo, la fantasía después de la actuación del patriarcado? ¿Es posible un consumo, una auto-gestión del ocio y el placer poscapitalista?” “Entre la frígida imagen de la lesbiana de la sexualidad correcta que prescinde de cualquier lugar de irracionalidad dionisiaca, preferiré la imagen de la lesbiana monstruosa de sexualidad inaprensible temor de los machos por su manejo oscuro de la sexualidad y el placer de las mujeres. (Espinosa Miñoso, 2009:8)

Sexo vainilla | como respuesta a la incitación

He dejado esta corriente de pensamiento para el final ya que empieza a desdibujar la línea que me permitirá enlazar el último bloque donde podré plantear un modelo teórico que descentraliza la sexualidad.

En este sentido sitúo el “sexo vainilla” se encuentra dentro de los mecanismos orquestados en la hipótesis de incitación, por posicionarse en el hecho de que la cosificación misma de “la mujer” es el dispositivo que utiliza el sistema heterocispatriarcal para controlar y ordenar la sociedad occidental.

Este argumento ha sido adelantado en el bloque 1, donde precisamente se comprende la “definición” de mujer entrelazada al “ser” objeto de deseo, el cual se basa en la erótica de dominación y sumisión. En esta línea recuperar la posición de MacKinnon y el «autoaniquilamiento»: “Ella se transforma a sí misma en objeto, y particularmente en objeto de la visión, si nos centramos en la crítica cultural sobre la dominación sexual y el uso de la pornografía como instrumento de “adoctrinamiento”” (MacKinnon, 1987:26). Rich [1996] destaca que la pornografía (mainstream) tiene la función de influir en

nuestra conciencia como asunto público fundamental en nuestra época. Donde además hay que considerar que esta destina y mueve billones de dólares para que así sea. Para la autora en la pornografía se difunden imágenes visuales cada vez más sádicas y degradantes. Rich pese que menciona la “pornografía suave”, especifica que sigue colocando a las mujeres en el lugar de objeto de apetito sexual carente de contexto emocional “sin significado ni personalidad individual, esencialmente como mercancía sexual para el consumo de hombres” (Rich,1996:28). Incluso menciona la pornografía lesbiana, como acto creado para la mirada voyeur masculina. Barry aporta a esta discursiva, el lugar que ocupa “el sadismo cultural” representado por la industria pornográfica, concibe que la “identificación generalizada de las mujeres sea como seres primariamente sexuales cuya responsabilidad es el servicio sexual de los hombres”(Barry, 1979:103).

Para las pensadoras que se posicionan en este lugar, la pornografía representa la normalización de la violencia sexual como parte de las relaciones sexuales, mientras que desacredita la sensualidad y la reciprocidad entre mujeres y cataloga estas prácticas como “sosas”, raras, aburridas, poco excitantes e incluso enfermizas (Rich, 1996:29). Esta contribución teórica que plantea Rich sobre la sensualidad y el contexto emocional será recuperado posteriormente como evidencia teórica de resistencia persé sexual con Lordre en el poder de lo erótico.

Por otra parte, otra articulación discursiva que se posiciona desde esta corriente es precisamente la crítica a que esta estructura cultural (sexual) no permite cuestionar la heterosexualidad, ya que ha normalizado la fuerza como parte del acto sexual (Mackinnon, 1976:298). La cultura ha enseñado que las mujeres sean “presas sexuales” lo que contribuye a la normalización del abuso y el acoso sexual (Rich, 1996: 32). El deseo masculino parece ser proveído de la vulnerabilidad femenina, (MacKinnon 1976: 220). El dominio sexual masculino ha invisibilizado el abuso y el terrorismo sexual de los hombres hacia las mujeres tratándolos como algo natural y necesario (Barry 1976).

En este sentido la resistencia sexual es un posicionamiento en tanto a la gestión del abuso y la dominación sexual. Para estas teóricas en lugar de culpabilizar a la víctima se debe reconocer la patología que supone la colonización sexual y la objetivación de las mujeres como objetos sexuales para el servicio de los hombres (Barry 1979:103).

Pese a esta crítica, donde parece que no hay lugar para el disfrute sexual en el sistema que habitamos, es necesario considerar que el método feminista se instala “dentro de sus mismas determinaciones para descubrirlas, para criticarlas, para valorarlas en sus propios términos, con el propósito de aprender sus propios términos” (De Lauretis, 1993:6). Tener en consideración estos posicionamientos me permitirá dirigirme hacia adentro, “hacia la “búsqueda de la conciencia” y “devenir una forma de práctica política” (De Lauretis, 1993:6). Por lo que terminaré este apartado con lo que bien apunta De Lauretis, “la constante transformación del sujeto en objeto y en sujeto es precisamente la que marca una relación diferente de las mujeres con lo erótico, la conciencia y el saber” (De Lauretis, 1993:3).

3.2.5 [R]esistencias culturales. Sexualidades plurales en otros territorios

En este punto del estudio, el posicionamiento lesbiano nos ha permitido el aparatage teórico occidental que pone en cuestionamiento el sistema sexocentrista occidental. Han surgido varias voces teóricas que cuestionan el coitocentrismo pero no me he adentrado a revisar en la literatura qué implica desplazar el falso concepto de sexualidad universal. Para ello, nos preguntaremos ¿qué es el acto sexual? y si ¿para los diferentes territorios y las distintas culturas implican las mismas acciones?

En este sentido veremos tres realidades que demuestran que la sexualidad tal y como la entendemos es un constructo social cultural de occidente, ya que lo que concibe en si el “acto sexual” puede ser leído desde distintas ópticas. Estas realidades que planteamos nos permitirán recoger legados que posteriormente darán lugar a una propuesta multidimensional sobre las relaciones sexo-afectivas.

Según Godelier dentro de nuestra cultura occidental podemos entender como actos sexuales todas aquellas prácticas, en solitario o entre dos o más personas, ya sean del mismo o de diferentes sexos. Como la masturbación solitaria o reciproca, la felación, el cunnilingus, la copulación, la sodomía, gestos de caricias o cogidas de pechos de una mujer o los huevos de los hombres, señales de sonrisas, miradas llenas de doble intención. (Godelier, 2004:201). Todas estas prácticas llevan si más no consigo uno o más cuerpos, pero existen otros actos sexuales que tienen lugar en el imaginario, sin la manifestación corporal visible y otros que son claramente substitutos simbólicos de actos corporales implícitos.

Primero observaremos la distancia entre el adentro/afuera, es decir, entre lo imaginario y lo real. Lo corporal y lo etéreo. Segundo, veremos como incluso las expresiones físicas de lo real forman parte de lo simbólico y construido por las sociedades. En tercer lugar, veremos como las relaciones pueden ser comprendidas desde lo terrenal y la conexión con la naturaleza.

Godelier plantea el siguiente ejemplo, que hace referencia a como se concibe un acto sexual imaginario cercano de la cultura baruya, donde se describe el viaje por las montañas de la primera mujer que existió:

Kouroumbingac vivia sola, sense cap home, acompanyada d'un gos salvatge, Djoué. Un dia, menjà fruits d'un arbre molt dret quedà embarassada. El gos que l'acompanyava, en veure-la prenyada, a la nit la penetrà al ventre pel sexe i devorà el cap del fetus. La dona infantà un nadó sense cap. Era una nena. La dona prosseguí el viatge i, de bell nou, menjà fruits del mateix arbre. Tornà a quedar encinta, i el gos, en adonar-se'n, a la nit penetrà el seu ventre i aquest cop devorà els braços i les cames del fetus. Infantà un nadó mort. Era un nen. Com que percebé restes de sang al cos del gos, la dona endevinà que n'era el culpable. El ca fugí i ella començà a encaçar-lo pels camps per tal de venjar-se'n. Finalment, el gos es refugià al fons d'una cova. La dona en trobà el rastre i el seu esperit empenyé arbres que hi havia a prop de la cova i en bloquejà l'entrada. Després se n'anà i bi deixà el gos atrapat perquè morís de gana.

Però el gos, amb la seva força màgica, aconseguí traspasar l'entrada i el seu esperit escapà, transformat en àguila, Pocell del Sol, el pare de tots els baruya. La pell i els ossos es podriren a la cova i es metamorfosaren en diferents espècies d'animals que són, avui dia, la caça dels baruya als boscos i als cursos d'aigua, i els consumeixen en les cerimònies d'iniciació. No obstant, el gos salvatge continuà existint com a gos, mantenint-se allunyat dels homes, i encara viu als pendents del Yèlia, un volcà que domina les muntanyes dels baruya. També es convertí en el company secret dels xamans i el seu esperit shi reuneix cada cop que practiquen els ritus de guerra o intervenen en el cas d'un part difícil. (Godelier, 2004:204)

El relato menciona dos actos sexuales entre una mujer y un árbol. Este árbol simboliza una realidad masculina anterior a su existencia. Esta escena representa un periodo mítico para los Baruya conocido como “hombres del sueño”, relacionado con la creación del mundo. Para ellos este mundo imaginario es tan veraz como el real. Lo que sería una creencia leída desde occidente es una realidad que permea la sociedad de los Baruya (Godelier, 2004:205). Podemos observar entonces que existe otro espacio de dominio, donde la actividad sexual puede ocurrir completamente en la imaginación, donde los actos sexuales se representan como simbólicos que pueden discernir o no de los códigos incluso culturales de una sociedad. Más allá de que sea un mito, el acto sexual descrito discierne de la lógica occidental en dos partes por un lado lo que es entendido como acto sexual

por el cuál quedar embarazada es la ingesta de un fruto, por el contrario, la penetración del perro para devorar al feto no tiene connotaciones sexuales simplemente es el mecanismo para llegar al feto.

En segundo lugar, hablaré sobre los besos y las zonas erógenas. Para los sequioes los besos están considerados una demostración de locura. “William Vickers assenyala que els sequioes i els siones no es besen... Tenen por de fer-ho. Quan ell la saluda, ell l'abraça: és una expressió d'afecte. Una mare i un pare poden fer petons als fills, però no a d'altres nens (Vickers, 198:220)”. Esto puede explicarse porque para l’Amazonia el acto en si de tocar otro cuerpo con la boca está considerado mágico y forma parte de la jurisdicción de lo xamanico. El xaman puede liberar las enfermedades de los cuerpos absorbiendo con la boca las zonas afectas. Por otro lado, para los indígenas amazónicos existen otros códigos para la manifestación amorosa:

La *chicha*, pot considerar-se un llenguatge simbòlic del coqueteig. Quan una dona vol expressar l'atracció que sent per un home, ho farà oferint-li contínuament. L'home, al seu torn, pot fer-li algun regal secret, com una pinta feta per ell mateix. Entre els shuar, quan un noi s'ha fixat en una noia amb fins matrimonials, va fins a casa seva per parlar amb els pares. Després d'una llarga conversa, que es redueix a posar-se d'acord en el dot que donarà per la seva futura esposa, el pare de la jove li ordena que serveixi *chicha* al pretendent; si està d'acord amb el compromís, obeirà el seu pare i acceptarà tàcitament el matrimoni. Pel que fa a la resta, la dona shuar expressa l'afecte que sent pel seu marit en la primmirada decoració del bol (*pininga*) que fa servir habitualment per donar-li de beure.(Ochoa, 2004:153)

Podemos observar también como las zonas occidentalmente consideradas como erógenas no lo serán para los huaorani, para ellas tocarse los pechos es un mero juego, como también lo es cogerse los penes entre compañeros hasta provocar la erección. Dentro de sus márgenes culturales estas prácticas no son leídas ni como homosexuales, ni masculinas ni femeninas (Ochoa, 2004:153).

Por último, en tercer lugar, cuestionaré la configuración y ordenación de las relaciones. Del mismo modo pasa con el romanticismo y la configuración de las relaciones, existe un espacio con diversas manifestaciones entre lo simbólico y lo real, entre las emociones y el desarrollo moral cuando se habla de erotismo, el sexo o el matrimonio. Estas cuestiones son interpretadas y universalizadas o colonizadas por el saber eurocentrado ya que abastecen el contenido cultural, las ideas y las conductas compartidas por los miembros. Cuando se analizan culturas distintas a la occidental el prisma que se utiliza es el considerar que las formas de amar son aspectos culturales específicos, pero el sexo (para

la reproducción) se considera una realidad natural y necesaria para la continuidad de la especie (Sánchez Garrido, 2004:95).

El ejemplo de la cultura andina antigua nos muestra como sus tradiciones tienen un origen o sustrato común, donde se mezclan diversas tradiciones muy profundas como resultado de su pensamiento, forma de organizar el tiempo y de medirlo.

El calendario se fundamenta en el establecimiento de relaciones de homología entre las épocas del año, las regiones del espacio y los grupos de parentesco que se definen por su ascendencia común. Las ceremonias se celebran cada año en el mismo momento, en el mismo lugar, con los mismos hombres y mujeres, y están relacionadas con el calendario agrícola. Para establecer estas relaciones de homología, es necesario entender el sistema de clasificación andino. (Hocquenghem, 1987:27).

Por otra parte, Juan de Santa Cruz Pachacuti (1979) describe como se realizaba la división del año por los señores del Cuzco antes de la inversión en los términos españoles invierno y verano en el hemisferio sur. Para ellos, existe un tiempo sereno que va de abril a septiembre, con temperaturas frías, y un tiempo nublado, variable y caluroso que transcurre de octubre a marzo. “Estas mitades también tienen su asociación: el frío se relaciona con lo masculino y el calor con lo femenino” (Sánchez Garrido, 2004:103).

Estas tres ópticas nos aportan tres puntos de cuestionamiento interesantes, (1) la ruptura entre lo físico y lo etéreo, en este sentido este ejemplo nos permite posicionar una nueva dimensión sexual, ya que esta puede ir más allá de la carnalidad configurada en occidente por lo que nos permite indagar en términos de espiritualidad sexual como forma de sexualidad excéntrica. (2) Los distintos códigos simbólicos y físicos del coqueteo, esta realidad nos permite incorporar otras experiencias más allá de lo ordenadamente sexual, abrir la mirada y descentralizar la concepción de lo normativamente erógeno y lo que no. (3) La resignificación del tiempo y el espacio arraigado a la Tierra, esta última quizás la más problemática y difícil de concebir para occidente dado el tecnocuerpo en el que habitamos. Entendiendo este como el cuerpo tecnovivo y su cibernética amorosa (Preciado, 2008:40). No podemos negar el contexto en el cual habitamos y la realidad de los dispositivos de control que rigen nuestro tecnocuerpo, pero si podemos reconfigurar nuestra manera de percibir y estar en el mundo, cuestionar el tecnobiopoder (Haraway, 2004) y relacionarnos desde unos saberes y experiencias que han sido colonizados por este sistema, aprender de ellos y desaprender la desconexión con el cuerpo y el alma. De algún modo poner en práctica la fuerza orgásmica sin buscar “su resolución inmediata,

sino aspirar a extenderse en el espacio y en el tiempo, a todo y a todos, en todo lugar y en todo momento [...] y poner en juego todos los recursos bioquímicos y todas las estructuras del alma” (Preciado, 2008:38).

Por lo que estas nuevas dimensiones nos brindan un espacio para dar lugar y poder plantear posibles prácticas [V]ectivo-[V]sexuales que puedan dar cabida al propósito de este trabajo.

3.3. De prácticas Sexo-Afectivas hacia [V]ectividades-[V]sexuales

En este último bloque del marco teórico, una vez hemos visto las posiciones teóricas y culturales pasaré a comentar las resistencias “prácticas” al mundo sexuado que nos darán el corpus final a la propuesta teórica en la consideración de relaciones y practicas [V]ectivo-[V]sexuales.

En este espacio vamos a plantear de nuevo tres realidades que van a vehicular el concepto de prácticas [V]ectivo-[V]sexuales. En primer lugar, los fundamentos sobre la asexualidad, en segundo lugar, el poder de los afectos y por tanto la consideración de la afectividad en las relaciones y en tercer lugar vamos a plantear el poder de la erótica en otros términos de sexualidad que permitan comprender esas otras dimensiones esbozadas a lo largo de este apartado teórico.

Como bien apunta Sedgwick con las cuestiones relativas a la homo/hetero[sexualidad] se evidencia la pretensión humana del discurso universalizador que cree poseer una historia clara y simple que puede contar las características, los significados de qué son y quiénes son homosexuales y heterosexuales. Es decir, ser sexuado y generalizado es constitutivo de un discurso que universaliza actos y relaciones y, al mismo tiempo, que jerarquiza los tipos de persona en una escala de privilegios (Sedgwick, 2003:72). Pero ¿qué hay de lo que queda incluso fuera de lo sexuado?

Las excentricidades que intentamos plasmar en este último apartado del marco teórico pretenden recoger lo que plantea Rubin con la teoría radical del sexo, instrumentos conceptuales que puedan mostrarnos otros conceptos que nos permitan “construir descripciones ricas sobre la sexualidad, tal y como ésta existe en la sociedad y en la historia” donde por el momento se inscriben en una cultura del miedo occidental que se opone al desarrollo de una sexualidad que cuestiona la propia cultura y que no es capaz de aprender de distintos contextos políticos que aporten nuevas expresiones retóricas sin

reproducir el axioma del esencialismo sexual. Para esta autora el esencialismo sexual está profundamente arraigado en el “saber popular de las sociedades occidentales, que consideran al sexo como algo eternamente inmutable, asocial y transhistórico. Dominado durante más de un siglo por la medicina, la psiquiatría y la psicología, el estudio académico del sexo ha reproducido el esencialismo” (Rubin, 1989:130). Por lo que la propiedad de los individuos es el sexo y esta reside en sus hormonas o psiques. En este sentido, el sexo hegemónico no tiene historia ni determinantes sociales significativos.

Para desgranar el terreno sobre “lo sexuado” empezaré por el espectro asexual. Este nos permitirá nombrar resistencias y experiencias de personas que descentralizan el sexo y en especial la atracción sexual. De este modo, podré abrir el abanico discursivo al agregar vocabulario para cuestionar también lo excéntricas que pueden ser prácticas sexuales hegemónicas de la cultura occidental que quizás no han sido analizadas desde este “otro” marco de referencia que planteamos.

3.3.1 Asexualidad como [R]esistencia eurocentrada

Hasta ahora y de manera intencionada, no he plasmado otras realidades y experiencias fuera de la norma sexual, de la misma manera que la sociedad ha convivido con algunas de esas otras orientaciones sexuales divergentes de la norma, con la condición de que estas siempre han sido entendidas desde el espectro sexual. La asexualidad rompe con este monopolio y permite poner en jaque el sistema hipersexualizado que habitamos. En muchos casos esta sociedad ha asumido, de igual modo que con las otras sexualidades, que las personas asexuales son sujetos que podrían padecer un Trastorno del Deseo Sexual Hipoactivo o algún otro desajuste genético (Blanco & Tello, 2015:70)

El mundo moderno ha ampliado los imaginarios para no contradecir los principios de la democracia, pero en ese juego macabro ha dotado de secretismo a dos realidades muy dispares y superpuestas al mismo tiempo: la intersexualidad y la asexualidad (Blanco & Tello, 2015:77). Del mismo modo que la intersexualidad supone un eje que atraviesa de lleno la asunción de que el cuerpo es un recipiente del género para poner en evidencia que la genitalidad también tiene todo un sesgo científico-cultural, la asexualidad arremete contra la asunción del ser humano como sujeto innatamente sexual.

A lo largo de la construcción de este marco teórico ya hemos visto el cuestionamiento por parte del colectivo teórico LGTB de la estructura heterosexual, así mismo se ha analizado un posicionamiento teórico que impulsa la “liberación sexual”, y que permite ampliar los

imaginarios eróticos y visibilizar de forma activa el deseo fuera de la norma. Por otra parte, también he esbozado que género y corporalidad están sexualizados y forman parte del sistema sexocentrista. Existe un imaginario erótico específico para cada género y por ende este opera también en la producción de la identidad. Cuando hablamos de que la corporalidad también está sexualizada, hablamos de la existencia de zonas erógenas y zonas que aparentemente no lo son. Del mismo modo pasa con las prácticas sexuales, estas se estructuran desde una jerarquización del coitocentrismo. Lo que tiene la capacidad de penetrar (activo) y lo que es penetrado (pasivo).

En contraposición, el discurso asexual cuestiona la impronta del concepto de “atracción”. En este sentido plantea un amplio abanico de posibilidades que pueden referirse a sentirse atraído «hacia» alguien. Para el espectro asexual las personas que sienten atracción “sexual” de manera hegemónica serían consideradas les alosexuales, luego encontraríamos las “personas que solo pueden sentir atracción sexual bajo ciertas circunstancias (se conoce como gris-asexualidad) y personas que no la sienten nunca (asexualidad)”. Estos discursos permiten plantear distinciones claras entre atracción y lúvido o deseo. La atracción lleva implícita la acción de fijarse «en» otra persona. Esta fijación puede ser de cinco tipos según la teoría asexual: sexual, romántica, estética, sensual e intelectual/social:

La atracción sexual conlleva una apetencia explícita de contacto sexual. La romántica incluye lo que se conoce como enamoramiento, hay un sentimiento muy fuerte por la otra persona, y no incluye contacto sexual. La estética es una simple apreciación de la belleza. La sensual implica un contacto sin connotación sexual: un abrazo, un beso, etc. Y por último, la intelectual/social es una apetencia por conocer la personalidad de alguien sin necesidad de entrar en un plano romántico o sexual. (Blanco & Tello, 2015:73)

Estas distinciones no se conciben como estancas e inamovibles. Estas siguen los paradigmas de la teoría queer, en la cual se defiende que existe una pluralidad de identidades que se denominan dentro del «espectro asexual». Entre ellas aparecen identidades como:

Personas demisexuales (requieren de una atracción romántica muy alta para sentir atracción sexual), hetero/homo/bi/pan/románticas (sienten atracción romántica por uno, dos o todos los géneros posibles), arománticas (no sienten atracción romántica), autosexuales (satisfacen sus apetencias sexuales consigo mismas sin necesidad de

interaccionar con otras personas), sapiosexuales (sienten atracción sexual exclusivamente por el intelecto)... (Blanco & Tello, 2015:73)

Por otra parte, este discurso teórico plantea la lúvido como el deseo de sentir placer sexual. Este puede ser concebido como autoplacer o con otras personas. Por lo tanto, se puede sentir placer y no tener atracción sexual hacia otras personas. A pesar de marcar estas distinciones, en muchas ocasiones teóricas, el deseo o atracción sexual irán en el mismo cuestionamiento: “¿hasta qué punto es innato el deseo o la atracción sexual? ¿Es el deseo un producto más de la cultura? Vivimos en una sociedad hipersexualizada [...] ¿cuál es la realidad de nuestro verdadero deseo? ¿Existe?” (Blanco & Tello, 2015:73). En esta línea, no cuestionaré ni me adentraré en los orígenes del deseo o la lúvido, ya que el foco de esta investigación no está en si es inherente o no, sino lo que realmente me interesa es abordar qué otras formas de vinculación sexoafectivas pueden llevarte a relacionarte desde un lugar no sexocentrado.

Agamia como resistencia relacional

Una vez que hemos observado cómo la asexualidad plantea una práctica excéntrica en sí, al restar importancia social al sexo. Veremos como este no debe ser un elemento para medir ni debe interferir en los afectos ni los vínculos.

La asexualidad, por lo tanto, plantea una propuesta de vinculación no monogámica alejada del sexocentrismo. Se aleja de las relaciones sexualmente abiertas con jerarquías sexuales o románticas y plantea la agamia como modo relacional. Este concepto aparece, a finales de 2013, en los blogs Poliamor en México y Contra el Amor. El principio de este concepto es despojar las relaciones de toda connotación cultural, quitando el carácter reproductivo, morboso, posesivo, fusionador y protector o el juramento social del amor eterno para reducirlo al espectro sensitivo. Por lo tanto, la cotidianidad afectiva queda descentrada del contacto erótico-sexual para poder permitir la práctica de un abanico singular de posibilidades (Blanco & Tello, 2015:79).

3.3.2. El poder de los afectos y las emociones. Resignificar la afectividad

Después de hablar de un modelo de cuestionamiento consolidado en occidente o al menos organizado. Ahondaré ahora en un planteamiento desde una mirada decolonial. Hablaré

por lo tanto del poder de las emociones y la teoría del afecto⁹. Para Anu Koivunen “el afecto tiene, en cierto sentido, una larga historia: los vínculos conceptuales entre mujer, cuerpo y emoción constituyen un tema recurrente” (Koivune, 2001:1).

En el libro de Ahmed descubrimos las palabras de Hardt (2007) sobre la importancia de centrarse en el afecto; llevar la atención en el cuerpo y en las emociones. Este cambio de foco pone de manifiesto un viraje importante. De nuevo rescatamos la importancia en romper el dualismo entre el cuerpo y mente. Del mismo modo, haremos con las emociones, ya que estas implicarán tanto la razón como las pasiones. "En otras palabras, las emociones involucran procesos corporales de afectar y ser afectada o, (en términos de Ahmed) las emociones se refieren a cómo entramos en contacto con los objetos y con otras personas" (Ahmed, 2004:312). Por otra parte, hay que destacar el concepto “impresiones” (acuñado por David Hume¹⁰), donde para la autora es importante contemplar “la manera en la que los cuerpos son "presionados" por otros cuerpos sino también cómo estas presiones se convierten en impresiones, sentimientos que están impregnados de ideas y valores, por más vagos o borrosos que sean (en el sentido de "tener la impresión" de algo) (Ahmed, 2004:313). En este sentido traeré al debate que, ya no solo son nuestras acciones importantes sino también como son interpretadas y leídas por los sujetos a las que van dirigidas. Por último, mencionar la capacidad de “pegamento” que tiene el afecto, ya que este “articula espacios corporales y sociales movilizand o la conexión entre singularidades subjetivas en devenir, descentraría una idea individualista del sujeto” (Pons Rabasa, 2019:146), transformando el individuo en comunidad.

Este enfoque emocional nos permite comprender la importancia de la afectividad en nuestras relaciones su capacidad, por lo tanto, esta perspectiva coloca la responsabilidad afectiva en el centro con todas las sujetas involucradas en nuestras vinculaciones. Es por este motivo que desde la afectividad debe ser un aspecto central en lugar de lo sexual ya que esta nos permitirá dimensionar las relaciones desde el cuidado a les demás, independientemente del tipo de vínculo o las prácticas que se realicen. Por lo que cuando

⁹ Como plantea el estudio de Ahmed nosotras tampoco entraremos en la distinción entre afecto y emociones, ya que no nos interesa trabajar desde la separación de las esperas de conciencia y intencionalidad, al final, lo que planteamos queremos plantear es poner atención en la reacción «en» el cuerpo de las demás personas involucradas. (Ahmed, 2017:312).

¹⁰(Hume, 1964:75)

planteamos cuestionar la afectividad de nuestras relaciones sexo-afectivas pretendo hacerlo también desde la óptica de la teoría encarnada del afecto, donde por un lado “requiere incorporar y pensarse al interior mismo de las geometrías de la diferencia producidas por las relaciones de poder” y por el otro dejar de lado la perspectiva universalista y construir desde “una perspectiva situada que tenga en cuenta la complejidad y la materialidad afectiva del plano inmanente, del lugar de la experiencia”(Pons Rabasa, 2019:146). En este sentido, nos permite además indagar la dimensión afectiva, “configurada por movimientos de desterritorialización, afectos, intensidades, encuentros corporales y conexiones”(Pons Rabasa, 2019:152).

Una vez visto la importancia de los afectos y el significado de estos pasemos a comprender las dimensiones que se nos pueden escapar desde una mirada blanca cuando hablamos de afectos si los vinculados al significado del “amor” desde el mito de lo romántico en las relaciones sexoafectivas.

Para Ahmed existen muchos tipos de amor: de familia, de amistad y el erótico. Pero si ahondamos en como plantea el amor en el terreno erótico o relacional, ella concibe que “El amor se vuelve un signo de la feminidad respetable y de las cualidades maternas [cuando] la reproducción de la feminidad está ligada a la reproducción del ideal nacional mediante el trabajo del amor”. Esto implica que las relaciones sexoafectivas (amorosas) se traducen en la reproducción de la raza y por lo tanto la elección del objeto de amor es un signo del amor por la nación (Ahmed, 2004:194). Esta crítica nos permite subvertir y cuestionar a la vez el mito del amor romántico, y, por lo tanto, la feminización impuesta por un sistema patriarcal capitalista colonial en términos de lo “emocional” como fundamento del “amor” femenino, entendiendo esta categorización social según las apreciaciones de Ahmed como en realidad lo emocional como mecanismo de reproducción de la nación.

Por lo tanto, el amor en las narrativas hegemónicas occidentales implica un modo de “modo de ser-para-los-otros o ser-para-la-nación,” convirtiéndose en propiedad para un tipo particular de sujeto (Ahmed, 2004:193). El amor está subyugado a la nación y a la homogeneización de esta, construyendo a las relaciones interraciales como un signo de odio al contaminar la sangre de la raza. La autora mantiene la noción que he planteado a lo largo de este trabajo “el amor nos mueve hacia algo”, pero manifiesta cómo “esta “inclinación hacia” se sostiene en la “incapacidad” de devolver el amor”(Ahmed,

2004:195). La justificación que da Ahmed es la concepción de todo el horror que se ha realizado “en el nombre del amor” para justificar todas las acciones que han repercutido en vidas de esas “otras” personas.

Entiendo el posicionamiento de Ahmed y es por eso por lo que creo necesario reflexionar sobre incluso nuestra concepción “romántica” del amor y la posesión por el objeto amado. Esta evisceración del amor en contraposición del odio que permite accionar de manera individual sobre la vida de las personas es la que debemos repensar cuando hablamos de Afectividades-Asexuales. Como bien plantea la autora es necesario desarrollar una política del amor, porque la manera en la que amamos y por lo tanto nos relacionamos importa. El amor “produce efectos en la textura de la vida cotidiana y en el “acompañamiento” íntimo de las relaciones sociales”(Ahmed, 2004:218).

Esta propuesta teórica recuerda que el amor también ha sido colonizado (romantizado) por esta necesidad de reproducción de la cultura nación. Para el sistema las que debían replicar y garantizar este ideal de amor eran las mujeres. Amar es una emoción pegajosa que implica a las distintas sujetas y este debe alejarse del patriotismo y la fraternidad (hacia el estado nación colonial). El amor que propone Ahmed debe alejarse del amor narcisista, es decir, debe nacer desde ese otro lugar fuera del querer ser como el otro o tener a la otra porque eso es lo que nos identifica con el sistema. Hay que dejar de idealizar a sujetos “dignos” que son los que deben atraernos y los que la sociedad “aprueba”, porque eso deja en los márgenes y en las afueras a todas aquellas personas que no “pertenecen” a este ideal (Ahmed, 2004:202).

No me gustaría terminar este capítulo sin añadir una aportación que creo que Ana Isabel García Llorente, más conocida como Gata Cattana, hace en su poema *Como aman los pobres* (Ver anexo 4). Creo que su propuesta de amor, pese a ser una mirada occidental (de clase trabajadora blanca) queda ligada a la propuesta de Sarah en su capítulo 6 en referencia al amor como manera de describir el afecto mismo de solidaridad, ya que recordemos que existe una estrecha intersección entre la clase proletaria/obrero y las personas migradas:

Tal vez el amor puede llegar a importar como una manera de describir el afecto mismo de solidaridad con otros en el trabajo que se hace para crear un mundo diferente. O como dice Joni Dean: "Hablo de la solidaridad reflexiva como esa apertura a la diferencia que permite que nuestros desacuerdos proporcionen la base para la conexión" (1996:17). Esta sería una solidaridad afectuosa: "el tipo de solidaridad que nace de las relaciones íntimas de amor y amistad" (1996:17, Ahmed, 2004:220)

Para Gata Cattana, sin duda, el amor de los pobres es una solidaridad afectuosa que nace del apoyo mutuo:

Y parece que su amor se yergue
indestructible a pesar de,
a pesar de las miles de plagas,
de los sueños frustrados y fracasos andantes,
de las crisis cíclicas y de hambrunas y de guerras,
más valiente que Heracles,
más Odiseo que Odiseo.
(Cattana, 2019)

3.3.3. El poder de la erótica. Resignificar la sexualidad

the principal horror of any system which defines the good in terms of profit rather than in terms of human need, or which defines human need to the exclusion of the psychic and emotional components of that need—the principal horror of such a system is that it robs our work of its erotic value, its erotic power and life appeal. (Lorde, 1984:88)

En última instancia hablaré sobre la parte [sexo] de las relaciones sexo-afectivas. Como podrás observar, ya he dejado en un segundo lugar la parte sexual conscientemente, dándole ese primer lugar a lo afectivo. Pero sin duda creo necesaria que el ejercicio no solo trata de no entender lo sexual como algo primordial en la vida de las sujetas, sino que esta parte además se puede reescribir y se puede dimensionar desde otros lugares no hegemónicos. No puedo obviar que la sexualidad o como en este capítulo la mencionaré la erótica (en consonancia con Lorde) es un modo de lenguaje y comunicación entre sujetas.

Hasta el momento he descentrado el sistema sexocentrista teóricamente. Pero en este punto planteamos ir un paso más allá, para acercarme a un modelo que se diferencie del actual. Hablo de trabajar con autoras que han resignificado el concepto en sí. En esta línea, hablo del poder de lo erótico de Audre Lordre. Esta plantea (del mismo modo que la asexualidad) alejarse de la productividad, los beneficios, la producción. Dejar de comprender el sistema cisheteropatriarcal colonialista desde precisamente la óptica del capital. Incorporando esta nueva apreciación, comprender(nos) desde el cuerpo, el sujeto y el mundo como parte de un todo, como parte de un ecosistema. La interconexión entre la Tierra y el ser humano. Lo psíquico, lo físico y las emociones interconectadas con el entorno (Lorde, 1984:89).

Plantear entonces que el poder de la erótica reside en la creación. No en la producción. Como bien apunta Lorde, la “palabra erótico proviene del término griego eros, la personificación del amor en todos sus aspectos, nacido del Caos y personificando el poder creativo y la armonía” (Lorde, 1984:89). He cuestionado anteriormente ese amor a la (re)producción de la nación y la necesidad de construir ese amor desde la responsabilidad afectiva, ahora añadiré el vértice a la sexualidad (erótica) con la personificación de lo creativo y la armonía. Esta autora nos permite plantear una sexualidad desde la agencia erótica, con un uso diametralmente opuesto a las lógicas pornográficas, a esas lógicas que según ella enfatizan la sensación sin sentimiento. Lo erótico debe comprenderse como una fuerza, una energía creativa y empoderadora, la cual se puede reclamar desde el lenguaje, la historia, el baile, el amor, el trabajo y la vida. Esta capacidad que ha sido colonizada y arrancada de los cuerpos es un poder que surge del conocimiento más profundo y no racional. Según Lorde, no «es» lo que nos han hecho creer: una sensación confusa, trivial, psicótica y plastificada (Lorde, 1984:88).

La clave está en el sentir, no se trata de aspirar a la satisfacción plena ni a un imposible, es el permitir sentir(se). Del mismo modo no se trata de separar, si no de comprender. “Se ha puesto de moda separar lo espiritual (psíco y emocional) de lo político, verlos como contradictorios o antiéticos” (Lorde, 1984:89). Para Lorde, ambos mundos están conectados por el puente de lo erótico, que no deja de ser la sensualidad definida como esas expresiones físicas emocionales y psíquicas de lo que es más profundo, fuerte y rico dentro de cada uno de nosotros, las pasiones del amor en sus significados más profundos”(Lorde, 1984:89). Es interesante como lo espiritual entendido como energía permea el discurso de lo erótico. Para la autora, lo erótico es un núcleo dentro de uno mismo que cuando se libera de “su pellet intenso y restringido, fluye a través y colorea mi vida con una especie de energía que intensifica y sensibiliza y fortalece toda mi experiencia” (Lorde, 1984:90).

La sexualidad universalizadora ha forzado a temer lo propio de nosotras mismas, nuestros deseos más profundos. La cultura del miedo ha hecho que nuestros deseos sean sospechosos, pero, a su vez, poderosos de manera indiscriminada “porque suprimir cualquier verdad es darle fuerza más allá de la resistencia”(Lorde, 1984:90). Ese miedo ha hecho que no podamos crecer más allá, mantenernos dóciles, leales y obedientes, nos lleva a aceptar el régimen de opresión como mujeres. El poder de lo erótico es precisamente comenzar a vivir desde adentro «hacia» afuera, en contacto con nuestro

propio poder, permitiendo que este “informe e ilumine nuestras acciones en el mundo que nos rodea”(Lorde, 1984:90). Permitirnos reconocer nuestros sentimientos más profundos nos permite renunciar a “estar satisfechas con el sufrimiento y la autonegación, y con el entumecimiento que a menudo parece ser su única alternativa en nuestra sociedad. Nuestros actos contra la opresión se vuelven integrales con el ser, motivados y empoderados desde dentro”(Lorde, 1984:90). Ante el temor a que nuestros sentimientos eróticos sean utilizados por otros, debemos recordar que primero, estos deben ser reconocidos por nosotras.

Cabe destacar que, para nada las aportaciones de Lordre, plantean el uso de estos, la autora concibe la necesidad humana de compartir nuestros sentimientos más profundos con les demás, pero estos no deben establecerse mediante la tradición eurocentrada, con los encuentros eróticos prescritos: “estas ocasiones casi siempre se caracterizan por apartar la mirada simultáneamente, fingiendo llamarlas de otra manera, ya sea una religión, una pelea, violencia de masas, o incluso jugar a ser médico.(Lorde, 1984:91)” Lorde explica que cuando se aparta la mirada de nuestras experiencias, sean eróticas o no, es cuando estamos usando y no compartiendo los sentimientos de las mismas y en este punto es necesario recordar que (a veces) en ellas también participan otras personas. En este sentido, el uso sin consentimiento es abuso.

Para cerrar este apartado, haré alusión a la emoción que Lordre relaciona con la erótica, para ella la conexión erótica se basa en subrayar abierta y sin miedo la capacidad de la alegría. Apremiar como el cuerpo “se estira al ritmo de la música y se abre en respuesta, escuchando sus ritmos más profundos”(Lorde, 1984:89). Abrir cada nivel en el que se percibe la experiencia erótica satisfactoria puede darse “bailando, construyendo una estantería, escribiendo un poema o explorando una idea” (Lorde, 1984:89). Como podemos observar, Lordre aleja las connotaciones genitales, habla de placer, de alegría y de satisfacción, indiferentemente si aplica al cuerpo físico y/o al cuerpo etéreo.

Me gustaría acabar este marco teórico con las propias palabras de la autora:

Reconocer el poder de lo erótico dentro de nuestras vidas puede darnos la energía para buscar un cambio genuino dentro de nuestro mundo, en lugar de conformarnos simplemente con un cambio de personajes en el mismo drama agotador. Porque no solo tocamos nuestra fuente más profundamente creativa, sino que también hacemos lo que es femenino y afirmante del yo frente a una sociedad racista, patriarcal y anti-erótica.(Lorde, 1984:91)

4. Análisis

Como ya hemos comentado en el anterior apartado de metodología, he vehiculado el análisis en tres bloques dando respuesta a los tres apartados que se han constituido en el marco teórico. La idea en este apartado es de hablar de; (1) subvertir la categoría mujer: resistencias lesbianas y otras disidencias, (2) contexto sexocentrado en occidente, y (3) pasar de la propuesta teórica a las prácticas y experiencias vividas como *afectividades-sexuales*. En este sentido, mediante los *verbatim*s de las entrevistas analizaremos las experiencias, posicionamientos y discursos de las personas entrevistadas. La intención de este apartado es observar cómo pese a las distancias generacionales y los distintos contextos hay realidades que se entrecruzan, coexisten, y dan lugar a reflexiones de las propias participantes.

4.1 Subvertir la categoría mujer: resistencias lesbianas y otras disidencias

En el primer bloque, atendiéndonos a que el objetivo no es cuestionar la identidad ni la construcción de la misma, sino ver cómo opera esta en el contexto los distintos testimonios mencionan debemos tener presente los tres contextos temporales, generaciones del 1964, 1981 y 1998 en España. En esta línea, además debemos añadir las diferencias que generan los contextos familiares y las redes de contactos con las cuales crecen. Por esta razón debemos empezar por ubicar el contexto del cual parten.

Por una parte, en las personas participantes de las generaciones del 1964 y 1981 relatan un contexto donde el lesbianismo “no existe” (12:12,7:17), por el otro (en la generación 1998) si es una identidad más extendida, siempre y cuando tengas una red de personas cercanas dentro del colectivo (4:23).

Para Alex, formar parte del colectivo es un tema omitido/invisibilizado. Bárbara recordemos que se ubica en un contexto de transición hacia la democracia española y que por lo tanto directamente las lesbianas no existían y ni siquiera había referentes. En Pau y Judit, ambas personas pese a tener contextos familiares distintos (Pau con una familia feminista y Judit una familia cristiana) tuvieron que enfrentarse a la lesbofobia por parte de sus familiares más directos, en el caso de Judit mintiendo a sus familiares más mayores (7:10) y en el caso de Pau, con una madre que negaba la posibilidad de que a elle mismo le gustasen las mujeres (10:10). Por lo tanto, del mismo modo que hemos planteado teóricamente con Delphy sobre como en condiciones de opresión, esta se vuelve política. Tanto para Barbara (12:8) quien menciona que “la sexualitat és política”, ser lesbiana es

un acto político, como para Pau (10:39), quien la configuración de su identidad absorbe la dimensión y el carácter de lucha. Del mismo modo, Judit y Alex también se autodenominarán feministas. A pesar de que todes fueron asignadas como mujeres al nacer vemos como sus identidades han transgredido esa categoría. Ya no solo por temas identitarios, sino también por la construcción de sus vinculaciones.

Siguiendo con los planteamientos que hemos aportado en el marco teórico sobre la construcción de las relaciones verticales y de imposición, veremos cómo las 4 personas que participan, plantean modelos relacionales que cuestionan las categorías de dominación (y dependencia), ya no solo al deseo de la dominación de lo masculino (testimonio de Alex 5:13) sino a la propia construcción del poder en términos de dominación en las relaciones que se construyen, planteando modelos relacionales alternativos como el poliamor, el anarquismo relacional y las relaciones abiertas (4:21,4:24,12:18,12:19,7,26,8:30,10:34). Basándose en la idea de construir relaciones que tengan el origen en trato de igual a igual (11:14), el respeto mutuo, la confianza, la ética (4:24) y la no jerarquización en las relaciones, cuestionando la exclusividad en el ámbito sexoafectivo y el rechazo al poder en términos de dominación (8,37,8:38,11:46) así como cuestionan la construcción del objeto de deseo en cuerpos no binarios (11:17). Por lo tanto, las relaciones ya no están constituidas desde la necesidad ni bajo el precepto de continuar con la reproducción del capital humano.

Este primer apartado nos permite ejemplificar como la negación, la invisibilidad de una identidad (lesbiana, así como otras disidencias) no la(s) elimina, por el contrario, esta(s) coje(n) fuerza y reivindica(n) su capacidad constructiva y sus deseos de romper con los patrones establecidos, ya no solo con lo que atañe a su orientación sexual sino a su forma y estilo de comprender la vida. Las identidades lesbiana/bi-bollera/genderqueer que plantean las personas entrevistadas van más allá de sus vinculaciones sexoafectivas, son identidades políticas que cuestionan las jerarquías en los modelos relacionales y por lo tanto podemos decir que representan un modo de resistencia al sistema cisheteropatriarcal. De algún modo cumplen con lo que plantea Wittig: *Las lesbianas (y otras disidencias) no somos mujeres (como no lo es tampoco ninguna mujer que no esté en relación de dependencia personal con un hombre)* (1978:1).

4.2. Contexto sexocentrado en occidente

Vamos ahora a analizar la norma en las relaciones sexo-afectivas, en concreto el sexocentrismo. En este segundo bloque encontramos testimonios sobre la cultura sexual, el sexocentrismo como origen de las relaciones sexo-afectivas. Las violencias que ejerce el sistema. Así como se empiezan a esbozar los cuestionamientos y reflexiones de las sujetas entrevistadas sobre lo que abarcan las prácticas sexuales.

En esta línea, Alex es un ejemplo de la convivencia de ambos mecanismos planteados por Foucault, en especial veremos como los mecanismos de la hipótesis de la incitación aplica para un tipo relacional normativo vinculado con una dimensión “heterosexual” y el ser leído como “mujer” dentro de los cánones de belleza hegemónicos. En este sentido, Alex habla de la represión de su sexualidad (5:18) desde la vulnerabilidad y el miedo que le implica exponer su cuerpo y que la otra persona no entienda el “no” a realizar alguna práctica. Este testimonio aparece después de mencionar la hipersexualización que recibe (5:12, 5:13) sin ella ser consciente y de relatar experiencias traumáticas y de abuso sexual. En este sentido vemos una de las estrategias silenciosas de castigo y control del sistema, desde dentro de su propio cuerpo hay una represión por una sobreexposición no elegida.

Por contrapartida, si analizamos desde los mecanismos de la hipótesis represiva en las experiencias de las cuatro personas, nos ilustran la represión que se vive en términos de sexualidad (5:18,5:25,14:18,7:28,10:10). Debemos recalcar que desde un posicionamiento lesbiano/bi-bollero/genderqueer nos permite además añadir un eje más, que debemos tener en cuenta, ya que aparecen nuevos ejes de opresión por su orientación sexual y su identidad. En el testimonio de Pau (10:10) vemos como la bisexualidad es “celebrada” hasta que la atracción se dirige a las mujeres, en esta línea aparece la lesbofobia por parte de su madre y la negación de la categoría “lesbiana” (10:10), incluso, pese que a ella no se identifica con esta categoría ni siquiera en ese momento. Del mismo modo ocurre con Judit quien comenta que la sexualidad estaba bien vista en sus entornos excepto lo que refería al colectivo LGTB (7:28), además cabe destacar que el círculo o la red de Judit no fue LGTBfriendly hasta que se involucró explícitamente en la asociación de la universidad. Barbara incorpora desde una perspectiva cultural/audiovisual el concepto de “lesbian deathbed” (13:16) quién criticará además el posicionamiento de la muerte de la sexualidad lesbiana como adoctrinamiento, es decir como en lo cultural se ejemplifica que la sexualidad de las lesbianas tiene “fecha de caducidad” haciendo la crítica a que esto no se cuestiona en parejas heterosexuales. Dentro de estas narrativas de

represión, tanto Alex como Barbara, mencionan el uso de drogas para poder soltar dicha represión corporal y permitirse experimentar desde esa dimensión más carnal (5:28,14:814:10).

Cabe destacar que para Bárbara habrá un cambio de paradigma relacional a un modelo más sexualizado después de una ruptura traumática “fusional” (12:29). A partir de esta experiencia vital toma la decisión consciente de dejar de vincularse de ese modo y comparte con nosotras la reflexión sobre la sociabilización sexual en clave de género, en este sentido, para ella las mujeres hemos estado construidas para no desvincular la sexualidad de la emocionalidad y entonces amamos emocionalmente y no sexualmente (12:26). Con este testimonio empezamos a esbozar las resistencias y el posicionamiento ante la colocación del sistema a las mujeres en lo emocional. Es interesante observar cómo existe y dónde se ubica esta separación entre lo sexual y lo emocional. Ya que la asimilación de estas categorías a unos preceptos concretos (que ha regulado el sistema sexocentrado) será lo que haga que las personas participantes se alejen o acerquen en lo que conciben como prácticas sexuales.

Otro aspecto clave en los distintos testimonios son los escenarios y vivencias violentas. Alex no será le unique que relate experiencias violentas, de hecho, es un escenario que se repite de diferentes formas también en Pau y Judit. Elles tres aportan diferentes escenarios con experiencias de abusos, lesbofobia, violencia de género, violencia sexual y celos que detonan comportamientos violentos hacia ellos (4:7, 6:7, 6:8, 7:32, 7:53, 10:10, 10:11, 10:17, 10:25, 10:28, 10:23, 10:34). Incluso Bárbara menciona la importancia de trabajar los celos, mecanismo de control que se replicará incluso en los modelos relacionales no hegemónico. Barbará nos comenta que fue uno de los retos que se abordaron en el Eix Violeta del 1988 (13:20). Por lo que los cuatro testimonios nos permiten recoger pilares que comprenden el sistema sexocentrado, por un lado los celos, estos se conciben como un mecanismo de control (7:26,13:20) que ejerce violencia sobre las relaciones (10:23,10:34). Por otro, la recurrente alusión a la crítica de la pornografía mainstream y la falta de referentes alternativos (hasta el testimonio de la generación más actual) como canal de adoctrinamiento (5:11,13:26) y, por último, el concepto que nos aproxima Alex procedente del poliamor sobre el relationship Scalator (5:4) como estructura que según elle es lo que configura una relación sexo-afectiva.

Una vez visibilizado el sistema de violencias, la represión y la hipersexualización en las experiencias de las personas participantes, vamos a hablar de como esto ha interferido en la concepción de las prácticas sexuales.

Cuando Bárbara menciona (13:24) la división política que ocurrió a partir de los 70, entre las lesbianas feministas que practicaban el sexo vainilla y aquellas que llevaban más arraigadas la identidad BDSM (en este trabajo lo he materializado como sexo duro), pese a que hace exactamente la misma reflexión de Spinelli con la no necesidad de dividir o binarizar, observamos como el mensaje de que el sexo vainilla no representa sexualidad queda reflejado en los testimonios de las personas participantes cuando se les pregunta sobre “qué es sexo/qué se considera como prácticas sexuales y qué no”, ya que en ese momento, aparece la duda, la indecisión y la ambigüedad. En este sentido vemos como existe una predisposición inicial a no contemplar las prácticas vainilla (o como adelantábamos hace dos párrafos las prácticas emocionales) como prácticas sexuales en un inicio, sin embargo, a medida que avanza la reflexión en les participantes el discurso cambia.

Barbara empieza mencionando que las relaciones empiezan por el sexo, pero luego se da cuenta de que los límites que siempre ha fijado en sus modelos relacionales están en la emoción, en el sentir algo más de manera prolongada en las relaciones sexoafectivas que mantenía. Alex, Pau y Judit responden directamente en primera instancia sobre la parte física pero después de conversar con ellos y preguntarles para que especifiquen un poco más incorporarán la misma dimensión. Veremos como todes, van al cuerpo y en un principio al cuerpo físico. Alex menciona que el sexo es algo físico (6,25) aunque cuanto más reflexionan en la pregunta añade cuestionamientos sobre el phonsex y el peting, en los cuales empieza a dudar sobre su definición por lo que incorpora este otro parámetro del concepto de “la intención de” (6,26). Del mismo modo pasa con Judit, cuando se cuestiona si los besos son sexo o no, en esta línea responde que estos dependen del contexto y de nuevo de “la intención de” (8:1). Judit además durante esta reflexión incorpora algo interesante, el orgasmo fuera del sexo (8:11). En esta aportación y en los testimonios de Pau hay un desplazamiento del placer-hacer, donde se incorpora una dimensión más allá, la parte espiritual, entraremos en ella en el análisis del bloque 3.

Antes de finalizar este segundo bloque hay que hacer una mención especial sobre el aparataje decolonial, durante las entrevistas se realizan preguntas concretas sobre su opinión en términos de “la colonialidad en las relaciones sexo afectivas”, “cómo creen

que afecta la colonización en los romances/prácticas” así como se presencia el libro de *El primer Eros. África, América i Oceanía* para introducir la temática a la conversación con Pau y Judit. A pesar de ello, es una cuestión que difícilmente las personas entrevistadas han reflexionado. En esta línea, con Alex no se cuestionó este punto de vista, y tampoco se introdujo como pregunta durante las entrevistas. Barbara menciona que desde los lesbofeminismos no se está cuestionando cómo opera la colonialidad en las relaciones sexo-afectivas, pero que si hay un consenso en que la forma de relacionarse sexualmente es un constructo cultural (13:9). A pesar de esto, aporta información sobre un estudio de Malinowski quien explica que los besos no son una práctica universal sino una práctica blanca¹¹, así como incorpora un artículo sobre el cuestionamiento del acto sexual y lo que se concibe como tal para finalmente concluir la aportación diciendo que “ja se sap que la sexualitat que nosaltres pensem que és la sexualitat universal és una sexualitat blanco-eurocentrada. A més de blanco-eurocentrada és androcèntrica total, però sí, és una sexualitat colonial.” (13:9). Judit plantea que desde su experiencia procedente de familia cristiana, para ella el cristianismo lo ha invadido todo (8:32) y también aporta un ejemplo de convivencias en África que le lleva al cuestionamiento sobre el acto sexual en si mismo. Este le lleva a reflexionar sobre si en occidente habremos canalizado solo el placer en el acto sexual (8:33). Por otro lado, Pau recupera la conversación sobre los actos de poder en las prácticas sexuales, para él la colonialidad nos impacta a todes en el momento en que se concibe la sexualidad en términos de poder (11:46).

Después de conversar con ellos sobre estas cuestiones y ver que en una primera instancia aparece una concepción de las prácticas sexuales aparentemente clara en torno a lo físico. Pero, escuchar como a medida que la conversación avanza estos límites se vuelven difusos y obtienen una dimensión más plástica en función de las experiencias vitales de cada participante, es lo que me lleva a materializar el enfoque de esta investigación. No podemos hablar desde esta “sexualidad universal” que además como plantea Barbara es blanca y androcéntrica. La sexualidad es política y por lo tanto singular de cada persona. Encerrarla en esta dicotomía “vainilla” vs “dura” (desde una perspectiva lesbofeminista) sin cuestionar lo que hay y lo que representan desde un contexto situado y plural, solo replicará el modelo sexocentrado. Por lo tanto, muchas prácticas y personas que las

¹¹ Esta apreciación fue la que motivó a buscar el contenido que se ha plasmado en el marco teórico de Resistencias culturales

habitan y que construyen desde ese otro lugar (que intento plasmar en este trabajo) quedarán en los márgenes de esta sociedad occidental y/o de los oasis endogámicos que resisten en ambas categorías.

4.3. Afectividades-Asexuales

Antes de adentrarnos en el análisis del bloque 3 y justificar por qué algunas de las prácticas de las personas participantes son excéntricas, (1) por no formar parte de la norma heterosexual (2) por salirse del sistema sexocentrado. Retomaremos y constataremos el por qué en este trabajo se habla de atracción y no de deseo, recordemos que a lo largo de esta investigación no se cuestiona el deseo entendido este cómo lúido.

Esta decisión parte de la redacción teórica, donde se ha defendido el posicionamiento de la corriente asexual como materialidad excéntrica al sistema sexocentrista, la cual ya adelanta que no se cuestiona el lúido de las personas o el deseo de mantener relaciones sexuales sino la atracción, entendida como forma de relacionarse y experimentar el deseo de forma diversa y plural. En esta línea, en las entrevistas también se ha seguido la misma línea, aunque si se pregunta sobre “cómo conciben ellos el deseo” o “qué es para ellos el deseo”. A pesar de forzar esta pregunta, vemos una inclinación recurrente a hablar más en términos de atracción que de deseo. De hecho, veremos como Bárbara nos incita a no cuestionar el origen del mismo, sino simplemente a experimentarlo (13:25). Ella menciona que desde el posicionamiento lesbiano son conscientes de que puede tener un origen patriarcal pero que aun así la clave está en reconstruirlo y textualizarlo desde una manera distinta. Para ella no es importante el origen o las diferentes formas en las que se presencia el deseo, para ella lo realmente importante es disfrutarlo y encontrar a alguien con quien estes en la misma sintonía (14:25). Además, incorpora un testimonio en una relación sexoafectiva que le permitió darle la vuelta a la construcción del mismo, en este testimonio relata como pasa de entender la penetración como patriarcal a desarticularlo como práctica para mujeres (13:1). Por otra parte, Pau articula la dimensión del deseo hacia las personas y no en los cuerpos (11:16). Elle nos relata su experiencia positiva con uno de sus vínculos sexoafectivos, en esta historia nos explica que elle siente que hay un desplazamiento del objeto de deseo, experimentando que esta otra persona construía su deseo hacia elle como una persona humana y desde otro lugar lejos de la culturalidad y de lo que se consideraría una racionalidad correcta (11:17) complementará este testimonio con un ejemplo cultural de una escena de la serie Sex Education (11:18) para ayudarnos a comprender esta situación. Pau describirá que estos códigos relacionales son sutiles y

que tienen que ver con conexiones energéticas (11:17). Judit directamente no responde en términos de deseo y prefiere hablar directamente con la terminología atracción. Alex nos ejemplifica el discurso asexual. Para Alex la atracción es el deseo de acercarse (6:16) y mediante el testimonio de una relación sexoafectiva nos comenta que él no sentía deseo sexual hacia ella, sin embargo, sí se sentía atraído a tener citas y encuentros. El deseo es algo que surgió a posteriori (6:17).

Una vez hecha la aclaración conceptual, ilustraré cómo se subvierte la noción de atracción sexocentrada. En todas las entrevistas la definición del concepto de atracción se recoge como: plástica, movimiento, vibración, y como la “intención de”. Un aporte interesante en el que han coincidido las cuatro personas es en la noción plástica de la atracción. Este hecho nos lleva a relacionarlo directamente con la corriente asexual. Del mismo modo que este movimiento plantea los diferentes tipos de atracción y el triángulo de amor, como un espectro y no como un concepto estático y homogéneo para las personas participantes también hablarán en términos de algo no rígido, algo que no se puede homogenizar. Para Alex opera la atracción romántica y no sexual (5:17), la atracción sexual la relaciona con el contacto físico y ese querer estar en contacto (5:26), entiende la atracción más allá de los roles de género (5:32) y es motivada por el estar trabajando a uno mismo (5:32). Alex definirá la atracción como algo dinámico, entendida como algo que vibra (5:36, 5:42). Para Judit, la atracción se activa en el momento en el que hay una conexión con esa persona (8:5), a lo largo de su experiencia vital solo ha tenido una atracción sexual normativa (7:48) todas sus demás experiencias se establecen mediante las conexiones que siente. Pau vehicula la pregunta hacia la diversidad de atracciones que es capaz de sentir y percibir (11:10) y de cómo esta también puede llevarte a vincularte o no, en función de la compatibilidad que tengas con la persona en cuestión, incluso menciona que tiene capacidad de decisión puede sentir o no atracción si la vinculación sexoafectiva no es posible (11:11). Para Barbara la sexualidad (sinónimo que ella utiliza para hablar de atracción/deseo o de lo que te motiva para tener sexo con alguien) es en sí contradictoria, inaprensible y volátil, te desborda te sorprende y te cambia los gustos (13:4). Incorpora un testimonio en primera persona de cómo podría operar el cambio en el objeto de deseo (13:7). Barbara no hablará en términos de atracción.

Esto nos lleva a analizar como la atracción en una primera instancia si se concibe como plástica y diversa y por el contrario las prácticas sexuales no (en un inicio). Esta reflexión es interesante y podría ser respuesta por la lucha activa que ha hecho el colectivo

LGTBIQA+ durante este tiempo por reivindicar sus identidades y sus orientaciones sexuales. Sin embargo, la descentralización del sexo (causa que lleva la A del colectivo) es algo que queda en la temporalidad más reciente.

Vamos ahora a retomar el cuestionamiento del acto sexual y el planteamiento de prácticas (des)sexocentradas. Después de sus reflexiones, veremos como en esta línea recurren a testimonios, experiencias y discursos que les lleva a hablar en términos de afectos/mimos/ otra mirada a la erótica /paz y juegos. Para acabar cerrando sus conclusiones en términos de espiritualidad y conexiones energéticas. Podemos decir que hay una recurrencia a hablar del concepto energía sexual con distintos matices.

Empezando por Alex, el sexo para él debe llevar conexión (4:17) va más allá de los genitales, la penetración (5:40), de los cuerpos desnudos, existe el sexo con ropa (5:38) - Pau también incorporará este testimonio (11:41)- y está vinculado a las ganas de estar cerca (5:37). El sexo son momentos de intimidad (5:38) y de confianza (5:40). Es más allá de los sentidos, es saborear el tacto (5:40). “El sexo es ofrecerle la mano a alguien” (5:41). Él además antes de cerrar su intervención quiere compartir que:

Yo creo que me quedaré aquí. Bueno no. Puedo añadir algo. Yo creo, que, por ejemplo, el sentir placer por la otra persona es una manera de conectar. ¿Sabes? Es una manera de decir como tú y yo somos lo mismo. Y entonces ahí nos vamos un poco al tema espiritual. El sexo como unión de dos separados, es como romper un poco la franja mental que se crea de tú y yo somos diferentes. Porque para mí, es como todo es uno. Entonces, como que es un recordar que los límites no son tan claros, ósea que no es donde empiezas tú acabo yo ¿Sabes? (5:44)

Judit habla de la necesidad de una conexión para mantener sexo, ella explica que puede tener atracción, pero sin conexión no hay sexo (8:6). En este sentido nos cuenta que la conexión va más allá de lo emocional, va en lo energético, y por lo tanto el sexo se entiende más allá de la genitalidad. Pone el ejemplo del abrazo, cuando se abraza con alguien donde existe esta conexión siente esta unión de energías y entonces lo que siente es paz (8:13). En esta línea, más adelante en la entrevista nos cuenta la primera vez que tuvo relaciones sexuales con una de sus parejas, en este testimonio habla de las prácticas sexuales que mantuvieron en el coche y como incluso luego al llegar a su casa estando de pie y abrazadas la sensación que tuvo al estar abrazadas fue para ella mucho más importante que el sexo que habían mantenido anteriormente (8:21), cuando le pregunto que intente definir esta sensación expresa esta como un momento de conexión al presente:

Sí, perquè va ser com quan, no ho sé, quan un rep una sanació i fa una sessió, però que el cap et fa boom, com si el cap et canviés. O sigui, que tens com una il·luminació perquè tens serenitat al cap i no penses en res, però **és com estar en el present** i que no hi hagi temps, no? El que vaig sentir és com estar present allà i no hi ha res més. Per això ho dic com una meditació, perquè és com estar present en aquell moment, no? Sí, jo crec que això (8:22).

Por otra parte, Judit también cuestionará la erótica hegemónica (la que nos han enseñado en series) ya que para ella la erótica lleva el componente de la ternura (al contrario de la hegemónica la cual si existe ternura ya no es erótico). Para ella, en el momento en el que aparece la ternura es el momento de mayor apertura y por tanto la capacidad de excitación aumenta (9:5). En ese modo de conexión es cuando más paz siente y más relajado tiene el cuerpo (9:8), con el cuerpo relajado el placer que se puede sentir es mayor. Judit nos hablará también de orgasmos, para ella puede existir fuera de la relación con otra persona y del autoplacer sexual (8:11). Además, diferencia entre orgasmos cósmico/energético y físico, el primero solo ocurre cuando está conectada con esa otra persona (8:11).

Pau también tendrá esta mirada de “no parlo dels actes que estaríem d'acord amb la majoria de la població” (11:41), en este testimonio se describen como algunos besos son para él sexo, y como el simple hecho de estar desnudas juntas ocurría algo del orden energético. El sexo con esta persona era algo holístico que abarcaba lo emocional, lo físico, lo sentimental y lo energético. Por otro lado, Pau cuestiona lo que la sociedad concibe como follar bien o mal (11:51), y en esta línea veremos como con su testimonio aparecen las palabras de Lordre, para Pau follar bien está relacionado con la compatibilidad con esa persona, cuando hay una escucha y cuando las personas se están cuidando, más allá de las prácticas en sí, pero lo interesante es que para definir lo que es para él sexo lo hace a través de una metáfora que resulta ser un testimonio vivencial. Él se imagina el sexo como un baile (igual que el planteamiento sobre la erótica de Lordre), puedes estarte tocando, besándote, puedes estarte mirando, puedes cantar, bailar pero para él debes estar en sintonía (recordemos aquí el testimonio de Barbara anterior), en definitiva él lo imagina como música y movimiento. Esta escena él la define parte del acto sexual que mantuvo con uno de sus vínculos sexo-afectivos:

va ser molt heavy amb la cervesa a la mà i anàvem fent acrobàcies sense deixar la cervesa moltíssima estona com amb aquest ball en el qual les cerveses estaven incrustades i sempre ho recordem amb molt de carinyo perquè estàvem fent malabars saps? era com que fos molt guai i era molt ball, la música, per exemple X ha estat molt present sempre vinculada amb el desig i amb la sexualitat, jo crec que forma part també d'un ritual al final, jo crec que si ens donéssim altres cultures veuríem que els ritmes els moviments la

manera en la percussió jo crec que si poguéssim aprendre tot això inculturariem una sexualitat en el sentit de dir potser no és que ho diríem d'una altra manera i m'hi estirava molt i era una mica quan em va deixar el llibre (11:51).

De este testimonio, además, es interesante la reflexión que hace al vincular el sexo, el baile y los rituales, esto le lleva a cuestionarse las dimensiones culturales y cómo esto está estrechamente ligado con el dejar sentir la espiritualidad.

En última instancia recogeremos las reflexiones de Bárbara, para ella el sexo debe ser un juego y que este te guste (13:5) - Alex (pese a la distancia generacional) con el testimonio (6:11) también relata una experiencia sexual entendida desde el jugar y aprender a jugar en el sexo-. Barbara, además, reflexiona sobre cómo las prácticas sexuales están muy encasilladas en algo tangible cuando realmente no lo son, en este punto incorpora la parte espiritual la cual para ella nos hemos experimentado por la cultura que nos han inculcado (13:10). Por otra parte, habla de la experimentación de la parte sensitiva – recuperemos las aportaciones de Sarah Ahmed con las emociones – para Bárbara deberíamos aprender a estar más en el cuerpo (no entendido desde la vinculación carnal) porque esto es lo que nos permitirá tener mayor capacidad para sentir, en esta línea pone de nuevo el ejemplo de las caricias, relata que existen algunas que producen placer sexual y otras que no, en esta línea y del mismo modo que las otras personas participantes, incorpora el concepto de conexión y como el estar conectada con la otra persona marca la diferencia (13:21). Vemos como de nuevo vuelve a resurgir la espiritualidad, los movimientos y la conexión que tienes con esa otra persona a la hora de materializar lo que también “son” prácticas sexuales. Por último, añadiremos el testimonio de como fue precisamente el conectar en este sentido con una persona lo que la hizo hacer clic y descentralizar el sexo, cabe destacar que Bárbara no se considera una persona espiritual, pero, por el contrario, sin yo hacer mención en la entrevista sobre la relación de espiritualidad y sexualidad ella explica lo siguiente:

Jo la relaciono molt amb temes més espirituals, perquè crec que és la porta d'entrada a les coses més de connexions, i com... També les englobo com funcionen tots els moviments i la connexió que tens amb una persona, perquè en aquest sentit jo sí que sóc més espiritual i més... més mundos. I jo crec que també aquesta per mi ha sigut una porta de... de no posar el sexe com a mecanisme, perquè sí que és veritat que per mi ho ha sigut durant molt de temps, però al moment en què vaig tornar a connectar més amb aquesta part d'emocionalitat, sensorialitat, llamaré-ho x, llamaré-ho espiritual, sí que alguna cosa amb mi va fer com xec i vaig descentralitzar-ho. Llavors és com... és curiós, no? Perquè sí que és veritat que pots dir que ara s'han activat el desig i el fervor i l'adrenalina, però pot ser que no sigui en un context sexual. (14:13)

Después de textualizar todas estas experiencias/prácticas, observamos como lo que al principio podía haber pasado desapercibido ante la pregunta “qué es una práctica sexual”, después de las conversaciones y reflexiones de cada una de ellas, acaban traduciendo en “sexo” prácticas que les hicieron sentir y experimentar placer desde ese otro lugar. Quizás lo difícil es como dice Bárbara, hablar desde las sensaciones que pasan por el cuerpo, o en palabras de Ahmed, escuchar y sentir las emociones que nos atraviesan para reflexionar como estas afectan a las personas y nos afectan. Estos testimonios demuestran que existen estas prácticas excéntricas (aunque no nombradas en muchas ocasiones) y que, por lo tanto, según la definición que he recogido en este estudio y la conceptualización que he realizado podemos incluirlas en lo que serían $\forall$ fectividades- $\forall$ sexuales que existen y resisten al sexocentrismo.

4.4 Reflexiones finales del análisis

Para terminar este apartado, me gustaría recordar que no pretendo negar la importancia o el placer que pueden producir las prácticas sexuales más hegemónicas. Ni tampoco asumir que todas las prácticas sexuales en nuestra vida deben ser contrahegemónicas o excéntricas. Pero si constatar que existe otra manera de relacionarse $\forall$ fectivo- $\forall$ sexualmente que permite ser más inclusiva, para al menos una de las letras del colectivo (-A- en términos de la comunidad asexual).

Cabe destacar que las reflexiones que construyen las personas participantes después de nuestras conversaciones pasan por establecer vínculos donde las prácticas (a)sexuales se basen en la confianza, la conexión y los cuidados. Conceptos propios del posicionamiento feminista, pero no solo principios teóricos sino también prácticos.

Finalmente añadir múltiples testimonios (5:51, 6:32, 6:30, 9:1, 9:2, 9:4, 9:5, 11:30, 11:42, 14:2, 14:20, 14:22, 14:24) que hablan de tres pilares que considero básicos al igual que las personas participantes para esta propuesta relacional dessexocentrada; la ternura, la intimidad y la vulnerabilidad. En dichos testimonios veremos como la ternura se describe como una forma genuina de conexión y amor, donde se experimenta suavidad y empatía hacia la otra persona. Es una expresión de cariño y cuidado, a menudo asociada con gestos como abrazos, besos y caricias. La ternura también está relacionada con la capacidad de mostrarse vulnerable ante el otro, lo que implica una apertura emocional y una confianza mutua. Por otro lado, la vulnerabilidad hace referencia a mostrarse auténtico y abierto frente al otro, compartiendo emociones, miedos y debilidades. Es un acto de valentía que

permite crear vínculos más profundos y significativos con los demás. La vulnerabilidad está frecuentemente asociada en sus relatos con la ternura, ya que implica una forma de suavidad y aceptación del otro en su fragilidad. Por ende, la intimidad va más allá de la simple proximidad física o sexual. Es de igual modo un sentimiento de conexión profunda y comprensión mutua entre los individuos. La intimidad a menudo implica compartir emociones, pensamientos y momentos íntimos con la otra persona. A su vez, también requiere una forma de vulnerabilidad, ya que implica revelarse y mostrarse tal como uno es realmente.

Por último, cerraré este apartado con mi punto de vista después de haber compartido y reflexionado con ellos durante todo este proceso. Mi aportación a este modelo $\forall$ fectivo- $\forall$ sexual, son precisamente estos tres conceptos que están estrechamente relacionados entre sí. La ternura, la intimidad y la vulnerabilidad, tradicionalmente leídas como femeninas y por lo tanto conceptos que son relacionados con la “fragilidad” son necesarias para establecer relaciones honestas y significativas. La ternura crea un ambiente que permite la expresión de la vulnerabilidad y es en la vulnerabilidad donde la intimidad ocupa un lugar más allá del sexo normativo, el intercambio de cuerpos o la carnalidad.

Descentralizar el sexo en nuestras relaciones pasa por darle valor a la comunidad y no al individuo. Del mismo modo que los nuevos modelos relacionales (como el anarquismo relacional) pretenden desvincular el poder de la relación sexoafectiva principal -porque no debería existir esa concepción nuclear de principal- reflexionar sobre la manera en la que percibimos, entendemos y colocamos nuestras prácticas sexuales pasa por cuestionar intrínsecamente el modelo en todas sus escalas. De algún modo, nos permite quitarle poder a lo que nos ordena, nos configura y reproduce.

Es precisamente el hecho de colocar la ternura en un primer lugar, lo que es en sí una práctica excéntrica, ya que la ternura no busca el encuentro sexual de per se, la ternura busca la creación de la comunidad, el sostén de la misma y practica los cuidados entre las personas que la conforman. La ternura busca tejer alianzas, sanar y construir. No importa si hay sexo o no, porque el origen no está ahí. Por lo que -y siguiendo las aportaciones de Lordre-, la ternura es creación, no producción ni reproducción.

5. Conclusiones

Una vez hemos compartido ya todas las piezas del puzle, vamos a plantear la imagen final.

Las piezas que hemos ido recorriendo han sido las siguientes; (1) las motivaciones en la selección de la temática, (2) el posicionamiento situado como investigadora, (3) los objetivos que han guiado esta investigación, (4) la construcción de una metodología propia para poder ser el vehículo que dé respuesta a esos objetivos, (5) la contextualización teórica, es decir, la consolidación de un marco teórico que permitiese dar estructura a la propuesta y por último (6), las evidencias prácticas y posicionamientos que desde el análisis han demostrado que lo planteado en esta investigación existe y es posible.

Con las piezas encima de la mesa, volvamos ahora al inicio con los objetivos planteados cuando empecé. La intención inicial era contribuir a la reflexión teórica y práctica. Puedo decir que después de los meses de trabajo, la construcción del marco teórico, los relatos de las historias de vida, los testimonios de las entrevistas, los momentos compartidos y los aprendizajes aterrizados, la existencia de prácticas excéntricas dentro del modelo sexocentrado ha quedado más que demostrada. La investigación que he planteado ha cuestionado desde distintos ejes (teórico y práctico, transgeneracional con diversidad de identidades) el modelo sexocentrado occidental. Una vez definido y concretado, hemos observado como este opera en las distintas realidades de las personas participantes y como aun así existen fisuras por donde la luz entra para visibilizar esas otras prácticas existentes y excéntricas, pero a las que nos faltaba lenguaje para poder comprenderlas y nombrarlas.

Es por esta razón que la propuesta final es precisamente recoger el legado queer/asexual reivindicando la plasticidad de la (a)sexualidad, permitiendo incluir todo aquello que queda fuera de los márgenes. Entender la sexualidad desde una categoría no estanca y rígida permite confluir con la pluralidad y diversidad de prácticas existentes y que quedan por existir. Por lo tanto, entendemos que las prácticas (a)sexuales excéntricas (lo que en este trabajo he llamado [V]fectividades-[V]sexuales) hace referencia a todas aquellas prácticas que prioricen los cuidados, evoquen emociones y se realicen desde la creatividad. Parafraseando a Lorde, baila, monta una estantería, haz el amor o escribe un poema.

Este trabajo me ha servido para entender el recelo hacia lo femenino impuesto en lo emocional (de la sexualidad aparentemente universal) del modelo sexocentrado occidental. Lo he abrazado y he intentado darle una resignificación junto a las personas participantes. Comprendiendo que materializar el discurso y quedarse en “lo vainilla” - aquello que fue un espacio de supervivencia delante de un contexto hostil hipersexualizador- genera conflicto entre sucumbir al sistema con “sus” practicas o revelarse y transformarse en lo opuesto desde la voracidad, perpetua un modelo binarista. Abrir la mirada hacia las √fectividades-√sexuales permite romper con el marco y comprender la (a)sexualidad desde la plasticidad y desde la singularidad. Entendiendo que cada persona experimentará la (a)sexualidad desde un contexto situado que estará atravesado por las experiencias que vaya viviendo en el transcurso de su vida. Dar lugar y cabida a comprender dicha pluralidad permite experimentar con el cuerpo, la mente y el alma alejada de las dicotomías y abiertas a jugar entre nosotres en aquellos escenarios donde nuestra vulnerabilidad pueda ser expuesta sin recibir violencia. Intimar de manera sanadora entre nosotres es una forma política de reivindicar nuestra unión y nuestra lucha contra el sistema cisheteropatriarcal sexocentrado.

Por último, me gustaría añadir que el fanzine (Anexo 5) es el resultado creativo de todo este proceso de co-creación. Si una cosa he aprendido con la realización de este trabajo es la importancia de la memoria y los relatos, la historia nos enseña que se ha querido borrar e invisibilizar todo aquello que no reproduce el sistema. La creación de este material no solo contribuye como resistencia, sino que reivindica y materializa la existencia y la visibilidad de esas prácticas excéntricas que siguen siendo invisibilizadas sistemáticamente. Este material nace en la academia para acercarse a sus co-creadoras y a las personas que quieran escuchar y leer sus relatos.

Queride lector, espero que pueda disfrutar,

Cuídate,

Con amor Maria,

6. Bibliografía

- Ahmed, Sarah. (2004). *La política cultural de las emociones*. Centro de Investigaciones y Estudios de Género UNAM.
- Anzaldúa, Gloria. E., & Lee Evans, Jaime. (2022). Entrevista con Gloria E. Anzaldúa. In B. Ramajo García (Ed.), *Lesbianismo, antirracismo y espectralización en el movimiento feminista. Voces en diálogo abierto*. Editorial Digital Feminista Victoria Sau.
- Barry, Kathleen. (1979). *Female Sexual Slavery*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., ©1979.
- Biglia, Barbara., & Vergés Bosch, Núria. (2016). Qüestionant la perspectiva de gènere en la recerca. *Revista d'Innovació i Recerca En Educació*, 12–29. <http://revistes.ub.edu/index.php/REIRE/article/view/reire2016.9.2922/19786>
- Blanco, Irene., & Tello, Sonia. (2015). Asexualidad: un cuestionamiento extremo del deseo Primeras aproximaciones: el papel de la biología. In *(h)amor2* (pp. 69–88). Continta Me Tienes. <http://asexuality.org>
- Butler, Judith. (1990). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2001st ed.). Paidós.
- Califa, Pat. (1983). Gay, Lesbians and Sex: Doing it Together. *Advocate*, 24–26.
- Cattana, Gata. (2019). Como aman los pobres. In *La Escala de Mohs*.
- Chodorow, Nancy. (1978). *The Reproduction of Mothering*. University of California Press.
- Curiel Pichardo, Ochy. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. *Otras Formas de (Re)Conocer. Reflexiones, Herramientas y Aplicaciones Desde La Investigación Feminista*. <https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/publications/329>
- Creet, Julia. (1991). *Daughter of the movement the psychodynamics of Lesbian S/M Fantasy*.
- Cvetkovich, Ann. (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*.

- De Beauvoir, Simone. (1949). *El segundo sexo* (2017th ed.).
- De Lauretis, Teresa. (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. In M. C. Cangiomo & DuBois Lindsay (Eds.), *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales* (pp. 1–19). [https://perio.unlp.edu.ar/catedras/comyeduc2/wp-content/uploads/sites/197/2021/05/n3 - de lauretis teresa - sujetos excentricos la teoria feminista y la conciencia historica.pdf](https://perio.unlp.edu.ar/catedras/comyeduc2/wp-content/uploads/sites/197/2021/05/n3_-_de_lauretis_teresa_-_sujetos_excentricos_la_teor%C3%ADa_feminista_y_la_conciencia_historica.pdf)
- De Lauretis, Teresa. (2000). Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo. *Horas y Horas. Cuadernos Inacabados*, 35.
- Dean, Joni. (1996). *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*. Berkeley, University of California Press.
- Delphy, Christine. (1984). *Close to Home: A Materialist Analysis of womwn's Opression*.
- Denzin, Norman., & Lincoln, Yvonne. (2017). *El arte y la práctica de la interpretación, la evaluación y la presentación*. Gedisa.
- Díaz de Rada, Ángel. (2011). *El taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en Etnografía*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Dover, Robert. V. (2004). El encuentro inminente de otros recíprocos: estrategias para el reconocimiento de saberes plurales. *Revista Educación y Pedagogía*, XVI.
- Duarte Montego, José Enrique. (2021). *Historia de Vida. Una Narrativa de Experiencias*. Dirección del Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas. https://ddd.uab.cat/pub/l1bres/2021/238985/Histvida_Duarte_a2021.pdf
- Encinas, Sonia. (2023). *Sexo afectivo*. Montena.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis. (2007). *No ser mujer o la disyuntiva lesbiana*. https://negracubanateniaqueser.files.wordpress.com/2014/05/no_ser_mujer_o_la_disyuntiva_lesbiana-libre.pdf
- Espinosa Miñoso, Yuderkis. (2009). *Algunas notas sobre pornografía y sexualidad lesbiana*.

- Foucault, Michel. (1995). *Historia de la Sexualidad I La voluntad de saber* (2019th ed.). Siglo XXI.
- Garretón, Manuela. (2016). Visualización de datos y constelaciones: dos maneras de construir narraciones. *Revista Diseña*, 10.
- Giddens, Anthony. (1992). *La transformación de la intimidad* (Segunda Edición). CATEDRA.
- Godelier, Maurice. (2004). Què és l'acte sexual? In *El primer eros. Àfrica, Amèrica, Oceania*.
- Haraway, Donna. (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 575–599.
- Harding, Sandra. (1987). ¿Existe un método feminista? In *Feminism and methodology*. Indiana University Press. <https://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/metodo.pdf>
- Hardt, Michael. (2007). Foreword: What Affects are Good For. In *The Affective Turn*. Duke University Press.
- Herring, Scott. (2019). Erotics and Asexuality. Thinking Asexuality, Unthinking Sex. In *Asexual erotics*. The Ohio State University press.
- Hocquenghem, Anne. Marie. (1987). *Iconografía mochica*. Pontífica Universidad Católica del Perú.
- Hume, David. (1964). *The Philosophical Works: A Treatise of Human Nature and Dialogues Concerning Natural Religion* (Vol. 2). Scientia Verlag Aalen.
- Koivune, Anu. (2001). Preface: An Affective Turn? In *Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies*. University of Turku, School of Art, Literature and Music, Media Studies, Series A.
- Llona, Mireia. (2012). La historia oral, una puerta abierta al pasado de las mujeres. *Entreverse. Teoría y Metodología Práctica de Las Fuentes Orales*. <https://doi.org/https://doi.org/10.5209/CHCO.43498>
- Lonzi, Carla. (1978). La mujer clitorica y la mujer vaginal. *La Mujer Clitorica y La Mujer VaEscupamos Sobre Hegel y Otros Escritos Sobre Liberación Femenina*.
- Lorde, Audre. (1984). *The Uses of the Erotic. The Erotic as Power*.

- MacKinnon, Chatarine. A. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Millet, Kate. (1970). *Política Sexual*.
- Moraga, Cherrie., & Anzaldúa, Gloria. (1991). *This Bridge Called My Back. Writings By Radical Women of Color*. Kitchen Table, Women of Color Press.
- Moriña, Anabel. (2017). *Investigar con historias de vida. Metodología biográfico-narrativa*. NARCEA, S. A. .
- Moscoso, María. Fernanda. (2016). ETNOGRAFÍA A LO BRUTO: Un opening de datos muy salvaje. *Revista de Antropología Experimental*, 16, 391–396. <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
- Ochoa, Myriam. (2004). D'amors, sexe i humors entre les societats amazòniques equatorianes. In *El primer eros. Àfrica, amèrica, oceania*.
- Pons Rabasa, Alba. (2019). Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una teoría encarnada del afecto. *Debate Feminista*, 57, 134–155. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2019.57.08>
- Preciado, Beatriz. (2000). *Manifiesto Contra-sexual*. Anagrama.
- Preciado, Beatriz. (2008). *Testo Yonki*.
- Rich, Adrienne. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980). *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, núm 10.
- Richardson, Laurel., & Adams St. Pierre, Elizabeth. (2019). La escritura. Un método de indagación. In S. M. Bénard Calva (Ed.), *Autoentografía. Una metodología cualitativa* (pp. 45–82). Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Rubin, Gayle. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. *Placer y Peligro: Explorando La Sexualidad Femenina*. <http://dsyr.cide.edu/documents/302584/303331/04.-Rubin.pdf>
- Rubin, Gayle. (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *El Género: La Construcción Cultural de La Diferencia Sexual*, 35–98.
- Sánchez Garrido, Araceli. (2004). Altres formes d'estimar o l'engany de les aparences. In *El primer eros. Àfrica, Amèrica, Oceania*.

- Santa Cruz Pachacuti, Juan. de. (1979). Relación de antigüedades deste Reyno del Piru. In *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Ministerio de Fomento.
- Sedgwick, Eve. Kosofsky. (2003). *Touching Feeling: Affects, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.
- Spinelli, Simonetta. (1986). IL SILENZIO È PERDITA. *LesWiki. Cultura Lesbica Online*, 4, 45–53.
- Vasilachis di Gialdino, Inés. (2017). Investigación cualitativa: epistemologías, validez, escritura, poética, ética. In *El arte y la práctica de la interpretación, la evaluación y la presentación*. Gedisa.
- Vickers, William. (1989). Los sionas y secoyas, su adaptación al ambiente amazónico. *Colección 500 Años*, 9.
- Ware, Colin. (2014). *Information Visualization: Perception for Design: Second Edition*. <https://www.researchgate.net/publication/224285723>
- Winnet, Susanne. (1999). Distinciones: mujeres, hombres, narrativa y principios de placer. In *Feminismos Literarios* (pp. 147–176). Lecturas.
- Wittig, Monique. (1978). *La Mente Hetero*. <https://www.caladona.org/wp-content/pujats/2016/11/la-mente-hetero-wittig.pdf>
- Yourcenar, Marguerite. (1936). *Fuegos* (2005th ed.). Editorial punto de Lectura.
- Zupancic, Alenka. (2012). Sexual difference and ontology. *E-Flux Journal*. <https://epolmtty.blogspot.com/2017/11/alenka-zupancic-ontologia-y-diferencia.html>

7. Anexos

Anexo 1: Consentimiento Informado

Información para la persona participante.

Documento de consentimiento informado

Afectos, intimidad y ternura como sexualidad disidente. Relatos de personas cotidianas que experimentan y reconstruyen las relaciones sexoafectivas (título provisional). Este proyecto forma parte del trabajo final de máster en estudios de mujeres, género y ciudadanía de la Universidad de Barcelona. El presente estudio tiene el objetivo de visibilizar prácticas sexoafectivas cotidianas y no hegemónicas más allá de la academia, enfocándose por lo tanto en los saberes plurales y las experiencias personales. Para ello, se elaborarán historias de vidas temáticas (centradas en dichas experiencias sexoafectivas) de personas comunes.

Investigadora que realiza el proyecto: Maria Fernández Hernández

Estimade participante,

Primero de todo, agradecerte el considerar ser entrevistade como parte del proyecto de investigación citado anteriormente. A continuación, procederé a redactar cuál es el objetivo de este documento y las líneas generales que se abordaran en la investigación o mi Trabajo Final de Máster, en adelante (TFM).

El principal objetivo de este texto es que puedas conocer cuáles son tus derechos legales, así como que estes informado y de acuerdo con el conjunto de la investigación y que podamos negociar los límites y el grado de compromiso de tu participación.

En cuanto al ámbito legal, informarte que el Reglamento General de Protección de Datos (Reglamento n° 2016/679) y la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y garantía de los derechos digitales (LOPDGDD), establecen el marco legal de referencia que consideran el derecho fundamental a la protección de datos personales. En ellos se exige que las personas entrevistadas entiendan el propósito de su participación, acepten explícitamente ser entrevistadas y entiendan cómo se utilizará la información recogida. Además, trasladarte que se atenderá también a lo referente a la seguridad del tratamiento y se cumplirá con lo establecido en el Real Decreto 311/2022, de 3 de mayo, por el que se regula el Esquema Nacional de Seguridad, así como, dentro del ámbito ministerial la Política de Seguridad de la Información aprobada por la Orden HFP/873/2021, de 29 de julio, donde se solicita que se

notifique cómo será tratada la información y el conocimiento producido en las consiguientes entrevistas y encuentros.

Siguiendo con la explicación del propósito de la investigación, como ya se ha comentado al inicio del documento, la intención con dicha investigación es relatar las historias de vida de personas comunes que experimentan «otras» maneras de relacionarse sexoafectivamente, desde los cuidados, la intimidad y la ternura. El estudio pretende cuestionar los modelos heterociscentrados sobre las relaciones sexoafectivas, así como identificar prácticas que permiten la expresión de otra sexualidad no generada desde lo masculino. Este trabajo además se construye desde una epistemología feminista, la cual prioriza en todo momento los cuidados mutuos, la transparencia y el respeto hacia las personas y hacia el conocimiento ofrecido mediante las experiencias de las personas involucradas. Cabe mencionar que la participación en las entrevistas es totalmente voluntaria y no recibirás ningún incentivo económico por ello. Por otro lado, si decides participar, recordarte que tienes derecho a retirarte de cualquier pregunta o de toda la entrevista en cualquier momento sin cuestionamiento alguno.

En cuanto al tratamiento de la información recogida, las historias de vida de las personas participantes se escribirán mediante el resultado de los distintos encuentros. Este relato será consensuado y validado antes de su publicación, así como, antes también de la realización del análisis teórico. En cualquier momento, del mismo modo que la participación en las entrevistas, podrás retirar el consentimiento de la publicación de dicha información o de parte de ella. Añadir también, que referente a la publicación o difusión del contenido del TFM más allá de la elaboración del trabajo será consensuado con las personas que hayan decidido participar a lo largo del proceso.

En esta línea, al aceptar la participación se debe pactar el grado de anonimización. Los encuentros podrán ser formales o cotidianos a disposición de la persona entrevistada, el objetivo de esto es tanto, poder facilitar la accesibilidad, como promover un espacio de confianza y seguridad. La duración de estas sesiones también serán pactadas y de duración diversa en función de la disponibilidad de las personas involucradas. La recogida de los datos se realizará mediante dos formatos; el primero la grabación de voz de las sesiones, las cuales no se transcribirán solo servirán de material para la elaboración del relato final de la historia de vida. El segundo, mediante la toma de notas personales durante los diversos encuentros.

Si lo deseas, puedes solicitar una copia de los resultados obtenidos a petición y se te dará la oportunidad de subsanar cualquier error en la interpretación de los datos. El acceso a la transcripción o grabación de las entrevistas no se facilitará a nadie. Toda la información recogida durante las entrevistas se mantendrá anónima. Cualquier contenido resumido, o a veces citas

directas de las entrevistas, que se hagan disponibles a través de publicaciones académicas serán consultadas y deberás dar tu consentimiento para la publicación pública (más allá del alcance del proyecto) de estas. La grabación y la transcripción se conservarán durante tres años y se almacenarán en un dispositivo de almacenamiento de datos personales de la investigadora. No se compartirán ni se transferirán datos.

Cualquier variación de las condiciones anteriores sólo se producirá con tu aprobación explícita. Por lo que, en último lugar, procederemos a redactar conjuntamente aquellos aspectos adicionales que se consideren relevantes por las personas que realizan estas entrevistas entre ellos; el grado de anonimización de la información que consideres, el grado de compromiso por ambas partes que pactemos, la disponibilidad de ambas personas, cómo debo y cuándo puedo comunicarme contigo para los aspectos de la investigación, definir qué medidas debemos tomar si se realiza algún conflicto de intereses o alguna situación incómoda, entre otros.

Quedo a tu disposición para cualquier información extra necesaria, puedes contactarme directamente por teléfono/whatsapp/telegram (+34 692195345) o por correo electrónico mariafernandezhernandez3@gmail.com.

Fecha: / / 2023

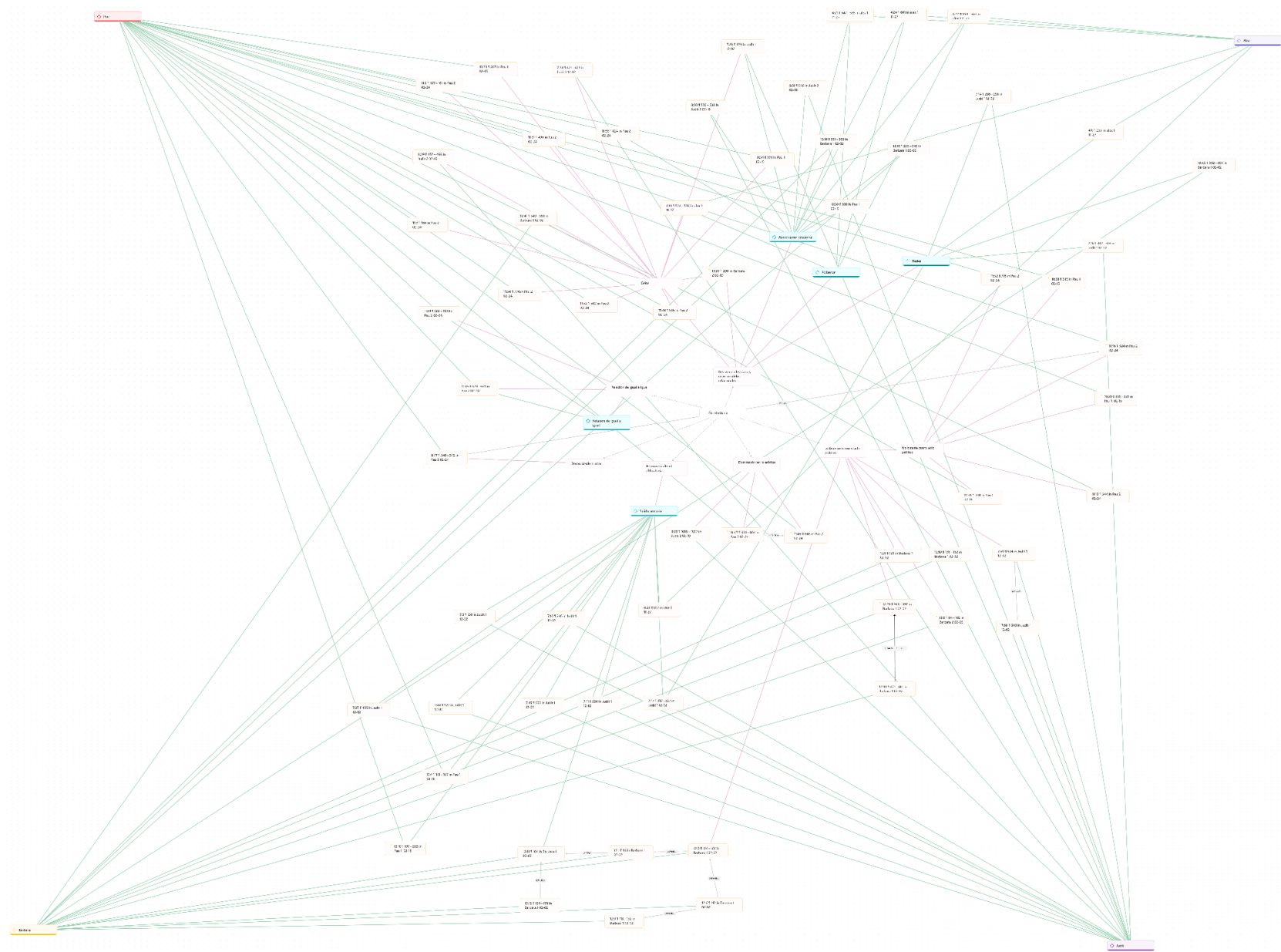
Nombre de la persona entrevistada:

Firma de la persona entrevistada:

Nombre del investigador/a: Maria Fernández Hernández

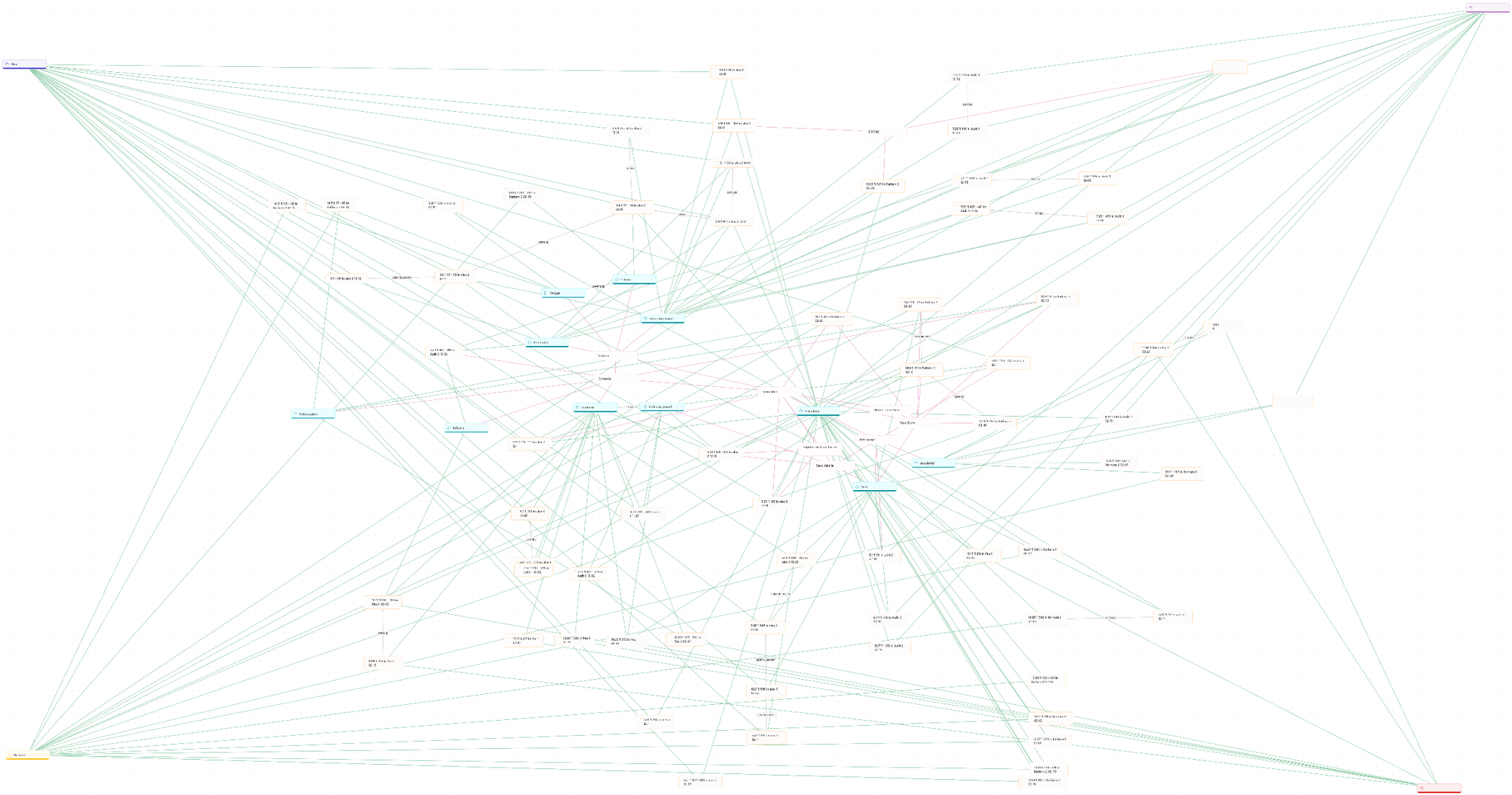
Firma del investigador/a:

Anexo 2: Constelaciones



Bloque 1

Bloque 2



Bloque 3

Anexo 3: Verbatims

Por motivos de confidencialidad estos permanecerán privados, para cualquier consulta puedes contactar directamente conmigo y lo conversamos.

Anexo 4: Poema Gata Cattana

No aman de igual forma
los ricos y los pobres.

Los pobres aman con las manos.
Los pobres aman en la carne y con gula,
en las peores estampas,
en condiciones famélicas y con
todo en su contra.

Los pobres aman sin bonitos decorados.
Entienden de lunes y de tedios domingueros
y de gastos imprevistos
de facturas y de angustias
que embisten
mes a mes
a quemarropa.

El amor de los pobres
no sale por la ventana
aunque el dinero entre
por la puerta,
(que nunca entra),
(aunque no haya ventanas).

Los pobres han aprendido
a amarse a oscuras por eso mismo.
Han aprendido a amarse malalimentados
malvestidos, malqueridos,
porque el hambre agudiza el ingenio
y en sus jardines también crecen las flores
(aunque no haya jardines).

Los pobres han aprendido a aprovechar
los vis a vis, entre jornada y jornada
de trabajo,
(aunque no haya trabajo)
y saben darse placeres nunca tasados
de valor incalculable
y han aprendido a disfrutar las circunstancias
y la sopa de sobre,
el viejo colchón y la cuesta de enero.

Y parece que su amor se yergue
indestructible a pesar de,
a pesar de las miles de plagas,
de los sueños frustrados y fracasos andantes,
de las crisis cíclicas y de hambrunas y de guerras,
más valiente que Heracles,
más Odiseo que Odiseo.

Y parece que su amor se extiende y se multiplica
al ritmo que se multiplican los pobres,
al ritmo que se multiplican los infortunios
y los desastres naturales que golpean
siempre en las casas de los pobres.

Y ese amor está a la altura de Urano,
a la altura de Urano y de Gea juntos,
y es la única arma
que tienen los pobres
para defenderse.

Por eso han aprendido a cultivar flores
y a cantar bien sus penas
y han inventado las mejores obras
y los mejores instrumentos.
Por eso entienden de arte y saben
encontrarlo donde lo haya,
aunque no lo haya,
(que siempre lo hay).

Y han aprendido a aprovechar el carisma
y la jerga,
y a escribir poemas inmortales
sobre amores complicados,
y saben de cosquillas,
y saben de boleros
y saben de desnudos
y de darlo todo,
que no es más que lo puesto,
las manos y la lengua
la forma de otear al horizonte
y los cánticos en contra del patrón.

Yo siempre he amado de esta manera.

Yo te amo como aman los pobres
y me temo
que durante mucho mucho tiempo
esto seguirá siendo así.

Anexo 5: Fanzine

Queda totalmente prohibida su difusión, este material solo está disponible bajo petición, puedes ponerte en contacto mediante correo electrónico:

mariafernandezhernandez3@gmail.com