



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

La construcción social de la desviación sexual:

Bondage, Disciplina y Sadomasoquismo en la Ciudad de México

TESIS

Que para obtener el título de:

LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

presenta:

DANIELA SÁNCHEZ LÓPEZ

Asesora:

Dra. Olga Sabido Ramos

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., enero 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos	3
Introducción.....	5
Capítulo I. La construcción social de los límites entre lo normativo y no normativo en la sexualidad	9
¿Qué exactamente es lo que se ha construido socialmente?	12
Un cómo histórico y cultural	15
Cada práctica en su lugar: Gayle Rubin y el círculo mágico del sexo	33
<i>Tipos de personas. Lo normal y lo desviado a través de la sociología de la desviación</i>	<i>39</i>
Capítulo II. Estrategia metodológica. Quiénes son los practicantes y cómo analizarles	45
Método	46
Escenas y Rituales de interacción sexual: conceptos útiles para el estudio de la ‘desviación sexual’	49
Breves antecedentes de la práctica	56
El estudio del BDSM desde la academia	67
Configuración actual y perfil sociodemográfico	72
Capítulo III. Cuerpos, normas y placer: la complejidad social del BDSM	97
Normatividad: Elias, Wouters y las reglas del BDSM	98
Volverse BDSMero: carrera erótica, membresía y la política del clóset	108
Corporalidad en el BDSM: placer, dolor e intimidad	120
Conclusiones	130
Bibliografía	136
Anexos	141

Agradecimientos

Agradezco a mi asesora, Olga Sabido, por la pronta y calurosa bienvenida, por la guía y los atinados comentarios. Sobre todo, gracias por mostrarme nuevos temas y formas diferentes de hacer sociología, que me han motivado y por demás fascinado.

Gracias a mis lectoras y lectores: Priscila Cedillo, Alejandro Peña, Óscar González y Roberto Oseguera. Sus observaciones sin duda me ayudaron a hacer de ésta una mejor tesis.

Gracias a Calabozo Mx, especialmente a Krystal, por las facilidades brindadas y la apertura. A quienes participan en la comunidad, por abrirme con confianza las puertas de su intimidad e interesarse en lo que investigaba.

Gracias a Teresa Rodríguez de la Vega, Matari Pierre y Héctor Vera por confiar en mí y dejarme participar en sus espacios de trabajo. A mis profesoras y profesores de sociología, por contagiarme una sed de conocimiento que ojalá sea insaciable.

A Marino, Jorge, Marisol, Brenda y Grecia. Gracias por ser un espacio seguro y hacer la vida más ligera.

Gracias, sobre todo, a mi familia; Virginia, Alejandro, Alex y Sergio, por el apoyo incondicional, el cariño y la continua compañía.

Introducción

La sexualidad, como todos los ámbitos de relaciones sociales, está atravesada por relaciones de poder y normas que regulan su reproducción (Foucault, Rubin, Weeks, Elias, Wouters). Las prácticas sexuales, a pesar de partir de un hecho aparentemente biológico—la satisfacción del deseo sexual—se construyen socialmente. Las formas de satisfacción y el deseo mismo, en cuanto a qué es lo que provoca placer sexual, son prácticas culturales que se definen, varían y transforman históricamente. La sexualidad surge entonces como un fenómeno relacional y sociológico, en dónde lo aceptado y lo estigmatizado se crea recíprocamente, con límites difusos y en constante cambio.

Esta tesis parte de un primer interés sobre la construcción social de la sexualidad, especialmente de lo que se considera atípico, anormal o desviado. El problema de investigación surge al ver que hay una construcción jerarquizada respecto a qué filias son consideradas “normales” y qué otras no, al punto de patologizar y catalogar algunas como “parafilias”. Así, me interesaba saber por qué hay prácticas más estigmatizadas que otras y cómo es que se genera esta jerarquía. Este interés se ve reflejado en el primer capítulo, primordialmente. A partir de ahí, surgió un interés empírico de conocer a profundidad alguna de estas prácticas y analizarla desde una perspectiva sociológica que aporte conocimiento desde una visión no patologizante, centrada en el significado que tiene para les ¹practicantes.

El sadomasoquismo entra en juego ya que es una práctica estigmatizada debido a que choca con ideas convencionales del placer y de la interacción sexual. Analizar cómo y por qué asocian al placer sensaciones como el dolor o interacciones de dominación/sumisión ayuda a resaltar el carácter aprendido no solo de este tipo de prácticas, sino de toda práctica sexual. Es decir, si existen expresiones sexuales que aparecen como “naturales” o “biológicas” y otras como “desviadas” es porque se han construido como tal y no porque lo sean inherentemente. Mi objetivo es desmenuzar dicha construcción sociológicamente.

Las tesis centrales de esta investigación son que las formas de experimentar placer y la misma centralidad de la sexualidad para nuestra sociedad son producto de un entramado de relaciones, equilibrios de poder y procesos históricos. Es decir, no son hechos biológicos o fisiológicos, sino sociales. Así, el placer es aprendido, simbólico, interaccional y constituido

¹ A lo largo de la tesis, utilizaré pronombres neutros y lenguaje incluyente, con el fin de no reproducir formas sexistas de escritura, sobre todo, dada la diversidad sexo-genérica que hay dentro de la comunidad BDSM.

situacional y contextualmente. Asimismo, que el BDSM², al ser una actividad que requiere una inversión monetaria, tiempo y esfuerzo para la adquisición de conocimiento, es una práctica sexual propia de un sector con características socioeconómicas específicas, que quiere y puede disponer de dichos recursos. Por último, que el BDSM es una actividad colectiva, que depende de la difusión de conocimiento, tiene normas de interacción claras y explícitas y supone una autorregulación personal en función de dichas normas de interacción. Es decir, que su comprensión debe partir de un análisis sobre su carácter social más que individual.

El método de investigación se basó en la investigación documental para la primera parte. Posteriormente, utilizo métodos cuantitativos, a través de un cuestionario (n=123), para conocer las generalidades socioeconómicas de los practicantes de una comunidad BDSM en la Ciudad de México. Finalmente, hago un acercamiento etnográfico a través de la observación participante hacia diversos eventos organizados por la comunidad Calabozo Mx³ y 5 entrevistas semi-estructuradas. La combinación de métodos cuantitativos y cualitativos busca dar cuenta de que el acercamiento etnográfico no ignora estructuras y posiciones sociales más amplias de las que forman parte las personas sobre las cuales se erige el análisis cualitativo. Suele pensarse que las investigaciones cualitativas parten de una preocupación de lo individual, sus experiencias y construcción de sentidos, dejando de lado su relación con estructuras más amplias. Mi uso de métodos mixtos busca reflejar que de lo que doy cuenta es de las experiencias de cierto perfil de personas, insertas en estructuras que guían y posibilitan sus interpretaciones y sentidos.

I

En el primer capítulo, partiendo de la división entre sexo normativo y no normativo que plantea Gayle Rubin, busco desnaturalizar dicha escisión y dar cuenta del proceso histórico y relacional bajo el cual se consolidó una jerarquía de aceptación de ciertas prácticas sexuales. Para tal objetivo me nutro del insumo teórico de la propia Gayle Rubin; de Michel Foucault y Jeffrey Weeks con sus investigaciones acerca de la genealogía de la sexualidad para historizar la división normativo/no normativo; de la sociología de la desviación para analizar el proceso desde una óptica relacional, que no sustancializa este dualismo, sino que lo inserta en discusión con cambiantes equilibrios de poder y relaciones entre distintos grupos. Desde Foucault y Weeks exploro que la

² Siglas que significan *Bondage/Disciplina, Dominación/sumisión, SadoMasoquismo*.

³ Elegí Calabozo Mx por ser la comunidad más organizada y constante, lo que me brindaba posibilidad de hacer una observación prolongada. Esta elección metodológica la desarrollo más a profundidad en el apartado “Método” del capítulo II. Asistí a conferencias sobre conceptos básicos de BDSM, reuniones para novatos, un concurso de mascotas humanas (pet play) y la fiesta por el día internacional del BDSM.

sexualidad no se explica a través de la represión, sino de una explosión histórica del discurso sobre la misma, bajo espacios, tiempos y formas circunscritas en relaciones de poder, que generaron conocimiento que no cuestionaba la división entre lo normal y lo desviado, sino que la fundamentaba científicamente. Así, busco mostrar un proceso y una gradación que desde otras disciplinas, como la psiquiatría y la psicología, ha aparecido como blanco y negro.

II

En el segundo capítulo exploro específicamente la historia de la patologización del **BDSM** y su relación con movimientos políticos de liberación sexual y feminismo, especialmente en Estados Unidos. Asimismo, propongo un horizonte metodológico a través del cual acercarme, desde la interacción y la Teoría de Rituales de Interacción propuesta por Randall Collins, a la comunidad **BDSM**. Acudo a Randall Collins para plantear un acercamiento microsociológico, enfocado en la interacción y en la importancia de la situación para la generación de placer. Expongo a detalle las decisiones metodológicas y hago un recorrido por el estudio del **BDSM** en la academia. Asimismo, utilizo insumos del estado de la cuestión para analizar cuantitativamente los datos generados a través de un cuestionario para conocer el perfil sociodemográfico de los practicantes **BDSM** en la Ciudad de México. Finalmente, examino las generalidades de la práctica y la diferenciación genérica que es visible en éstas.

III

En el tercer capítulo expongo el análisis cualitativo del trabajo en campo y las entrevistas realizadas. En el acercamiento hago un énfasis en los cuerpos, escenario principal en donde se realiza, siente e interpreta el **BDSM**, a partir de la sociología de los sentidos y la percepción. En primera, expongo, desde la teoría de la civilización y el proceso de informalización de Norbert Elias y Cas Wouters, que el **BDSM** es una práctica paradigmáticamente “civilizada”, en tanto que supone una diestra autorregulación de los impulsos y deseos propios con base en acuerdos mutuos. Este proceso se da en lo que denomino, retomando a Becker y Goffman, la “carrera erótica” por la que los participantes atraviesan para introducirse en la práctica, remarcando el trabajo corporal que se realiza y el proceso de aprendizaje. Finalmente, exploro la relación entre el placer y el dolor y cómo los practicantes la interpretan. Resalta en la interpretación el carácter interaccional y reflexivo del placer y la importancia de entender al dolor como una experiencia significativa y no como una respuesta pasiva a un estímulo externo.

Finalmente, antes de comenzar a exponer el análisis teórico, quisiera hacer algunas aclaraciones sobre los términos que utilizaré, sobre todo hablando de un tema tan lleno de dobles sentidos, concepciones erróneas y juicios de valor como lo es la sexualidad. Pienso que es de vital importancia distanciarme de ciertos términos y advertir el uso que le daré a otros, ya que “los términos que usamos sobre la sexualidad no describen simplemente algo que está ahí afuera: ayudan a formar lo que es *la sexualidad*” (Weeks, 2012: prefacio).

El uso de ciertos términos como “normal”, “desviado”, “perverso”, “patológico” o “marginado” no implica una adhesión a la categorización o diferenciación, ya que parto de un propósito analítico y crítico de dichas distinciones. En algunos casos, utilizo estos términos para ser congruente con los términos utilizados por los autores que retomo y generar mi análisis con los propios conceptos que ellos utilizan. Es claro, por sus postulados y argumentación, que los autores que utilizo tampoco se adhieren a estos conceptos de manera acrítica y normativa, sino que buscan problematizarlos y generar distinciones analíticas relacionales. Ese es también mi objetivo.

Por otro lado, la división que propone la antropóloga Gayle Rubin sobre el sexo normativo y no normativo, sobre la cual profundizaré más adelante, utiliza términos problemáticos. El decir que existe una sexualidad “no normativa” parece indicar que, por encontrarse fuera de lo que se piensa que es normal, convencional o natural no tiene reglas. En el capítulo 3 argumentaré la definitiva existencia de reglas en lo denominado “no normativo”, en donde incluso pueden ser más explícitas que en lo normativo. En este sentido, utilizaré los términos de Rubin para apegarme a su planteamiento, con plena consciencia de la imprecisión, de la cual hablaré en el capítulo mencionado.

Por último, la sexualidad en México tiene claras especificidades, la experiencia del colonialismo y lo que esto implicó en términos del uso de la sexualidad como forma de opresión, de una construcción de lo público y lo privado distinta y de un papel preponderante de la iglesia. Sin embargo, me basaré en literatura europea y estadounidense primordialmente, por ser éstos lugares en donde el estudio académico de la sexualidad, específicamente **BDSM**, está más consolidado. No obstante, no pretendo generalizar experiencias y reconozco la especificidad histórica que la construcción de México tiene, la cual se extiende al desarrollo de la sexualidad. Al ser esta una primera aproximación, soy consciente de sus límites y alcances. Las áreas poco exploradas que de aquí resulten me darán suelo fértil para continuar desarrollándolas a lo largo de mi formación académica.

I

La construcción social de los límites entre lo normativo y no normativo en la sexualidad

Al comenzar la búsqueda documental general para este texto, con palabras clave como “desviación sexual”, “*sexual deviant*”, “parafilia” o “perversión”, la perspectiva sociológica no fue la más común. Los resultados que arrojan Tesis o *journal*s académicos no especializados en temas de sexualidad son tesis o textos de Derecho, Psicología y Psiquiatría, en su gran mayoría. Los textos de Derecho buscan legislar, categorizar de forma más precisa y criminalizar ciertas prácticas que aún no están consideradas en las leyes o analizar la legislación actual respecto a las prácticas. Por otro lado, las de psiquiatría o psicología se concentran en hablar sobre las terapias, el tratamiento y abundar en el debate sobre lo que entra y lo que no en el Manual diagnóstico y estadístico de trastornos mentales (DSM por sus siglas en inglés).

Es decir, las tres visiones predominantes de los primeros resultados de búsqueda -no sociológicos-, daban por hecho la existencia de dos tipos de seres distintos: los normales versus los patológicos o criminales -según la disciplina- para los cuales se hace necesaria la intervención para llevarlos a la *normalidad*, con terapia, o segregarlos de ésta, en la cárcel. Las preocupaciones se centran entonces en clasificar más y mejor, en discutir las mejores maneras de modificar las conductas de estos individuos hacia lo normal y en establecer límites más claros y precisos que condenen actos sexuales hasta ahora no tipificados.

Mi objetivo en este capítulo es, por el contrario, desnaturalizar esta división, desmenuzar el proceso histórico bajo el cual se ha consolidado y analizar los mecanismos que intervienen en la configuración de las prácticas sexuales asociadas a lo no normativo. Esto, bajo el insumo teórico de la antropóloga feminista estadounidense Gayle Rubin y su esquema propuesto sobre la sexualidad normativa/no normativa; de Michel Foucault y Jeffrey Weeks con sus trabajos sobre la historia o genealogía de la sexualidad y de la sociología de la desviación, enfática en ver a los fenómenos desde una óptica relacional. De esta manera, busco reflejar una escala de grises en donde parece haber una división blanco y negro desde otras disciplinas, de las cuales se ha derivado mucho del sentido común relativo a estas prácticas en la vida cotidiana.

La desviación sexual, como conjunto de prácticas y como categoría, no es un fenómeno unitario, dado o natural, sino una construcción relacional en el marco de la sexualidad moderna occidental. Explicito esta aseveración a la vez como premisa y conclusión. Por un lado, parto de la

afirmación de que la sexualidad no es un todo universal e instintivo, sino un conjunto de relaciones cambiantes cultural e históricamente. Por el otro, no tomo la afirmación por sentada y a lo largo de este capítulo busco problematizar, analizar y argumentar cómo se ha dado la construcción de la desviación sexual en la etapa moderna occidental, para debatir en contra de la biologización y frecuente patologización de la misma.

En dicho marco, la sexualidad está llena de dicotomías y etiquetas: normal/desviado, homosexual/heterosexual, vainilla/kinky⁴, entre otras. Para comprender dichas distinciones es primordial distinguir a la sexualidad como un fenómeno relacional, verla como un proceso de relaciones dinámicas en constante desarrollo (Emirbayer, 2009, p. 286). Es decir, dejar de entenderla como algo innato y constituido de forma individual, para leerla como resultado de una red de relaciones específicas, cambiantes respecto a tiempo y espacio. Es necesario rechazar el sustancialismo sexual, que se basa en la idea de que el sexo es una fuerza natural, previa a la interacción social. Dicho de otro modo, no ver a la sexualidad como una *acción auto-orientada* en donde la acción sucede por sus propios poderes (*Ibíd.*, p. 288). El análisis sociológico de la sexualidad es imposible si se concibe al sexo como un fenómeno puramente biológico o psicológico. En realidad, el sexo es un producto social tanto como lo son los procesos de producción y los modos de opresión (Rubin, 1984, p. 149).

Como producto social, la sexualidad tiene sus propias formas de opresión y política interna. Ésta debe analizarse con una visión relacional para comprender que las llamadas “desviaciones” no son tales por sí mismas, sino como producto de interacciones sociales entre grupos con un equilibrio desigual de poder. En este sentido, el sexo es político (Millet, 1970), pues en él convergen relaciones de poder tanto en la escala macro social como en la micro social de la interacción y la situación. Por lo tanto, también es política la decisión sobre “qué comportamientos [sexuales] se consideran desviados y quiénes deben ser etiquetados como *outsiders*” (Becker, 1963: 26-27).

⁴ La distinción vainilla/kinky es utilizada en los estudios sobre sexualidad para diferenciar las prácticas sexuales convencionales de las fetichistas. El sexo vainilla se refiere al sexo convencional, heteronormativo: penetrativo, heterosexual y sin elementos de BDSM, kink o fetichismo (fijación por un objeto o parte del cuerpo particular). El sexo *kinky* se refiere a todo lo que no incluya el vainilla. El sexo vainilla tiene una connotación negativa desde una óptica liberal, pues se piensa como aburrido o convencional, siguiendo la metáfora de que hay tantos sabores de helado para elegir y aún así se elige vainilla. En este sentido, si se quiere ser percibido como transgresor o liberal, se vuelve un imperativo tener prácticas sexuales alejadas de lo vainilla. Esta diferenciación se revela como un claro ejemplo de definiciones relacionales. Uno no se puede entender sin su contraposición.

Al desnaturalizar la sexualidad se abre la posibilidad de analizarla como algo variable histórica y culturalmente. Lo obsceno cambia de acuerdo al tiempo y al espacio, tanto en la ley como en la moral colectiva. Comportamientos que antes eran considerados “normales” se han vuelto tabú, así como ciertos tabúes se han normalizado. Sin embargo, surge la pregunta sobre quiénes tienen el poder de establecer estas reglas. Es decir, ¿por qué éstas y no otras? Por ejemplo, Rubin menciona que es igual de objetable insistir que todos sean homosexuales, polígamos o *kinky*. Sin embargo, la insistencia coercitiva está cargada hacia una normatividad heterosexual, monógama y vainilla (Rubin, 1984: 154).

La sexualidad, vista como un fenómeno social y no biológico abre las puertas a su estudio desde las estructuras de poder que la configuran, tanto en relación con las opiniones generalizadas sobre ésta como las acciones específicas que se realizan para reproducir la normatividad en torno a la misma. Así, se posibilita estudiarla desde la sociología y desmonopolizar el estudio de la sexualidad que tiene la psicología y la biología bajo la concepción del sexo como un instinto humano pre-social.

Ahora bien, es preciso especificar y desglosar qué es lo que se construye, regula y reprime en torno a la sexualidad. En palabras de Foucault, analizar “en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales (...), cómo infiltra y controla el placer cotidiano” (Foucault, 1976: 15). Es decir, no basta con decir que la sexualidad y el placer tienen profundas configuraciones sociales, sino cuáles son, en qué niveles, con qué distinciones, bajo qué mecanismos y cómo se da la interacción con los sujetos.

La idea de construcción social puede parecer sobre explotada o incluso obvia desde una visión sociológica. Por ejemplo, respecto al género con la famosa frase de Simone de Beauvoir sobre que la mujer no nace, sino se hace (Beauvoir, 1949: 109), a partir de la cual se erige gran parte del pensamiento feminista. Sin embargo, temas menos evidentes, como la raza o las enfermedades mentales, también se les ha problematizado como constructos sociales⁵. No obstante, fuera de la sociología, especialmente en el sentido común, los argumentos biologicistas tienen un gran poder explicativo. Es por esto que para poder plantear que la sexualidad y los

⁵ Para una discusión sobre la construcción social de las enfermedades mentales véase Ian Hacking *Rewriting the Soul* (1995) y *The social construction of what?* (1999), capítulo 4. Para la discusión sobre la construcción social de la raza véase Ian Haney López (1996) *The Social Construction of Race: Some Observations on Illusion, Fabrication and Choice*.

difuminados límites entre lo normal y lo desviado dentro de ésta son construcciones sociales, considero relevante primero debatir sobre las implicaciones que la aseveración “construido socialmente” conlleva respecto a mi tema de investigación. La pregunta relevante es entonces: ¿Qué de la desviación sexual es socialmente construido?

¿Qué exactamente es lo que se ha construido socialmente?

Uno de mis argumentos principales es que la desviación sexual es construida socialmente. Es decir, que es cultural e históricamente específica. El filósofo canadiense Ian Hacking, en su libro *The Social Construction of What?* (1999), hace una provocación a la idea, sobre explotada de acuerdo con él, del construccionismo social. El autor cuestiona su uso y expone que lo relevante no es decir que algo es construido socialmente, sino cuál es el punto de decirlo y ser claros en qué es lo que se construye. De acuerdo con el autor, el *para qué* suele ser respondido bajo el objetivo de generar consciencia e ir en contra de la inevitabilidad de un fenómeno tal y como se conoce. Es decir, plantear una crítica al *statu quo*.

En el caso de esta tesis, el *para qué* responde a la inquietud de desnaturalizar a la sexualidad, sobre todo en lo que concierne a lo etiquetado como ‘desviado’ tal y como se conoce actualmente desde el sentido común. Desde éste, se asume que hay una existencia de la sexualidad independiente de las instituciones, interacciones sociales y normas morales. En este sentido, la regulación de la sexualidad fungiría únicamente un papel represor de los instintos naturales y no constructor de los mismos. Mi objetivo es separarme de la idea de un instinto sexual pre social y entender cómo se llegó a esta naturalización cultural e históricamente, para abonar al entendimiento de distintas prácticas sexuales como simple diversidad y modificar el foco desde donde se estudian, usualmente bajo un propósito de llevar a los practicantes hacia la “normalidad”.

La relevancia de usar los planteamientos de Hacking reside en complejizar al construccionismo social, utilizar el argumento prudentemente y caracterizar cómo se da el proceso. El autor desmenuza al construccionismo social en tres niveles. En primer lugar, las ideas (conceptos, categorías o tipos); en segundo, la matriz en donde surgen estas ideas y, en tercero, los objetos, en este caso individuos, con sus experiencias modificadas a partir de ser clasificados bajo dichas ideas.⁶ Es decir, es un proceso cíclico en donde se entrelaza la existencia de ciertos

⁶ Las personas constituyen un *tipo* que Hacking llama interactivo, ya que las categorizaciones a las cuales se adhieren o les son impuestas interactúan con sus experiencias y las modifican, mientras que las clasificaciones, por ejemplo, en las ciencias naturales no tienen un efecto en el objeto clasificado.

individuos asociados a prácticas o relaciones consideradas relevantes, la conceptualización de los mismos como un tipo específico de persona con ciertas características y el efecto de bucle (Hacking lo llama “*looping effect*”) que generan dichas clasificaciones en la experiencia de los individuos, lo cual da como consecuencia una modificación de los individuos mismos y por ende de las primeras clasificaciones. Es por el efecto de bucle que Hacking argumenta que los *tipos* de personas son blancos móviles, pues una vez clasificados, sus experiencias modifican estas mismas clasificaciones.

Hacking hace énfasis, sobre todo, en que lo socialmente construido son las formas de clasificar; los conceptos y los *tipos*, lo cual, en consecuencia, genera formas de asumirse como alguna de las clasificaciones existentes o ser tratado como tal. Es decir, la construcción social yace en la formación y organización abstracta de características que condensan en un “tipo de persona”. Sin embargo, dicha construcción tiene implicaciones reales, en tanto que la experiencia de una persona que se asume –o la asumen- como parte de un tipo será distinta a otra que no lo haga. Así, la construcción social parte de un ciclo en donde hay una abstracción, organización y categorización que se concreta en sus consecuencias; es decir, experiencias de vida modificadas a partir de una categorización como tal o cual tipo de persona.

En este sentido, el autor no parte de una perspectiva individualista, en donde el enfoque es cómo una persona es construida socialmente, sino cómo ésta forma parte de un tipo, sobre el cual se vierten características y expectativas normativas. Esta distinción es relevante para este trabajo, pues suele pensarse que las investigaciones cualitativas parten de una exaltación del individuo, sus experiencias y construcción de sentidos, dejando de lado su relación con estructuras más amplias. Sin embargo, suele ignorarse que de lo que se está dando cuenta es de las experiencias y sentidos de un cierto tipo de persona, dentro de estructuras que guían y posibilitan la interpretación que el individuo tiene de sus vivencias.

Así, al hacerme la pregunta que Ian Hacking propone: ¿la construcción social de qué?, la respuesta no puede ser tan simple como “las prácticas sexuales catalogadas como desviadas”. El análisis de la construcción social debe complejizarse, diferenciando entre la construcción de las ideas, conceptos, categorías y tipos de personas y cómo éstos en consecuencia afectan la experiencia, la identidad y las acciones de quienes se asumen o los asumen bajo las primeras. Siguiendo la argumentación del autor, los objetos relevantes en mi trabajo serían las prácticas sexuales difusas. Las ideas serían las categorizaciones y tipos de personas o de identidades que

encasillan distintas prácticas en categorías o etiquetas herméticas, con características claramente definidas.

Por ejemplo, dentro del BDSM parece haber una aversión hacia las prácticas difusas. Todas las prácticas están sumamente categorizadas. Un rol pasivo se categoriza en *sumiso*, mientras que el activo es el *dominante*. Un grado más elevado de sumisión sería el *pet play* (juego de mascotas) en donde el sumiso actúa como la mascota del dominante. La preferencia de las mujeres por el rol dominante se categoriza como *Femdom*. En fin, las prácticas del BDSM están altamente categorizadas, lo cual excluye la posibilidad de la existencia de prácticas difusas, debido a toda la carga de significados que las categorías conllevan. Así, se vuelve más difícil la existencia de un practicante con ambivalencia entre la dominación y la sumisión, por ejemplo.

El punto de hablar sobre la construcción social de ideas sobre ciertos objetos es entender cómo se da la interacción entre ambos, trayendo como consecuencia nuevas formas de ser o experimentarse. Al respecto, Hacking menciona que “los conceptos, prácticas y las personas interactúan entre sí. Dicha interacción suele ser justamente el punto de hablar sobre la construcción social” (Hacking, 1999: 29). En este sentido, lo construido socialmente son las categorías; su relevancia explicativa, su carácter definitorio, segregante e identitario y cómo esta construcción interactúa con quienes son categorizados y en consecuencia los modifica, y en tanto modificados, transforman también a las mismas categorías. Es decir, cómo estas categorías crean tipos de personas, claramente diferenciadas de otras, cuyas prácticas se vuelven una identidad y las cuales suelen tener una explicación. Por ejemplo, la clasificación *pedófilo* genera un tipo de persona relevante debido a la necesidad de segregarlo, de conocer sus causas para evitar aumentar su número o de castigarlo por sus actos. Esto, en consecuencia, echa a andar a una serie de instituciones dedicadas a esto, como la cárcel para excluirlos, la psiquiatría y psicología para tratar de normalizarlos, conocer las causas –que suelen ser traumas– o esencializar sus actos para mantenerlos segregados y el derecho para definir lo que es y lo que no es delito y legislar sus castigos, entre otras.

Por otro lado, el debate sobre la construcción social de cualquier fenómeno, en este caso la desviación sexual, no debe equipararse con pensarlo como algo fácilmente transformable, irreal o sin consecuencias explícitas. La economía, el dinero, el lenguaje y todas las variantes de los mismos son producto de una construcción social que, sin embargo, aparecen como inevitables tal y como son en la actualidad pero que se derivan de un proceso lento y complejo. De igual manera, pensar,

por ejemplo, las enfermedades mentales como una construcción social no elimina los efectos ni lo que los etiquetados como enfermos experimentan como una realidad.

En suma, el hablar de construcción social implica analizar un fenómeno desde las ideas y categorizaciones que de éste se derivan y ver cómo se da la interacción entre éstas y los individuos a quienes categorizan, modificando así sus experiencias. Asimismo, implica ir en contra de la inevitabilidad de dicho fenómeno tal y como se conoce para entenderlo como algo cultural e históricamente específico, susceptible de cambio o de apertura hacia la diversidad. En mi caso, las consecuencias de explicar a la desviación sexual como un fenómeno construido socialmente implican la posibilidad de que se pueda estudiar desde la sociología, que se pueda mapear su trayectoria histórica (sin ser progresiva o lineal) y poder abonar a despatologizar, desmedicalizar y desbiologizar las variaciones en prácticas sexuales.

Un cómo histórico y cultural

I thank God I was raised Catholic, so sex will always be dirty.

-John Waters

En este apartado exploraré los factores que intervinieron en el proceso de construcción histórica de la sexualidad, específicamente en occidente y cómo este proceso es fundamental para comprender lo que ha sido definido como desviación sexual. Una primera discusión refiere a que la propia definición de lo que es sexualidad es contendida históricamente. Weeks afirma que “Sexuality’ is not an unproblematic natural given, which the ‘social’ Works upon to control, but is, on the contrary, an historical unity which has been shaped and determined by a multiplicity of forces, and which has undergone complex historical transformations” (Weeks, 1989: prefacio). Así, estudiar la sexualidad no debe traducirse a verla, desde nuestra definición contemporánea, como un todo unificado con límites definidos sobre lo que la compone y, desde esa perspectiva, analizar cómo tales o cuales prácticas se realizaban en el pasado. Más bien, se debe historizar el concepto mismo y significado de la sexualidad en distintas épocas, qué prácticas incluía y cómo difieren de las de otros momentos.

El teórico estadounidense David Halperin, en su ensayo *Is There a History of Sexuality?* (1993) argumenta que el propio concepto de sexualidad debe ser analizado históricamente, pues es en realidad una construcción moderna más que un área de la experiencia humana con límites claros. Es decir, en términos modernos hay un *continuum* que piensa a la sexualidad humana

como una característica de la persona que determina sus prácticas y expresiones sexuales. Sin embargo, a través del estudio de otras culturas, como la Grecia Antigua, esta asunción se revela como culturalmente específica -moderna y occidental-, ya que existen expresiones sexuales diversas que no corresponden a una identidad sexual definida, sino a una organización social y política particular, cuyas expresiones sexuales se alzan alrededor de criterios distintos a lo que hoy se puede conceptualizar como preferencia sexual⁷.

En esta misma línea, una preocupación constante a lo largo del trabajo del sociólogo británico Jeffrey Weeks y del teórico francés Michel Foucault es el contestar por qué la sexualidad ha tomado un papel simbólico y una importancia moral central en la cultura occidental. En sus magnas obras, *Sexo, política y sociedad: La regulación del sexo desde 1800* (1981) e *Historia de la sexualidad* (1976 vol.1) respectivamente, los autores buscan historizar la sexualidad, para develarla como un fenómeno ni dado ni unitario, que ha transformado sus significados, prácticas y modos de regulación cultural e históricamente.

Ambos autores, asimismo, buscan desnaturalizar el placer e ir en contra de la presunción de que éste responde a instintos pre sociales moldeados biológicamente. Como menciona Foucault, las relaciones de poder cumplen un papel de prohibición o reconducción de las prácticas sexuales, “en donde actúan, [tienen] un papel directamente productor” (Foucault, 1976: 88). Al respecto, Weeks menciona dos acercamientos distintos, pero igualmente esencialistas, desde los cuales se ha estudiado la sexualidad: el naturalista, descriptivo de las distintas expresiones sexuales en distintas culturas, y el meta-teórico derivado de la teoría de Freud, en donde hay dos dimensiones de la sexualidad: los instintos naturales y la sociedad que intenta limitarlos y reprimirlos. Ambos acercamientos tienen una mirada esencialista, pues se conceptualiza al sexo como una fuerza abrumadora e instintiva en el individuo, derivada de una biología animal que moldea tanto la vida personal como la social y que debe encontrar una salida, ya sea en una expresión sexual directa o, en caso de ser reprimida, en perversiones o neurosis (Weeks 1989: 2).

Tanto Weeks como Foucault refieren como punto relevante el siglo XIX, en el marco del desarrollo de la industrialización y urbanización del capitalismo industrial. Como argumenta

⁷ Halperin se refiere en su ensayo particularmente a las relaciones homosexuales entre hombres adultos y adolescentes o niños. Esta práctica no era conceptualizada como homosexualidad, ya que la preferencia sexual no era un criterio de diferenciación. Más bien, el criterio organizador era una división entre ciudadanos -hombres griegos adultos- y el resto de la población subordinada -en distintos grados- que no tenía derechos civiles en su plenitud. El sexo era, por tanto, una relación de poder de un ciudadano con un subordinado, ya sea mujer, menor de edad, extranjero(a) o esclavo(a), por lo que era impensable que el ciudadano y el menor de edad entraran en una misma categoría de “homosexual”. (Halperin, 1993: 416-419)

Weeks, desde este siglo, el sexo se ha visto como un componente esencial de nuestro ser, defensorio social y moralmente, cuya sana expresión repercute en la salud, energía y actividades diarias, mientras que su frustración se vuelve causa de enfermedades, traumas y locuras (1989: 12). Asimismo, es visto como una experiencia profundamente privada, a pesar de que su regulación sea claramente pública y colectiva.

Un punto relevante para ambos autores es la época victoriana. Es decir, el periodo de gobierno de la reina Victoria en Inglaterra, entre 1837 y 1901, el cual se distinguió por una moralidad de aparente restricción sexual. Sin embargo, lo que los autores plantean es que lo que sucedió no fue una represión sexual, sino un acotamiento del lenguaje, los lugares y los sujetos pertinentes para hablar de éste, lo que dio lugar a una explosión del discurso sexual productiva más que restrictiva. Es decir, que produjo a la sexualidad como un tema fundamental para el conocimiento humano que categorizó y generó identidades y objetos/sujetos de estudio y observación social, pero también abrió posibilidades de nuevos modos de auto-articulación (Weeks, 1989: 102).

Como menciona Weeks, en la época victoriana “el sexo fue reprimido para florecer en los fértiles matorrales” (Weeks 1989:19). Es decir, los espacios para hablar de éste se acotaron y se normaron, pero dentro de éstos el discurso explotó. Paradójicamente, el rechazo a hablar abiertamente de éste, al mismo tiempo volvió a la sexualidad *el secreto* y lo puso en el centro del discurso (Weeks, 1989: 19).

Foucault habla de esto en términos de la ‘hipótesis represiva’, la cual busca desmitificar a través de una genealogía de la sexualidad. Esta hipótesis se refiere a la presunción de que en la época victoriana y en general a lo largo de la ‘historia de la sexualidad’ se puede hablar de una constante represión sexual. Lo que el autor busca contestar no es: “¿por qué estamos tan reprimidos?, sino: ¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que estamos reprimidos?” (Foucault, 1976: 12). Entonces, lo que propone no es una historización de la represión sexual, sino cómo, a través de poner al sexo como *el secreto*, se institucionalizó una incitación del discurso sobre el mismo sin precedentes, el cual tenía como objetivo obtener *la Verdad* sobre el sexo, buscada a través de instituciones que regularon, categorizaron y produjeron una explosión de discursos sobre el sexo bajo un régimen de saber-poder-placer.

Esto no quiere decir, como aclara el autor, que “la sexualidad, lejos de haber sido reprimida en las sociedades capitalistas y burguesas, ha gozado por el contrario de un régimen de constante libertad; no se trata de decir: en sociedades como las nuestras el poder es más tolerante que represivo (Foucault, 1976: 14). El contrario de represión, en este caso, no se encuentra en la tolerancia, sino en la producción. El punto de refutar la hipótesis represiva es pues, el mostrar las “técnicas polimorfos del poder”. Es decir, cómo las relaciones de poder actúan de forma más astuta, discreta y difusa, con un poder creativo y productor de lo que se considera lo más íntimo y personal: placer y la sexualidad.

En este sentido, la historia de la sexualidad debería ser una historia de los discursos acerca de la sexualidad. Desde qué ha sido la sexualidad en distintos tiempos y distintas culturas hasta qué significados se le han atribuido y creado y qué prácticas la han constituido. Respecto al sexo, lejos de una censura y represión ha habido una incitación. En palabras de Foucault:

Lo que marca a nuestros tres últimos siglos es la variedad, la amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice. Alrededor del sexo, toda una trama de discursos variados, específicos y coercitivos: ¿una censura masiva, después de las decencias verbales impuestas por la edad clásica? Se trata más bien de una incitación a los discursos, regulada y polimorfa (1976: 35)

Así, de acuerdo con Weeks y Foucault, en la cultura occidental la experiencia no ha sido de inhibición del discurso, sino de un constante y cambiante despliegue de discursos acompañado de un creciente control sobre los individuos. (Weeks,1989: 7).

Foucault hace una división conceptual relevante sobre un cambio de enfoque hacia la regulación y estudio de la sexualidad. Esta es la transición del *dispositivo de alianza* al *dispositivo de sexualidad*. El dispositivo de alianza se refiere al sistema de matrimonio, de desarrollo de parentesco y de transmisión de nombres y bienes (1976: 99). En contraste, sin eliminarlo, pero sí opacándolo, surge el *dispositivo de sexualidad*, el cual se refiere a un énfasis en “las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones, [y] mediaciones numerosas y sutiles del cuerpo, que produce y que consume” (Ibíd.: 100). Es decir, hubo una transición de una problemática de las relaciones a una problemática de la ‘carne’; del cuerpo, del placer, de las sensaciones, del consentimiento, la delectación y un afán por inventar, conocer y penetrar los cuerpos para controlarlos (Ibíd.: 99-102). Esto es relevante para comprender que no solo hay una

vigilancia de las alianzas y relaciones, sino de los cuerpos. Es decir, una articulación del poder en el cuerpo, sus funciones, sensaciones y placeres que el autor conceptualiza como biopoder (*Ibíd.*: 142).

El concepto de dispositivo de sexualidad es relevante en tanto que solo bajo este esquema es que fue posible que el foco de atención y conceptualización se centrara en las prácticas pervertidas de manera creciente y dejara las transgresiones al dispositivo de alianza en segundo plano. Es en este momento en donde se hace posible la conceptualización de las filias sexuales y la variación dentro de éstas. Es decir, al mover la atención hacia el cuerpo, el placer y las sensaciones, se abre la puerta a estudiar las ‘transgresiones’ propias de este espacio y no sólo de las relaciones de alianza, como el incesto o adulterio.

Por otro lado, con su énfasis en el discurso, el autor pone particular atención a los mecanismos de incitación, como la confesión y posteriormente la terapia médica. Respecto a la confesión, expone cómo ésta considerada más efectiva mientras más se dijera sobre el acto sexual que se confesaba: “posición respectiva de los amantes, actitudes, gestos, caricias, momento exacto del placer: todo un puntilloso recorrido del acto sexual en su operación misma” (1976: 18). Igualmente, pero de manera posterior, en la terapia en contra de las perversiones, hay un cuidadoso recuento de los pensamientos, fantasías y actos de los llamados “desviados”, con el fin de llegar a la causa de sus perversiones y así poder erradicarlas. Sin embargo, todo este conocimiento, no se quedaba en la relación padre-confesado o terapeuta-paciente. Todo este conocimiento entró en el régimen de poder-saber-placer que categorizó de forma pormenorizada los comportamientos, etiquetó a los individuos y los formó como objetos de conocimiento.

Respecto a la impresión de que no se habla de sexo, Foucault aclara que no es que no se hable, sino que se habla de otro modo. Es decir, se acotan los lugares y los sujetos aptos para hablar de éste. Sin embargo, el sexo siempre está presente para la organización del cuerpo social. El autor pone el ejemplo de los colegios del siglo XVIII, en los cuales los dispositivos arquitectónicos, los reglamentos, la organización interior y la disposición del espacio refiere a la presencia omnipotente del sexo. Por ejemplo, en la división genérica de los baños, cuartos o vestidores, la cual vigila que no se den actos sexuales en lugares no aptos para ello y sobre todo, en una edad en donde la sexualidad se presume inexistente (1976: 28).

Por otro lado, Foucault habla de la “implantación perversa”. Es decir, de cómo las perversiones tomaron relevancia explicativa e identitaria. De este modo, se multiplicaron las

condenas judiciales por actos sexuales antes reservados a lo privado, se relacionó la irregularidad sexual con enfermedades mentales, se definió un curso normal y natural de la sexualidad en distintas etapas de la vida y se caracterizaron los desvíos detalladamente. Asimismo, se consolidaron instituciones reguladoras de dichas perversiones; controles pedagógicos, castigos legales y, sobre todo, curas médicas alrededor de un nuevo y pormenorizado ‘vocabulario de la abominación’ (Foucault, 1976: 37).

En este sentido, las prácticas sexuales comenzaron a ser características relevantes, definitorias y diferenciadoras entre individuos, lo que dio lugar a la creación de identidades sexuales en contraposición a simples actos aislados. Foucault se refiere a esto en relación al homosexual como un *tipo de persona*, en contraste con pensar en los actos sodomitas como prácticas aisladas. “El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (1976: 43). Es decir, se constituyó al homosexual como una identidad específica, un tipo de persona distinta a la heterosexual.

Se conceptualizó a la homosexualidad como una condición peculiar de ciertas personas y no de otras, en lugar de considerarla una posibilidad abierta a todas las personas, lo cual tuvo implicaciones económicas, geográficas, culturales, artísticas y sobre todo identitarias⁸. Antes del surgimiento del homosexual como *tipo de persona*, la ideología detrás de la regulación partía de una concepción de la posibilidad de la homosexualidad en todas las personas, que se manifestaba en actos y no en identidades. No estaba construido un *tipo de persona* homosexual, diferente al heterosexual. En este sentido, la regulación estaba dirigida a prohibir las prácticas homosexuales para proteger el sexo reproductivo dentro del matrimonio, sin hacer una distinción, categorización y segregación de las *personas homosexuales*.

Asimismo, cimentaron otros *tipos de personas* derivados de unidades estratégicas de conocimiento que surgieron en esta explosión del discurso con pretensiones científicas. Así, la histerización del cuerpo de las mujeres, la pedagogización de la sexualidad infantil, la socialización de los comportamientos procreativos y la psiquiatrización de los placeres perversos dieron pie a 4 *tipos* como objetos de conocimiento: la mujer histérica, el niño que se masturba, la pareja malthusiana y el adulto perverso (Foucault, 1976: 98-99; Weeks, 1989:7). Esta relación de poder-

⁸ Por ejemplo, esto, en épocas más recientes, conllevó la emergencia del homosexual como agente de consumo diferenciado, moldeó ciudades y barrios como San Francisco o la Zona Rosa, generó una economía alrededor de lugares como bares o antros específicos y generó también el llamado Pink washing; es decir, el uso de la diversidad sexual como estrategia de mercadotecnia por parte de marcas que buscan presentarse como progresistas.

saber-placer entre el conocimiento y los individuos generó un control no a través de la prohibición, sino de la producción de definiciones acotadas de las posibilidades del cuerpo, respecto a lo que se podía hacer con él (masturbarse y tener o no hijos y las consecuencias de la desviación de la norma: la histeria o la perversión).

Teorización de la perversión sexual

La relevancia de la amplia teorización que surgió alrededor de los actos sexuales ‘irregulares’, reside precisamente en el hecho de que sujetos con prácticas inusuales, hasta entonces aisladas, se volvieron un objeto de conocimiento. De este modo, las prácticas de la vida cotidiana se volvió un asunto relevante. Es decir, los asuntos de la vida cotidiana, considerados íntimos y privados, entraron en el orden del saber y del poder (Foucault, 1976: 132).

Lo importante es cómo “a partir de cierto momento hayan podido llegar a ser no sólo objeto de intolerancia colectiva sino de una acción judicial, de una intervención médica, de un examen clínico atento y de toda una elaboración teórica” (Foucault, 1976: 32). Es decir, se reconoció –o creó– en ellos una desviación de la norma tal que se irguieron y consolidaron disciplinas dedicadas –en algunas de sus ramas– a entenderlos y erradicarlos o al menos guiarlos hacia la *normalidad*, como la sexología y la psiquiatría; con mecanismos de encierro, segregación o intento de conversión. Esta elaboración teórica logró ser tan potente pues se sustentó en la “prudencia médica” y en la “garantía científica de inocuidad” (*Ibíd.*: 9), que al pasar un examen contemporáneo se revela como profundamente lejana de la objetividad que anunciaba.

En 1890 surgió *Psychopathia Sexualis* de Richard von Krafft-Ebing, una enciclopedia de las variaciones sexuales. Su objetivo era “merely to record the various psychopathological manifestations of sexual life in man” (Weeks, 1989: 141). Era un estudio “médico-forense” de lo “anormal” compuesto por estudios de caso. Después surgió el cuerpo de trabajo de Havelock Ellis, Magnus Hirschfeld y Freud. “By claiming the right to investigate the human sexual life impartially, [they] ‘broke up the “conspiracy of silence” that had so largely stigmatized discussion of this subject in the nineteenth century, and at last awarded it its rightful place in psychology and sociology” (Weeks, 1989: 141), escribían en los 50 de acuerdo con Weeks respecto a estos autores. Sin embargo, lo “imparcial” de sus objetivos debe entrecomillarse. Tanto Krafft-Ebing como Ellis, Magnus y Freud clamaban una objetividad claramente ausente en sus trabajos, visible desde los títulos de los mismos, acompañados de palabras como “anormal”, “psicopatológico” o

“perversión”. Sus trabajos partían de una escisión a priori de lo normal y anormal respecto al sexo que no ponían en duda.

Incluso estos trabajos, en los cuales se veía claramente una idea de sexualidad “buena”, “normal” y “esperada”, tuvieron una recepción poco afortunada y fueron tachados de obscenos y lascivos y, en el mejor de los casos, de irrelevantes. No obstante, para 1920, el trabajo de Ellis y Freud tomó importancia, por la explosión del discurso científico sobre el sexo y la relevancia explicativa que éste comenzó a tener para analizar a la sociedad y el individuo (Weeks, 1989: 142). Este discurso científico alrededor del sexo se centraba en entender su naturaleza y sus consecuentes efectos sociales. Así, el concepto de instinto, derivado principalmente de la biología, se volvió fundamental.

El instinto se veía como una respuesta biológica, no mediada por la experiencia o la socialización. El instinto sexual tenía un sesgo de género, al concebirse básicamente como masculino. Weeks cuenta cómo en el influyente libro *Introduction to Social Science (1914)* de William McDougall, el sexo estaba únicamente presente como un instinto de reproducción, lo cual revela claras inconsistencias. Por ejemplo, que, en la cultura occidental, el sexo heterosexual cuyo único fin es la procreación es una minoría y que, como menciona Weeks, su análisis no ofrecía un entendimiento de las variaciones sexuales más que en términos de desviación de una norma supuestamente natural (Weeks, 1989: 143).

En respuesta a esto, hubo un esfuerzo de parte de investigadores como Ellis por entender la variación sexual, teniendo como consecuencia una amplia conceptualización, definición y etiquetamiento de comportamientos sexuales, al igual que una transformación de categorías morales y religiosas en científicas. Así, pecado y libertinaje se convirtieron en degeneración y enfermedad mental (Foucault, 1976: 66). Asimismo, el interés por la desviación de la norma generó una vasta y detallada conceptualización de las prácticas más diversas, las cuales no eran explicadas en términos sociales o colectivos, sino a partir de variaciones sexuales y psicológicas individuales.

De esta manera, se comenzó a ver el sexo como una esencia biológica sobre la cual la moral colectiva tenía que actuar para evitar degeneraciones. Justamente la falla de esta coerción hacia lo normal era la causa de la desviación de la norma. Es decir, la sexualidad *normal* era una más civilizada y moral, mientras la *desviada* respondía a instintos sexuales biológicos, diferenciados genéricamente y no mediados por la interacción social. Sobre todo, se comenzó a indagar hasta los

resquicios más profundos de la persona para encontrar las causas de sus perversiones. “Buscad en la genealogía de un exhibicionista o de un homosexual y encontraréis un antepasado hemipléjico, un padre tísico o un tío afectado de demencia senil” (Foucault, 1976: 112). En contraste, a las personas heterosexuales con prácticas ‘normales’ se les siguió concediendo el privilegio de la naturalidad y salud mental.

Esta búsqueda de los orígenes de la perversión no es inocua, pues detrás de ella se esconde un objetivo de erradicación de la variación sexual y prevención de su difusión. Menciona Foucault que “el sexo no sólo podía verse afectado por sus propias enfermedades sino también, en el caso de no controlarse, transmitir enfermedades o bien creárselas a las generaciones futuras: así aparecía el principio de todo un capital patológico de la especie” (*Ibíd.*: 111). Es evidente en cuanto a las enfermedades de transmisión sexual, las cuales tienen una profunda carga moralista, por ejemplo, en contra de la promiscuidad y la homosexualidad. No obstante, también tiene relación con las perversiones como la pedofilia. El posar las causas de la sexualidad no normativa en explicaciones psicológicas, con relación a traumas o abusos infantiles, vuelve la causa en argumento en contra de la pedofilia. Es decir, se vuelve una suerte de proteger a la infancia de los pedófilos para evitar criar más pedófilos.

Havelock Ellis buscó entender a la sexualidad en el eje biológico y el social de forma integral y es un autor clave en la categorización de las variaciones sexuales. A pesar de sus intentos por conceptualizar la variación sexual, sus conclusiones llevaban a ideas biologicistas, en donde la sexualidad dirigida a la reproducción era lo *normal* pues éste es el objetivo de la sexualidad. A pesar de haber analizado la diversidad sexual y haberla reconocido como existente e “inofensiva”, rastreaba sus raíces en anomalías biológicas, hormonales o como una distorsión de lo normal como consecuencia de lo que llamaría “simbolismo erótico”. Es decir, una exageración o tergiversación de las interacciones sexuales *normales*. Por ejemplo, el sadismo sería sólo una exageración del dolor inherente al acto sexual (con ideas preconcebidas de lo que éste constituye: penetrativo, heterosexual) y el travestismo una identificación exagerada con el objeto de atracción sexual. (Weeks, 1989: 150)

Foucault y Weeks documentan un creciente discurso científico sobre el sexo, que buscaba categorizar las prácticas a partir de disciplinas como la medicina, psiquiatría y sexología. A partir de éstas, el discurso sexual buscaba organizar el conocimiento que se tenía respecto al tema. Sin embargo, como Foucault resalta, no hay conocimiento sin poder y la construcción de

conocimiento que explotó a partir del siglo XIX, a pesar de presentarse como objetiva, devela una fuerte carga ideológica que no cuestionaba la división entre lo normal y lo desviado, sino que la consolidaba.

Posterior a la explosión del discurso sexual –la cual no cesó– Weeks refiere a un cambio en tres ejes principales: los cambios en la ideología hegemónica de domesticidad y la vida familiar, el rol cambiante de las instituciones de regulación social como el Estado, la Iglesia y las campañas morales y por último, la regulación legal e ideológica de la heterodoxia sexual (Weeks, 1989: 201).

Respecto a los cambios en la vida familiar, señala el nuevo ideal de la familia pequeña y la consolidación de la “familia nuclear”, lo cual tuvo un gran impacto decreciente en las tasas de fertilidad. Asimismo, la proliferación de medios de comunicación masivos como las revistas cimentaron la domesticidad como ideal femenino, con revistas como *Woman (1937)* o *Housewife (1939)*, al mismo tiempo que modificaron los patrones de consumo hacia objetos para el hogar con el boom de los electrodomésticos. Todo esto dirigido, principalmente, a la mujer de clase media, sobre todo estadounidense. Estos ideales, al moldear un ideal de feminidad doméstica, forzosamente regulaban los ideales de sexualidad esperados en ellas, dirigidos a la satisfacción de su marido.

Otro hito en el análisis de la sexualidad, que, sin embargo, no tuvo eco en la comprensión de las prácticas ‘desviadas’ más allá del morbo, fue los estudios estadísticos publicados por Alfred Kinsey *Sexual Behaviour in the Human Male (1948)* y *Sexual Behaviour in the human Female (1953)*, en donde se reflejaba que conductas consideradas atípicas o ‘anormales’ eran más bien bastante frecuentes –En los Estados Unidos y, como aclara Weeks, mayoritariamente blancos y de clase media-. Por ejemplo, que el 37% de la muestra de hombres había tenido una experiencia homosexual sin importar la orientación sexual que reportara.

Simultáneamente, Weeks menciona que en el periodo de entre guerras se acrecentó la tendencia de despenalización con una consecuente patologización de la variación sexual. Es decir, la influencia de Ellis y Freud abonó a la reconceptualización de categorías conductuales. En primer lugar, lo que antes se categorizaba difusamente como conductas degeneradas se dividió en conductas delincuenciales y conductas patológicas, con la cárcel y la terapia psicológica o psiquiátrica como institución que respondía a éstas respectivamente. Detrás de esto, expone el autor, había una búsqueda de analizar bajo un discurso científico a las ‘conductas antisociales’. Con esto, de nuevo, surgió un vasto lenguaje que caracterizaba detalladamente ciertas conductas y qué

hacer con ellas. Por ejemplo, el esquema de clasificación de criminales que realizó el criminólogo y psiquiatra forense Norwood East en *Sexual Offenders (1955)*, en donde propone seis distintos tipos de criminales. Uno de éstos era los ‘ineficientes mentales’ en donde incluía a los ‘pervertidos’ (homosexuales, exhibicionistas, sadomasoquistas, fetichistas y necrofilicos), ‘adolescentes inestables’, esquizoides y paranoicos (Weeks, 1989, 220). Esta lista no dista mucho de la consolidada en el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)*, cuyo primer ejemplar vio la luz en 1952 por la *American Psychological Association*, con el objetivo de sistematizar las consecuencias mentales de las dos guerras en los veteranos de Estados Unidos. Este manual posteriormente se volvió la referencia fundamental respecto a enfermedades mentales.

Respecto a la función regulatoria que tuvo la patologización de la variación sexual, Weeks apunta lo siguiente:

This process of the psychologising of delinquency and crime offered both the formal and informal agents of sexual regulation a potent new means of social control, promising a more refined method of regulation than the blunderbuss of the law. Vice and moral turpitude could be replaced by ‘psychological disorders’ as the explanatory mode. Moral norms need not be changed; indeed they could be reinforced by new conceptualisations. What was offered, in short, was a new weapon for the control of sexuality – at the service of a more or less conventional morality (Weeks, 1989: 223)

Es decir, hubo una solidificación de las normas morales que hicieron enfermedades mentales ahí donde encontraron variación en la práctica –o no práctica- de dichas normas. La patologización se volvió un arma más potente que la ley, pues desarmaba al individuo de agencia y lo incapacitaba totalmente para tener una convivencia no vigilada con el resto de la sociedad, por lo que la constante vigilancia o el encierro y segregación se veían como la solución. A lo que se castigaba moralmente, así, se le encontró causas psicológicas, lo cual reforzaba las normas morales y advertía las consecuencias de salirse de éstas.

Otro ejemplo de la importancia que tuvieron la medicina y la psiquiatría en los años 50 y 60 es la terapia conductual dirigida a homosexuales y travestis. Estas terapias, como ha sido constantemente mostrado, buscaban inducir una reacción de aversión ante lo que le causaba placer al paciente mediante técnicas de tortura en búsqueda de la “normalización”. Es decir, buscaban ‘resolver’ la variación como si fuese un problema. Como menciona el autor, estas terapias se

fundamentaban en la asunción de que la satisfacción sólo se podía alcanzar mediante la conformidad a las normas (Weeks, 1989: 262).

Los intereses y estudios de la medicina y la psiquiatría son relevantes en tanto que reflejan las preguntas que se quieren contestar puesto que causan preocupación en determinada época. Así, por ejemplo, dentro de la medicina, la genética, la biología y la psiquiatría hubo un profundo esfuerzo por responder cuál es el origen de la homosexualidad, de forma que el rastrearlo diera pistas para su erradicación. Es interesante notar cómo ciertas preguntas se hacen para algunos fenómenos y para otros no, ya que unos son los que tienen el privilegio de considerárseles naturales. El origen de la heterosexualidad, por ejemplo, no es rastreado en el ADN ni explicado a través de traumas infantiles. Esto es reflejo de cómo la variación sexual se ve como una malformación del curso 'natural' de la heterosexualidad.

Cambios históricos en la regulación de la sexualidad

Respecto a la regulación de la sexualidad, Weeks apunta hacia cinco áreas relevantes para comprenderla que han cambiado históricamente: El parentesco y el sistema familiar, cambios económicos y sociales, regulación social formal e informal, el momento político y las culturas de resistencia.

Parentesco y sistema familiar

Profundizo sobre esto en el apartado sobre Gayle Rubin, por lo que aquí me limitaré a argumentar que es necesario tomar en consideración los cambios en la organización de la herencia, los hijos, la exogamia, los matrimonios permitidos, los patrones familiares y sobre todo el efecto de estas organizaciones en la construcción de individuos sexuados, en donde a las diferencias biológicas se les vierte significados culturales específicos, los cuales constriñen las posibilidades sexuales. Por ejemplo, la maternidad o el proveedor del hogar.

Cambios económicos y sociales

Las modificaciones en la organización familiar deben analizarse desde un contexto más amplio de cambios en la organización social y económica, como la urbanización y la modificación de patrones de trabajo y relaciones de producción. Por ejemplo, la migración ha tenido un impacto en las tasas de ilegitimidad -nacimientos fuera del matrimonio-. Asimismo, la cambiante

composición genérica de la fuerza de trabajo ha modificado la posición de hombres y mujeres, material e ideológicamente.

Respecto a esto, es relevante el papel de la burguesía en la consolidación de la moral sexual a partir del siglo XIX. Se podría pensar que la represión de la sexualidad fue más rigurosa en las clases bajas, a las cuales se les obligaba a depositar todas sus energías hacia el trabajo y dejar de lado el placer inútil. Sin embargo, no fue así, “las técnicas más rigurosas se formaron y, sobre todo, se aplicaron en primer lugar y con más intensidad en las clases económicamente privilegiadas y políticamente dirigentes” (Foucault, 1976:113). El capitalista requería la legitimidad de sus hijos, no solo para proteger sus posesiones de ser utilizadas por hijos de otras personas, sino para asegurar la lealtad de sus hijos, quienes podrían ser herederos de sus negocios o de sus hijas, esenciales en alianzas matrimoniales bajo el sistema patriarcal. Es, en parte, por esto que la fidelidad de la mujer se vigilaba atentamente y que su sexualidad fue definida en estos términos (Weeks, 1989: 29).

El matrimonio mantenía el estatus social, detenía la pérdida de los apellidos de familia y la distribución indiscriminada de la riqueza familiar. Así, la respetabilidad sexual se volvió un símbolo de las aspiraciones y vidas de la clase media pequeño-burguesa. Como menciona Foucault, detrás de la vigilancia de la sexualidad burguesa se encuentra una autoafirmación, defensa y protección de clase más que la búsqueda del control del proletariado (1976: 116). Es así como Foucault y Weeks argumentan que la sexualidad moderna tiene sus orígenes en la burguesía y sus ideales de estatus y moralidad, pues debido a éstos, la sexualidad tomó una importancia simbólica fundamental.

Respecto a los *tipos de personas* (la mujer histérica, el niño que se masturba y el adulto perverso), ambos autores apuntan que éstos se derivan de los valores de la burguesía:

The hysterical woman was the middle-class woman of leisure deprived of productive labour and imprisoned in dependence on her family. The masturbating child was the middle-class boy trapped within familial concerns and devotion. The perverse adult was the public schoolboy grown up, the infraction of the norm whose existence re-established it. (Weeks, 1989: 38; Foucault, 1976: 114)

Es decir, estos *tipos de personas* condensaron como grupos de gente cuyas conductas se consideraba relevante vigilar, debido al papel que jugaban dentro de la salvaguarda del estatus de una clase privilegiada.

Asimismo, la regulación de la sexualidad también está ligada a los conceptos de transcurso de la vida, como la infancia y la adolescencia. Por ejemplo, el concepto de pedofilia está

intrínsecamente ligado a las construcciones de infancia y adolescencia propias de la modernidad, en donde el periodo de dependencia se amplió y las emociones hacia niños y adolescentes cambiaron, buscando su protección y la prolongación de su inocencia. Los niños y adolescentes se volvieron una forma de propiedad a ser cuidada y protegida (Weeks, 1989:48). Con el surgimiento de la burguesía, emerge la infancia como una categoría que llena a la edad temprana de una serie de atributos, como inocencia, pureza y felicidad. Se desarrolla el sistema escolar y se pone a la escuela como parte fundamental de la niñez. Como lo menciona la autora: “antes del advenimiento de la familia nuclear y la educación escolar moderna, la infancia era muy poco distinta de la vida adulta” (Firestone, 1970: 125).

Esto, ligado con la preocupación por la sexualidad de infantes y adolescentes, da el marco para entender las ansiedades hacia la masturbación. Es decir, en el contexto de una sentimentalización del hogar y una prolongación de la dependencia familiar de niños y adolescentes, la vigilancia sobre el onanismo responde a la búsqueda de posponer lo más posible la entrada de éstos a las “amenazas del mundo adulto”.

Regulación social formal e informal

Las regulaciones formales incluyen la herencia moral de la iglesia y el Estado, con la regulación del matrimonio, divorcio, conceptos legales como “ilegitimidad” o incesto, entre otros. Sin embargo, la regulación informal tiene también una fuerte injerencia en la organización de la sexualidad. Por ejemplo, la presión social, que regula patrones de inicio de la vida sexual y la importancia que se le da a la virginidad, promueve tasas de ilegitimidad bajas, regula la edad promedio de matrimonio, entre otros. Esto se relaciona con rituales de humillación pública, conceptualizados como “pánicos sexuales” por Weeks -derivado del concepto de “pánicos morales” que acuña el sociólogo sudafricano Stanley Cohen, el cual explicaré más adelante-, que regulan comportamientos sexuales socialmente no deseados.

El papel del Estado en la regulación sexual tiene mecanismos directos e indirectos. Entre los primeros, se encuentra la legislación del matrimonio y divorcio, la regulación del sexo extramarital, penalización del sexo intergeneracional a partir de la minoría de edad y políticas natalistas o antinatalistas. Los mecanismos indirectos son más discretos y se cristalizan en diversas formas de apoyo a formas particulares de familias y hogares, políticas y organización dentro del

sistema educativo y su rol en motivar o desmotivar la persecución de actos, prácticas o identidades (Weeks, 1989: 82).

Asimismo, el papel del Estado ha fungido como un moderador de la fertilidad nacional a través de la moral personal. Es decir, la regulación de la población y su crecimiento a través de la sexualidad heterosexual reproductiva. En este mecanismo, la ideología detrás de la maternidad y las nuevas tecnologías reproductivas juegan un papel fundamental.

El momento político

El autor se refiere tanto a procesos de largo aliento como a momentos coyunturales, en los cuales son tomadas decisiones acerca de un tema relativo a la sexualidad, ya sea para legislarlo, perseguirlo o ignorarlo.

Un mecanismo relevante para esta toma de decisiones es el previamente mencionado pánico moral o sexual. Este concepto fue desarrollado por el sociólogo Stanley Cohen al estudiar la cobertura mediática sobre las riñas entre *Mods* y *Rockers*, dos grupos contraculturales británicos de los 60 y 70. Cohen define que el pánico moral es cuando:

A condition, episode, person or group of persons emerges to become defined as a threat to societal values and interests; its nature is presented in a stylized and stereotypical fashion by the mass media; the moral barricades are manned by editors, bishops and politicians and other right-thinking people; socially accredited experts pronounce their diagnoses and solutions; ways of coping are evolved, or (more often) resorted to; the condition then disappears, submerges or deteriorates... Sometimes the panic is passed over and forgotten, but at other times it has more serious and long-term repercussions and it might produce changes in legal and social policy or even in the way in which societies conceive themselves. (Cohen, 1972, 9)

Weeks apunta que los pánicos morales cristalizan miedos y ansiedades sociales difusas, para las que no suele buscarse las causas del problema, sino verterlas sobre *folk devils* o chivos expiatorios, etiquetándolos como inmorales o degenerados. En la cultura sexual heteronormativa⁹ la reafirmación identitaria por medio de acciones colectivas se ejemplifica de forma precisa con los escándalos sexuales, a los cuales se les señala y estigmatiza colectivamente con lo que la socióloga estadounidense Janis Irvine señala como “pánicos sexuales”. El término se refiere a batallas

⁹ En donde la heterosexualidad se percibe como norma natural e imperativo y hay una concatenación entre sexo, sexualidad e identidad de género.

volátiles sobre sexualidad que ayudan a regularla. Es decir, la movilización de sentimientos colectivos y emociones públicas de estigmatización sobre un acto sexual. Los pánicos sexuales son la transferencia de valores morales a acciones políticas (Irvine, 2007: 2). Las emociones públicas respecto a escándalos sexuales tienen un poder legitimador que naturaliza las jerarquías sexuales y perpetúan la división entre lo normal y lo desviado.

Por otro lado, en las fuerzas políticas de largo alcance, el autor señala tres tendencias: la conservadora, la liberal y la radical o libertaria. La primera suele hacerse escuchar mediante campañas que resaltan la importancia de altos estándares de moralidad, la segunda a través de la búsqueda de reformas y un relajamiento de las normas dentro de un marco de valores tradicional y la tercera a través de buscar una transformación de los valores mismos.

Culturas de resistencia

Sobre estas, Weeks se refiere tanto a, por ejemplo, la sabiduría popular sobre el aborto y métodos anticonceptivos ante su ilegalidad como a minorías sexuales estigmatizadas, las cuales recientemente, han adoptado una voz política con movimientos reformistas o de liberación sexual. Tanto Weeks como Foucault señalan la importancia de leer a la historia de la sexualidad no solamente como una historia vertical de control y regulación, sino como una constante resistencia ante el poder que se busca ejercer en los planos considerados los más íntimos.

La especificidad del caso mexicano

A pesar de que el proceso ilustrado por Foucault y Weeks tiene resonancias con los mecanismos de producción y regulación de la sexualidad en México, es importante no pasar de vista que los autores generaron su cuerpo teórico para intentar explicar una realidad ajena a la nuestra, con especificidades y roles históricos distintos. Si bien utilicé sus conceptos por su capacidad explicativa y por ser autores fundamentales en lo que a temas de sexualidad respecta, es igualmente relevante comprender lo que diferencia al contexto europeo de la realidad que yo busco investigar. La literatura no es tan amplia para la segunda; sin embargo, hay esfuerzos históricos por reconstruir la experiencia sexual en la colonia, la cual me parece un parteaguas fundamental para comprender el desarrollo sexual posterior.

En primer lugar, el proceso de colonización y por ende la relación de poder de España sobre la Nueva España, cimentaron una sexualidad atravesada y organizada por etnia y clase. “La

fundación de Nueva España se llevó a cabo sobre un basamento sexual” (Lavrin, 2005: 489). Es decir, la posibilidad de conquista y la organización posterior se hicieron a través del uso de la sexualidad como herramienta de opresión, subordinación y negociación. Especialmente a través del regalo de mujeres indígenas como búsqueda de confraternidad con los hombres españoles y a través de la violación de mujeres indígenas por parte de españoles como símbolo de superioridad y de una soberanía sexual del conquistador sobre estas mujeres (*Ibíd.*: 491).

De esta manera, en el proceso hubo un aflojamiento de las reglas morales católicas españolas como instrumento de opresión a los indígenas, especialmente a las mujeres. Las tasas de ilegitimidad (nacimientos fuera del matrimonio) -muy superiores a las de Europa- y la heterogeneidad étnica decantada en las castas son evidencia de la sexualidad como herramienta de dominación. Por ejemplo, el promedio de ilegitimidad entre las castas era de 51% y 75% entre la población de origen africano (*ibídem*).

Entre las similitudes con los planteamientos de Foucault y Weeks se encuentra la confesión como incitadora al discurso y la mayor regulación de la sexualidad en clases altas. Sin embargo, aquí la confesión tuvo diferencias étnicas, pues los confesionarios que más atención recibieron fueron para los indios. En éstos se buscaba igualmente que las preguntas y confesiones expresaran relatos pormenorizados del placer sexual en prácticas de onanismo, adulterio, incesto, sodomía y bestialidad, sobre todo (*Ibíd.*: 495).

La clase social influía en el comportamiento sexual de las mujeres. Las mujeres de clases altas estuvieron más recluidas que aquellas que tenían que trabajar en el ámbito público. Un fenómeno específico de estas mujeres son los hijos de “madres desconocidas”. Es decir, nacimientos ilegítimos que no eran reconocidos por las madres para salvaguardar su supuesta virginidad (*Ibíd.*: 494).

La iglesia era la encargada de dictar las normas de comportamiento relacionadas con la sexualidad. Sin embargo, el enfoque estaba desproporcionalmente sesgado hacia el dispositivo de alianza. Es decir, se vigilaban las uniones permitidas y las prohibidas más que la vigilancia del cuerpo y su placer. De hecho, “el ejercicio sexual dentro del matrimonio estaba lejos de ser definido como fuente de placer” (*Ibíd.*: 497). Un ejemplo claro de la preponderancia de la regulación del dispositivo de alianza es el incesto. Éste estaba prohibido en uniones de personas relacionadas hasta en un 4º grado.

La virginidad estaba también relacionada con el dispositivo de alianza, pues el honor femenino estaba ligado con la estabilidad social, al ser la mujer sujeta de intercambios matrimoniales siempre y cuando resguardara su pureza. Así, la virginidad no era “una cuestión íntima y personal, sino una “cosa pública” que demandaba el cuidado de todos sus parientes” (*Ibíd.*: 500).

Por otro lado, como mencioné, la actividad sexual ilegítima o irregular en Nueva España estuvo fuertemente atravesada por la disparidad de clases y de etnias. Por ejemplo, los españoles, regularmente establecían relaciones con mujeres de una posición social inferior, como las relaciones con esclavas negras.

Respecto a la sodomía hay un traslado hacia el dispositivo de sexualidad, fundamentalmente entendido como un problema entre hombres. Se creía que estos actos derivaban del descuido en la educación de los hijos. La historiadora cubana Asunción Lavrin refiere a un punto interesante sobre el perfil demográfico de un grupo de 123 personas acusadas de sodomitas que se encontró en las ciudades de México y Puebla, de los cuales 14 tuvieron una trágica muerte en la hoguera. Éstos eran principalmente hombres que trabajaban en ocupaciones manuales, “cuya vida sexual se había llevado a cabo, hasta entonces, dentro de una opacidad social que les permitió cobertura por largo tiempo” (*Ibíd.*: 508). Es relevante porque abona al planteamiento de que la vigilancia sexual era mucho mayor mientras una posición social más acomodada se ocupara.

En suma, la conquista generó un escenario específico que propició el relajamiento de las normas eclesiásticas católicas españolas con un propósito de opresión y sometimiento, del cual las mujeres indígenas fueron las principales víctimas. Esto generó una heterogeneidad racial amplia y tasas de ilegitimidad fuertemente superiores a las europeas. La regulación estaba principalmente centrada en el dispositivo de alianza, con una gran importancia puesta en la virginidad femenina. Por otro lado, los hombres, sobre todo españoles, gozaron de mayor libertad, siempre y cuando no se tratara de actos sodomitas. La endogamia era una preocupación primordial. La etnia y la clase fueron factores fundamentales que cruzaron la organización sexual lícita e ilícita de la colonia - regulada en un principio por la iglesia católica y después en manos del Estado-, sobre los cuales se cimentó la base sobre la cual se desarrolló la producción y regulación sexual posterior (Lavrin, 2005). En el capítulo II, me centraré en exponer un panorama sociohistórico relacionado más

específicamente con la práctica que será tratada—el BDSM—para así situarlo espacial y temporalmente.

Hasta este punto he hecho un análisis a escala de los cambios macro sociales y los grandes procesos de regulación, producción y represión del sexo. Para complejizar la problemática y añadir capas de análisis a distintas escalas, en el segundo capítulo relacionaré lo ahora expuesto con una explicación micro social, a nivel de la situación y la interacción y cómo éstas moldean lo que se considera normal, desviado o patológico. Para este propósito utilizaré el texto de Randall Collins sobre el sexo como un ritual de interacción en *Cadenas de rituales de interacción* (2009). No obstante, para comprender a profundizar lo que se considera normal y desviado, primero exploraré los planteamientos de Gayle Rubin al respecto a continuación.

Cada práctica en su lugar: Gayle Rubin y el círculo mágico del sexo

En este apartado busco reconstruir la distinción de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin respecto a sexualidad normativa y no normativa -escrita en 1984 en el ensayo *Thinking sex-*, generar críticas y visibilizar limitaciones con el fin de comprender mejor la realidad contemporánea respecto al sexo. Posteriormente, entrelazaré los postulados de los sociólogos Howard Becker y Norbert Elias respecto a la desviación con la distinción que propone Rubin. Sin embargo, asumo la imposibilidad de cubrir el amplio espectro que la sexualidad representa, por lo que explícito que es un recorte fotográfico. Es decir, a pesar de un esfuerzo incluyente, necesariamente quedarán realidades, prácticas e identidades poco cubiertas.

Al partir de una perspectiva construccionista, sería irresponsable hablar de una sola realidad contemporánea, por lo que es pertinente especificar que la distinción de Rubin es una conceptualización y jerarquización de un sistema sexo/género específico: moderno, occidental y heteropatriarcal¹⁰. Sin embargo, incluso dentro de éste existen diferencias, distintos grupos con variables jerárquicas de valores, por lo que también es pertinente señalar que en lugar de un único esquema que diferencia entre sexo normativo y no normativo, existiría, de hecho, un esquema

¹⁰ Se trata, también, de un fenómeno eminentemente urbano. La diversidad en la sexualidad ha encontrado puertas más abiertas en las ciudades, en las cuales -se piensa-, hay una mayor libertad para el individuo, ya sea únicamente por el mayor número de personas y cómo esto permite volverse un desconocido, no así en el campo. Respecto a las áreas rurales una de las filias que más se le asocian es la zoofilia (Córdova, Rosío (2005) “los límites de la transgresión. Cuerpo, prácticas eróticas y simbolismo en una sociedad campesina de Veracruz” *En el umbral de los cuerpos*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.

propio de cada grupo social, institución o *tipos* de individuos. Así, la división no sería la misma desde el derecho que desde la psiquiatría o que desde grupos BDSM. El esquema de Rubin es una división generalizada que es la que parece tener más potencia. Es decir, parece hablar de la visión dominante. Sin embargo, en aras de no esencializar la división, sería preciso especificar para quién sería válida dicha distinción y aclarar que ésta cambiaría de acuerdo con posiciones políticas, socioeconómicas o edad, por ejemplo.

En *El tráfico de mujeres* (1975), anterior a *Thinking Sex* (1984), Rubin expone el sistema dentro del cual se enmarca la sexualidad normativa y no normativa: el sistema sexo/género, el cual es una categoría alternativa que busca dotar de historia y especificidad cultural al término “patriarcado”. Este sistema es un “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1975: 34). Dicho de otro modo, es la dotación de múltiples significados simbólicos a la sexualidad biológica humana y la satisfacción social de esa necesidad o latencia.

Para desarrollar la categoría de “sistema sexo/género”, Rubin habla del papel fundamental del psicoanálisis y la antropología en la consolidación de la heteronormatividad y la normalización de la opresión sexual de la mujer. Este papel se debe extender a la psicología y psiquiatría en general respecto a la opresión de distintas formas de sexualidad no normativa.

Como Rubin expone, la práctica clínica ha buscado “reparar” a los individuos que se descarilan de su “normalidad biológica”. En este sentido, transforman lo moral en ley científica y la práctica clínica psicoanalítica se ha convertido, más que en una teoría de los mecanismos de reproducción de las normas sexuales, en uno de esos mecanismos (*Ibíd.*:47).

Por ejemplo, el síndrome de Electra y Edipo, mediante los cuales el discurso científico sustenta el imperativo biológico de heterosexualidad. Cada infante contiene todas las posibilidades sexuales disponibles en la expresión humana; sin embargo, la heterosexualidad se enmarca como la norma (*Ibíd.*: 48). Ambos síndromes asumen que hay una relación directa y consecutiva entre sexo, género y preferencia sexual. Es decir, que un varón se convertirá en hombre masculino y por lo tanto tendrá una preferencia sexual por las mujeres, de las cuales su madre será la primera de ellas. Lo inverso sucederá con las hembras, al convertirse en mujeres femeninas con preferencia sexual por los hombres. Lo normal y biológico, entonces, es la heterosexualidad, borrando todos los mecanismos coercitivos mediante los cuales ésta se hace un imperativo.

Respecto a la antropología habla de los sistemas de parentesco y el tabú del incesto, cuya principal función era evitar la endogamia y así consolidar la cooperación entre clanes y desarrollar la sociedad (*Ibíd.*: 53). Esta consolidación, como explica Lévi-Strauss, se da a partir del intercambio de mujeres (sin que explique por qué son éstas y no los hombres los que se consideran objeto de intercambio). Estos mecanismos con una clara función en su surgimiento, se volvieron norma moral que tacha de perversos y desviados a quienes se enganchan en prácticas sexuales endogámicas, como el incesto. Por esto, cruzar la barrera familiar es uno de los actos no normativos más estigmatizados.

El arreglo jerárquico entre hombres y mujeres que propone Lévi-Strauss por medio de los intercambios de mujeres legitima la existencia de la heterosexualidad imperativa y de la subordinación femenina para la perpetuación de la sociedad, en la cual se le da un poder simbólico al pene—falo—como sinónimo de estatus y poder (*Ibíd.*: 54). Regresando así a conceptos psicoanalíticos como la castración o la envidia del falo que “sufrir” la mujer, al ser comparada con el hombre como estándar.

En este sentido, mediante los síndromes de Edipo y Electra la heterosexualidad se vuelve obligatoria y los roles de género se internalizan. Estos roles y la heterosexualidad se derivan de mecanismos pre modernos analizados por Lévi-Strauss. Así, el sistema sexo/género actual se evidencia como un arreglo que sigue organizado con base en las estructuras sexuales que Lévi-Strauss y Freud describieron en su cuerpo teórico. El primero desde un estructuralismo antropológico, bajo el cual las reglas sobre la sexualidad cumplían funciones de reproducción, permanencia e intercambio entre clanes. El segundo, desde el desarrollo del psicoanálisis, lo cual derivó en la patologización de comportamientos atípicos.

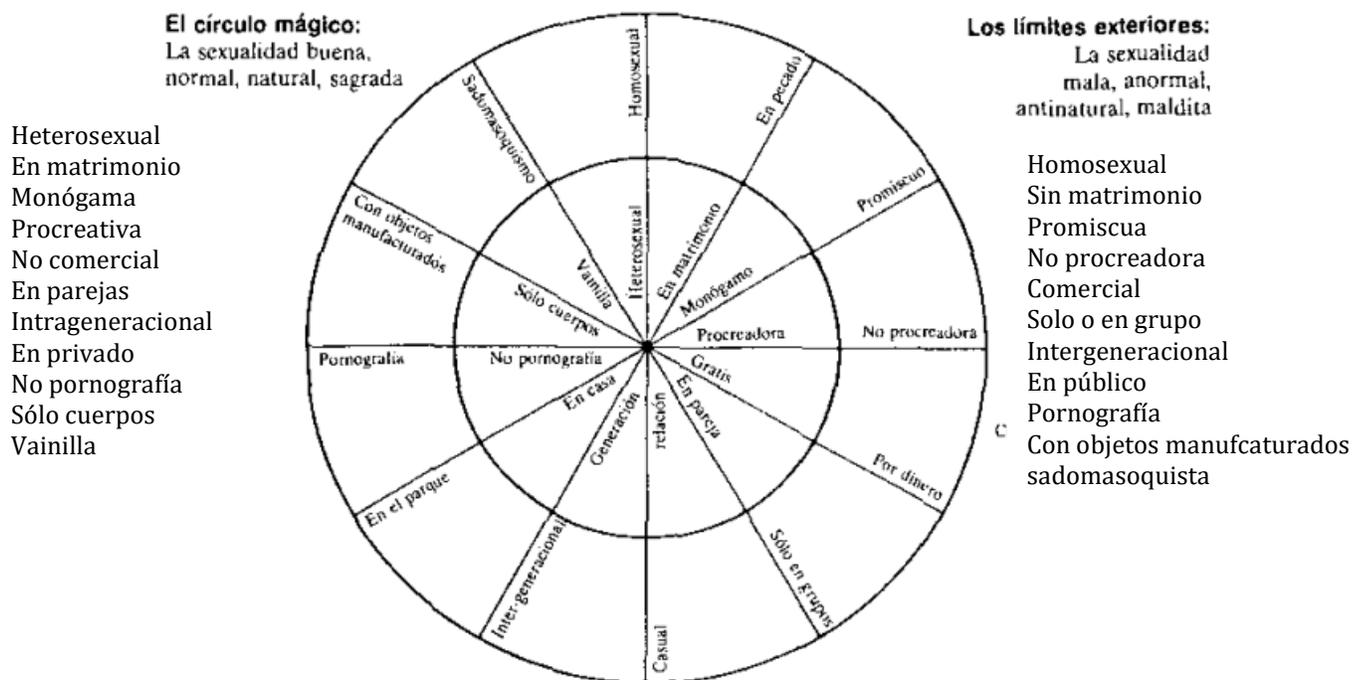
Más adelante, en su celebrado artículo “*Thinking Sex: Notes for a Radical theory of the Politics of Sexuality*”, Rubin busca hacer una teoría radical del sexo que “identifique, describa, explique y denuncie las injusticias eróticas y la opresión sexual” (Rubin, 1984: 149). Para esto, hace una breve reconstrucción histórica de hitos de lo que llama “guerras sexuales” en contra de la sexualidad tabú, como distintas leyes y regulaciones en cuanto a la edad de consentimiento, la sexualidad en la niñez y adolescencia y la pedofilia.

Rubin aboga por la desesencialización del sexo, para posibilitar su entendimiento como un fenómeno social, histórico y cultural. Una de sus influencias principales es Foucault. Sin embargo, argumenta que la continuación de la investigación de Foucault ha tenido ciertas

malinterpretaciones. Así, debido a la hipótesis represiva que refuta en *La historia de la Sexualidad* (1976), en la cual expone cómo la sexualidad y sus identidades son producidas más que reprimidas por diversas instituciones, los estudios sobre el sexo han dejado de lado el control y la represión que de hecho han ocurrido sobre ésta. Rubin se posiciona frente a esta crítica y busca desarrollar los aspectos represivos en torno a la sexualidad sin recurrir al argumento biologicista de represión de la libido (*Ibíd.*: 149-150).

La antropóloga propone un esquema que expone cómo las sociedades modernas occidentales clasifican actos sexuales de acuerdo con un sistema de valores jerárquico (Figura 1):

Figura 1



Quienes ejercen su sexualidad dentro de un marco marital, reproductivo y heterosexual se encuentran en la punta de la pirámide. Les siguen las parejas heterosexuales monógamas que no están casadas y los demás heterosexuales. Después, las parejas lésbico-gay estables y duraderas. Las lesbianas y gays promiscuos se encuentran muy abajo en la pirámide. De acuerdo con ella, dentro del grupo de los más estigmatizados se incluyen transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, prostitutas y actores pornográficos. Sin embargo, los que se encuentran hasta abajo de la pirámide son aquellos cuyos actos sexuales transgreden barreras generacionales (*Ibíd.*: 151). Rubin no lo menciona, pero quienes transgreden la barrera familiar se encontrarían en ese mismo lugar o

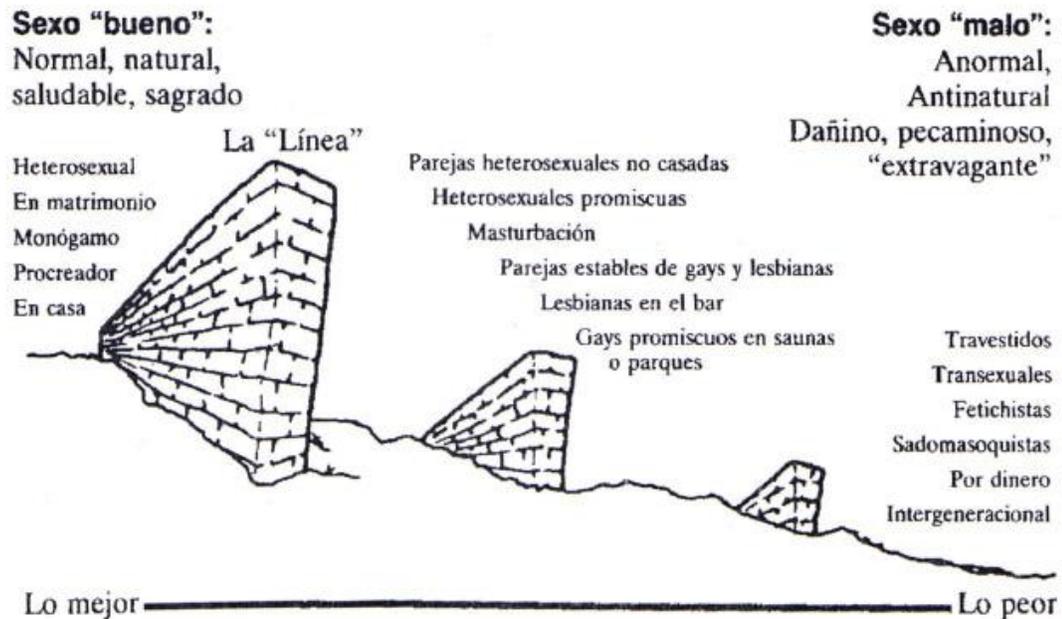
incluso más abajo.

Lo anterior está más relacionado a identidades sexuales de forma general. Sin embargo, su esquema del “círculo mágico del sexo” expone formas específicas de tenerlo, así como cuáles son vistas como normales, buenas y establecidas y qué otras como no naturales, malas y marginales. En éste, contrapone actos de la siguiente manera: heterosexual/homosexual, monógama/promiscua, procreativa/no procreativa, gratis/por dinero, en pareja/solo o en grupos, dentro de una relación/casual, intrageneracional/intergeneracional, en público/en privado, con pornografía/sin pornografía, con objetos/solo cuerpos y sadomasoquista o *kink*/vainilla.

Particularmente, al esquema de Rubin me parece que se le podrían añadir divisiones como: cuerpos con/sin discapacidad, atractivos/no atractivos, añadir sexo con una persona transgénero como una categoría más estigmatizada que homosexual, penetrativo/oral o anal, por mencionar algunos. Por otro lado, el ensayo fue escrito en 1984, por lo que muchas de las prácticas se han movido de un lado al otro. Por ejemplo, las prácticas hetero u homosexuales no procreadoras, sin matrimonio están mucho más normalizadas que en los 80, las hetero mucho más que las homosexuales, por supuesto. Por otro lado, abundando respecto a la diferencia de esquemas que diversos grupos plantearían, en lo personal mi esquema (al tener una posición de estudiante universitaria de ciencias sociales, con posiciones políticas progresistas) quizá solo dejaría en lo no normativo lo comercial y plantearía un énfasis mucho más subrayado en la importancia del consenso, ya que valiéndome de mis propias prácticas y de las prácticas de personas con una posición similar a la mía, lo “no normativo” es bastante común y aceptado.

Rubin plantea otro esquema que me parece más adecuado, pues es menos tajante en la distinción y da cuenta del gradiente en donde las diferentes prácticas se encuentran (Figura 2).

Figura 2



Sin duda, la heteronorma monógama sigue teniendo el privilegio de la normalidad y naturalidad, como el esquema plantea. No obstante, me parece que el que sea fuera o dentro del matrimonio, mientras se esté en pareja legítima (es decir, no amantes), ya no es tan relevante. De igual manera, el placer le ha ganado terreno a la procreación. Otra problematización a los esquemas de Rubin es que plantean al sadomasoquismo como una práctica en los límites inferiores de lo considerado anormal o pervertido. No obstante, esta práctica ha tenido un profundo proceso de normalización -el cual caracterizaré en el siguiente capítulo-, en el cual, mientras la práctica sea llevada a cabo consensuadamente, en pareja monógama y heterosexual o, un poco menos aceptado, homosexual, en espacios privados o destinados a ello, no es señalado o estigmatizado y en algunos casos es incluso celebrado como transgresor o cómo una señal de la confianza creada en una pareja que ha podido, gracias a ésta y al amor, tener una dosis de experimentación.

La autora expone que los individuos cuya sexualidad cae dentro de los límites normativos son recompensados con atribución de salud mental, respeto, apoyo institucional, legalidad y beneficios materiales. Por otro lado, los marginados son relacionados con enfermedades mentales, criminalidad, rechazo de las instituciones y sanciones económicas relacionadas, por ejemplo, con poca empleabilidad debido a antecedentes de "crímenes" sexuales. Sin embargo, como expone Collins, son las mismas instituciones las creadoras del delito, pues nada es un delito en sí, sino que

éste se configura de acuerdo con la percepción de quienes tienen el poder de definir lo que constituye una violación a la ley (Collins, 2009: 124).

De acuerdo con Rubin, hay tres grupos establecidos relevantes desde los cuales se juzga al sexo: la religión, la psiquiatría y el feminismo (Rubin, 1984: 152). A éstos debería agregarse, por supuesto, el Estado. Estos grupos reaccionan ante los actos de otros y los etiquetan como normales o desviados.

Un caso paradigmático de un grupo establecido que juzga la desviación en la sexualidad es el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría* (APA por sus siglas en inglés). En este manual hay una sección de trastornos psicosexuales en los que se incluye el sadismo, masoquismo, disforia de género, exhibicionismo, voyerismo, frotismo (frotar genitales a otra persona sin su consentimiento), pedofilia y filias como zoofilia, necrofilia, coprofilia, entre otras (APA, 2013). Este manual establece lo normal de lo desviado de acuerdo con el juicio de los establecidos, en este caso los psiquiatras que lo realizan. En los últimos años, este manual ha sido parte de múltiples controversias y debates sobre lo que incluye y lo que no y de qué depende que se incluyan o no ciertas prácticas.

Es así que resalta la importancia de disciplinas como la antropología, la psiquiatría y la psicología para comprender la relación siempre contendida que han tenido las prácticas sexuales que se consideran normales, sanas o adecuadas y aquellas que se estigmatizan, patologizan o criminalizan. Para comprender esta relación es necesario analizar a las prácticas desde una visión relacional, que aporte información sobre cómo se da estas luchas y equilibrios de poder para finalmente resaltar que las prácticas no son desviadas inherentemente, sino como resultado de estas relaciones. La sociología de la desviación aporta conceptos y argumentos pertinentes para tal objetivo.

Tipos de personas. Lo normal y lo desviado en la sexualidad a través de la sociología de la desviación

A partir de la división de Rubin que desarrollé en el apartado anterior, buscaré hacer un análisis relacional de la interacción entre lo que la autora llama normativo y no normativo. Para efectos de esta sección, llamaré ‘normal’ y ‘establecido’ a lo normativo y ‘desviado’ o ‘marginado’ a lo no normativo, en concordancia con el vocabulario utilizado por Becker y Elias en el marco de la sociología de la desviación. Es relevante hacer énfasis en que estas categorizaciones, como

mencioné anteriormente, no se refieren a un individuo en específico. Es decir, si bien las etiquetas tienen influencia en la experiencia grupal e individual de las personas etiquetadas, lo relevante es analizar que estas categorías generan una conceptualización sobre cómo ciertas, conductas, características o prácticas generan un *tipo* específico de personas en contraposición a otros tipos.

Weeks afirma que “the general tendency is still to assume that “deviance”, and specially sexual unorthodoxy, is somehow a quality inherent in the individuals, to which the social then has to respond. However, over the past 20 years, it has been increasingly recognised that the social not only defines, but actually in part constructs the deviance” (Weeks, 1989: 97). Partiendo de esta afirmación, busco analizar cómo se ha construido la desviación sexual de forma relacional y social a través de los planteamientos del sociólogo estadounidense Howard Becker y el sociólogo alemán Norbert Elias.

Las variaciones sexuales no se toman como diferencias sin jerarquía, puesto que a ciertas variaciones se les asigna la etiqueta de desviadas. Esta asignación responde a lo que Elias llama equilibrio desigual de poder, en donde los grupos establecidos, quienes ejercen más poder, delimitan las normas sociales de acuerdo con sus intereses y buscan que se respeten para mantener el *statu quo* y su posición privilegiada. Es decir, la exclusión y estigmatización de los marginados por parte de los establecidos ayuda a conservar la identidad de los últimos, a reafirmar su superioridad y mantener a los otros en su lugar inferior (Elias, 1998: 31). En este sentido, como lo menciona Becker (1963), los miembros de un grupo establecido juzgan importante que los miembros de otro grupo sigan ciertas reglas, pues el cumplimiento de éstas asegura la perpetuación de su posición (Becker, 1963: 35).

De esto se deriva que “la desviación es creada por la sociedad [...] al establecer las normas cuya infracción constituye una desviación” (Becker, 1963: 28). La sociedad, como red de individuos, aplica dichas normas a personas particulares y cuando éstas no las cumplen las etiquetan como *marginales*. Un acto no es inherentemente desviado, lo es como consecuencia de la aplicación de un juicio por parte de terceros. Así, el que un acto que viola una norma sea desviado o no depende de la reacción que éste ocasiona en los grupos en el poder.

El *statu quo* respecto al sexo responde, en parte, a la permanencia en el poder de valores derivados de la religión, los cuales ven a la sexualidad como algo negativo e inherentemente pecador. El sexo solo puede reivindicarse si se practica dentro del marco de un matrimonio y con fines procreativos, en donde el placer debe ser secundario y moderado (Rubin, 1984: 150). El *statu*

quo también responde a la salvaguarda de la reproducción humana y de la infancia. Es por esto que las sexualidades desviadas son vistas como un efecto dominó generador de caos. Desde esta perspectiva, la sociedad, por medio de sus instituciones, debe condenar para proteger, pues si se vuelve permisiva la desviación se expandirá. Así surge la estigmatización como justificada, pues su función es proteger a la sociedad del caos. Entonces, se le atribuyen malas características a ciertos grupos, se les estigmatiza por eso y se justifica que sean marginados. Esto quita la culpa al estigmatizador, pues bajo esta visión los marginados lo son por cualidades inherentes a ellos y no por la estigmatización por parte de los establecidos (Elias, 1998: 50).

De acuerdo con la teoría del etiquetaje, la desviación no es una serie de características inherentes de individuos o grupos, sino un proceso de interacción entre desviados y no desviados (Giddens, 1994: 110). Los no desviados, o en términos de Elias, los establecidos, definen y ponen etiquetas a los desviados, quienes se asumen como tal y reproducen el comportamiento que dicta su etiqueta. La definición de etiquetas depende de los grupos en el poder. Los marginados ya etiquetados se asumen como inferiores, pues “se miden con la regla de sus opresores. A partir de las normas de sus opresores se descubren deficientes; se experimentan a sí mismos como seres de menor valor” (Elias, 1998: 40).

De la jerarquía que propone Rubin se deriva que a los individuos que ejercen sexualidades desviadas se les etiqueta con una inferioridad mental y emocional. Elias (1998), en su división de establecidos y marginados expone que los primeros ven a los marginados como personas con menor valor humano. Como consecuencia, se ven a ellos mismos como superiores (Ibíd.: 27). Es decir, hay una serie de valores positivos que los establecidos se auto atribuyen, evidenciando que los marginados carecen de ellos, y por lo tanto se justifica su marginalidad. En el caso de las perversiones sexuales, los establecidos -heteronormativos- se atribuyen, principalmente, salud mental, normalidad y derecho a la privacidad.

La desviación, entendida como la interacción entre un acto y la reacción negativa de otros ante éste que enuncia Becker (1963: 28), se puede entender en términos del concepto de figuración de Elias. Es decir, como una red de interdependencias entre establecidos y marginados. La desviación solo se puede entender en relación comparativa con los estándares de normalidad. Elias (1998) expone que “un grupo tiene un índice de cohesión más elevado que el otro y este diferencial de integración contribuye sustancialmente al excedente de poder del primero” (31). Este excedente de poder permite excluir a los miembros de otros grupos, generando a su vez más

cohesión interna. Esto es a lo que Elias se refiere con una figuración entre establecidos y marginados. Esta figuración, es decir, interdependencia entre establecidos y marginados, es posible gracias a un equilibrio desigual de poder y las tensiones que esto genera. Un grupo solo puede estigmatizar a otro si está establecido en posiciones de poder a las cuales los marginados no pueden acceder (Elias, 1998: 33).

Elias menciona que un grupo establecido “tiende a atribuir a su grupo marginado, como un todo, las características *malas* de la *peor* sección del grupo: de su minoría anómica. Mientras que la imagen de sí mismos se modela a través de sus *mejores* y más normativos miembros” (Elias, 1998: 32). Así, se borran las diferencias particulares dentro de un grupo y se etiqueta a uno como bueno y otro como malo en su totalidad. Esto se relaciona con la complementariedad entre el carisma del grupo (el propio) y la deshonra del grupo (el otro) (Ibíd.: 36).

Respecto al sexo, esto se puede relacionar con la visión que el grupo establecido tiene del sadomasoquismo, por ejemplo. En los medios, reflejo de ideologías dominantes, el sadomasoquismo se plantea usualmente como resultado de patologías que derivan en el placer mediante el dolor. Se ve a los sadomasoquistas como un todo homogéneo, que ha tomado esa identidad debido a traumas o enfermedades mentales (Weiss, 2008: 103)¹¹. A quienes no practican el sadomasoquismo, por el contrario, también se les ve como otro todo homogéneo. Esta vez, atribuyéndoles características positivas como salud mental y estabilidad emocional.

Elias habla de la tendencia a estigmatizar grupalmente, a diferencia de la concepción de estigma como aversión de un individuo a otro. En el estigma grupal, el insulto individual no es resultado de sus cualidades como persona, sino de su pertenencia a un grupo al que consideran colectivamente distinto e inferior al propio (Elias, 1998: 33). Por ejemplo, se asume que las filias sexuales son resultado de trastornos mentales sin conocer personalmente a todos los miembros del grupo al que se refieren.

Por otro lado, en su división de establecidos y marginados, Elias expone que los primeros logran esa posición debido a que su grupo tiene más organización, lo que los lleva a tener mayor cohesión (Elias, 1998: 31). Respecto a la sexualidad, la heteronormatividad establecida tiene normas y una organización más fuerte, pues se basa en normas explícitas como los mandamientos

¹¹ Este análisis lo retomo en el capítulo II, apartado sobre el BDSM en la academia, en donde, a partir de la socióloga estadounidense Margot Weiss (2008), muestro que algunas resemantizaciones de la práctica sadomasoquista complejizan la oferta cultural (como 50 sombras de Grey), pero no dejan de plasmar a la práctica desde la patologización o la normalización.

religiosos y las leyes del Estado. Los marginados una organización menos legítima. Es decir, no está soportada por la ley o por instituciones médicas. Al contrario, su organización es justamente una resistencia a lo estipulado por las instituciones.

En relación con cómo se logra una posición establecida, Becker hace énfasis en que la estigmatización de los *outsiders* tiene que ver con demarcaciones de clase, etnia y sexo. Sin embargo, de acuerdo con lo anterior, Elias ejemplifica que éste no es necesariamente el caso. Los establecidos y marginados pueden pertenecer a estas mismas demarcaciones y aún así diferenciarse por otras cuestiones como la organización, que genera cohesión social e identificación colectiva.

El argumento sobre la identificación colectiva puede ser cuestionable en tanto que las personas con prácticas sexuales fuera de lo convencional suelen formar grupos y fuertes identidades colectivas para reafirmar su derecho a la diferencia. Tal es el caso de la cultura gay o de las convenciones y marchas que celebran la diversidad sexual, como la *Folsom Street Fair* en San Francisco, en donde se dan cita miembros de la cultura *leather* o sadomasoquista. Sin embargo, la organización que tienen los establecidos respecto a la normatividad del sexo sí es mucho mayor a la de las sexualidades marginales. La cohesión de los establecidos está institucionalizada en normas jurídicas y en instituciones como el matrimonio o la familia heterosexual y monógama.

Esto se relaciona con que la pertenencia a un grupo percibido como superior es la recompensa por seguir sus estrictas reglas (Elias, 1998: 37). Esta pertenencia se afirma en rituales como las bodas, en donde se otorga a la pareja un prestigio social elevado como recompensa por adaptarse a las convenciones heteronormativas. Para quienes se adhieren a estas normas, la gratificación que reciben por hacerlo compensa el sacrificio personal de subsumirse a normas grupales, debido a que éstas otorgan privilegio.

No obstante, en ciertos contextos los “*outsiders*” son los conservadores, quienes no están abiertos a la experimentación y critican formas alternativas de practicar la sexualidad. En este sentido, el esquema de Rubin se podría catalogar como un esquema conservador, el cual no es válido para otros grupos. Así, podría haber un esquema liberal preocupado por la inclusión pero que sigue estigmatizando, por ejemplo, a prácticas de incesto o pederastia; un esquema jurídico que en lugar de normativo y no normativo distingue entre legal e ilegal, poniendo en la ilegalidad la pederastia, incesto, estupro, bestialismo, comercio sexual y la necrofilia en el caso de México¹², un

¹²En el Código Penal Federal (2017) se tipifica lo siguiente:

En el artículo 272 se tipifica el incesto con 1 a 6 años de prisión, siempre y cuando sean familiares mayores de edad. Si hay un menor de edad involucrado se aclara que se tipificará como violación.

esquema psiquiátrico que distinga entre lo patológico y lo no patológico, entre otros esquemas.

En el área de la sexualidad, la idea de que los actos no son desviados por sí mismos es polémica. Esto se debe a la arraigada relación entre las emociones y la regulación del sexo. Así, el pensar que la pedofilia o el incesto no son actos desviados por sí mismos es moralmente inquietante. Sin embargo, la teoría del etiquetaje y las divisiones conceptuales de Elias y Becker respecto a la marginación como producto de una interdependencia entre grupos con distintos equilibrios de poder ayuda a desnaturalizar la estigmatización a la que ciertos grupos son sujetos por tener prácticas sexuales que no se adhieren a las normas establecidas. Asimismo, brinda un mejor entendimiento sobre por qué las diferencias en las prácticas sexuales son estigmatizadas, pues se revela cómo los grupos de poder utilizan la estigmatización como una herramienta para mantener su posición como establecidos.

Hasta aquí la discusión ha mostrado el proceso histórico de distinción entre prácticas sexuales normales y desviadas. Ha entendido el proceso como un fenómeno relacional, en donde las prácticas no son normales o desviadas por sí mismas, sino por el cúmulo de relaciones y equilibrios de poder en el que se encuentran inmersas. A partir de este horizonte histórico es que es posible emprender un acercamiento empírico hacia una de las prácticas que aparecen como no normativas: el sadomasoquismo y su expresión más reciente, el **BDSM**. Para esto, se hace patente un análisis sociológico que se aleje de concepciones clínicas de la práctica e indague el relegado carácter colectivo del que depende la práctica para la adquisición de conocimiento y el mantenimiento de una comunidad. Asimismo, que resalte las condiciones materiales y sociales que hacen posible el acercamiento prolongado a dicha práctica. Dicho análisis será el objetivo del segundo capítulo ♦

Bajo el título “Delitos contra la libertad y el normal desarrollo psicosexual”, en el artículo 261 y 262 se sanciona el estupro como abuso sexual a un menor de quince años, aún con su consentimiento, con 6 a 13 años de prisión y si es mayor de 15 años pero menor de 18 3 meses a 4 años de prisión.

En el artículo 209 se tipifica la pederastía como el abuso sexual a un menor de 18 años.

En el artículo 281 se sanciona la profanación de cadáveres para actos necrofilicos. Si consiste en coito la pena será de 4 a 8 años.

En la Ley de protección a los animales del Distrito Federal (2002) se tipifica como delito la crueldad animal, en el artículo 52 fracción V, la cual incluye sadismo, tortura o actos zoofílicos. El delito tiene una sanción de multa de 150 a 300 veces la unidad de cuenta de la Ciudad de México que corresponde a entre 11,000 y 20,000 MXN.

II

Estrategia metodológica: quiénes son y cómo analizarlos

Notas sobre la terminología

En el BDSM, el lenguaje tiene una importancia fundamental. Su dominio forma parte de la membresía de entrada a la comunidad, sirve para detectar personas novatas y ayuda a encontrar gente con los mismos gustos o intereses. Elaboraré a continuación breves definiciones para facilitar la comprensión. A lo largo del capítulo continuaré haciendo aclaraciones definitivas en notas al pie de página.

Los términos SM y BDSM son utilizados intercambiamente para hablar de *bondage*; dominación, sumisión; juegos de dolor, de sensación o de roles; intercambio de poder, uso sexual de cuero o látex y demás fetiches—entre los más comunes, el de pies. Recientemente—en relación con el auge de las comunidades en internet (Weiss, 2011:1)—el término BDSM se ha convertido en el más utilizado debido a su carácter incluyente. Mientras SM solo se refiere explícitamente al sadomasoquismo, BDSM engloba distintos conjuntos de prácticas o juegos, cuya principal relación es la presencia de diferenciales de poder entre los participantes.

B&D se refiere a *bondage* y disciplina; inmovilizar a una persona amarrándole el cuerpo con cuerdas de forma estética. D/s es Dominación/sumisión, con el uso de la mayúscula para simbolizar el desequilibrio de poder. Las relaciones de dominación pueden ser de largo alcance, como una relación M/s (*master* o *mistress* y *slave*) o solo en una sesión con juegos de rol, éstas incluyen, por ejemplo, obediencia, humillación y control. SM es sadomasoquismo y se refiere a juegos que incluyen el infringir dolor (sadismo) y el disfrutar sentir dolor (masoquismo). El uso de SM junto—en lugar de S & M—tiene un significado propio en dos vías. En primera, SM refleja mejor la forma relacional y complementaria del sadismo y el masoquismo. En segunda, es una forma hacer referencia y al mismo tiempo resistir el término completo *sadomasoquismo*, el cual tiene implicaciones de patologización debido a su origen, como explicaré más adelante (Weiss, 2011: 2-3).

Dentro de las relaciones de poder en el juego, resalta la dominación femenina conocida como Femdom. La mujer dominante es una *dómina*, con una o varias sumisas. El término *switch* se refiere a las personas que pueden ser tanto dominantes como sumisas. Otro término relativamente sinónimo a BDSM es “*kinky*”, con su antónimo “vainilla”. Para algunos, “vainilla”

significa sexo penetrativo, heterosexual, monógamo o dentro del matrimonio en posición misionera. Para otros es sexo sin juguetes, vestuario o juego de roles o sexo sin diferenciales de poder explícitos y consensuados. En general, tiene un tono un poco despectivo y se refiere al sexo mundano, sin experimentación o desafío de los límites de los practicantes (Weiss, 2006: 233).

El hablar de la “comunidad pansexual” se refiere a grupos con diversidad de identidades de género y orientaciones sexuales, en oposición a grupos exclusivamente homosexuales (Weiss, 2011: 1). Por otro lado, un episodio de juego se llama “sesión” y es común utilizarlo como verbo: “fui a sesionar” o “¿quieres sesionar?”. A distintas prácticas se les llama “juego”, como juego con cera, fuego o electricidad. Por último, existen dos frases utilizadas por las comunidades BDSM que reflejan su visión de la práctica. La más utilizada es SSC, que significa “seguro, sano y consensual” (*Ibidem*). La segunda es RACK, por sus siglas en inglés: *Risk-Aware Consensual Kink*, la cual pone énfasis en que es una práctica de riesgo asumido.

A lo largo del resto de la tesis utilizaré varios de estos términos para caracterizar a la práctica en su desarrollo histórico y la configuración específica de la comunidad que analizaré. Usaré los términos SM y BDSM en concordancia histórica, primero refiriéndome únicamente al SM y después notando el cambio reciente a BDSM. Este capítulo tiene como objetivo sentar las bases históricas de la práctica, explorar cómo se ha estudiado desde la academia y analizar el perfil sociodemográfico de los practicantes, así como las tendencias y generalidades de la práctica dentro de la comunidad BDSM en México, particularmente la capital.

Método

En la medida en que este trabajo está preocupado fundamentalmente por el significado que los practicantes le dan al BDSM y el proceso de adquisición de su identidad como practicantes, encuentro pertinente un enfoque cualitativo, que, bajo el sustento conceptual de la sociología interpretativa, me permita analizar los significados que los sujetos le dan a sus acciones y prácticas. En este sentido, las herramientas que utilizo son: investigación documental, entrevistas, etnografía y netnografía. No obstante, dado el poco conocimiento que se tiene de los practicantes, es relevante contextualizar el estudio micro sociológico con las generalidades y perfiles de personas que practican el BDSM. Es por esto que también utilizo un cuestionario cuantitativo, que me ayude a resaltar regularidades demográficas de los participantes y así abonar al argumento de que la práctica BDSM no es una patología individual, sino una compleja práctica colectiva. Es pertinente aclarar

que esta investigación utiliza un enfoque etnográfico. No obstante, no pretende generar una etnografía de carácter antropológico, de larga y total inmersión en la comunidad. Debido al alcance y a los tiempos de esta tesis, la observación etnográfica se utiliza únicamente como herramienta.

Para la investigación de la práctica en la Ciudad de México, realicé observación participante y no participante e investigación electrónica en sitios web y grupos de Facebook dedicados al BDSM como Calabozo Mx. La observación etnográfica la realicé de febrero a agosto de 2017, asistiendo a una variedad de eventos para cubrir pláticas, talleres, reuniones y fiestas, como la plática “Introducción al BDSM: conceptos básicos” y la reunión para novatos. Asimismo, del 16 al 22 de julio fue la semana BDSM, culminando en la fiesta por el día internacional del BDSM, por lo que asistí a varios de los eventos organizados esa semana, como al Café de dóminas, al concurso de Pet Play y a la fiesta final. El Café fungió como un grupo focal, pues la dinámica fue hacer preguntas anónimas para sumisos y dóminas. Tuve permiso para hacer anotaciones y grabaciones.

La observación etnográfica la hice a partir de una guía de observación que realicé con base en el esquema de los Rituales de Interacción de Randall Collins (anexo 1). Llevé un diario de campo a cada reunión a la que asistí. Procuré escribir mis observaciones *in situ*. No obstante, en algunas ocasiones, por buscar ser menos disruptiva de la dinámica de la reunión, preferí hacer anotaciones en mi celular o apartarme unos minutos de la reunión para grabar notas de voz. La única ocasión en donde no llevé mi diario de campo fue en la fiesta. Por el carácter de la reunión decidí solo hacer anotaciones en notas de voz y texto en mi celular.

Por otro lado, estuve durante los mismos meses inmersa diariamente en la interacción del grupo de Facebook, dado que hay varias publicaciones al día que van desde imágenes, presentaciones de nuevos miembros, dudas o preguntas sobre la práctica y los practicantes, avisos de los siguientes eventos y reflexiones sobre eventos pasados.

Organización de la observación etnográfica		
Fecha	Nombre del evento	lugar
1 de abril de 2017	¿Qué es una sesión BDSM y cómo se prepara?	Centro de la diversidad, Colonia Roma
29 de abril de 2017	BDSM: Conceptos básicos	Centro de la diversidad, Colonia Roma
20 de mayo de 2017	Tardeada para novatos	Centro de la diversidad, Colonia Roma

19 de julio de 2017	Semana BDSM: Café de dóminas	Centro de la diversidad, Colonia Roma
20 de julio de 2017	Semana BDSM: Concurso de Pet play	Centro de la diversidad, Colonia Roma
22 de julio de 2017	Semana BDSM: Fiesta por el día internacional del BDSM	Bar en la Colonia Condesa

Es relevante resaltar que la ausencia de fotografías tomadas por mí en campo responde a prohibiciones que la misma comunidad establece para salvaguardar la privacidad de los participantes. Esta política de restricción no aplicó solo para mis fines investigativos, sino que se extiende a todos los asistentes. La administración es la única que puede tomar fotografías. Ésta pregunta antes de tomar cada fotografía si quienes están ahí quieren salir, les recomienda taparse la cara o les menciona que editarán una carita feliz encima de su cara para ocultar su identidad. Al no ser una práctica cuyos símbolos e indumentaria sean profundamente conocidos o reconocidos por muchas personas, la fotografía de lo que pude observar pudo haber ofrecido un encuentro mucho más cercano de quien lee esta tesis con la práctica. Sin embargo, es interesante notar como la misma lógica de ciertas prácticas delimita las técnicas de investigación que se pueden utilizar. En este caso, por ejemplo, un análisis desde la sociología visual solo es posible con fotografías de archivo, ya que yo no tuve la posibilidad de generar las propias. Para menguar esta limitante, utilizaré fotografías recuperadas de internet para ilustrar ciertos objetos o prácticas que, a mi consideración, presentan un reto a la imaginación si no se ha tenido un acercamiento previo al BDSM.

Asimismo, subí un cuestionario anónimo (anexo 2) de 26 preguntas para realizar el perfil sociodemográfico. Aunado a esto, sostuve conversaciones informales con varios de los participantes en diversas reuniones, aclarando mi intención de investigar desde un principio. En el cuestionario añadí un espacio para que las personas interesadas en tener una para profundizar sobre su experiencia pudieran dejar su correo.

Finalmente, realicé un total de 5 entrevistas:

Organización de las entrevistas semi estructuradas			
Fecha	Nombre del/ de la entrevistade	Duración	Lugar
12 de agosto de 2017	Alondra	00:29:50	Restaurante, Colonia Juárez
17 de agosto de 2017	Alejandra	01:20:00	Café, Tláhuac
23 de agosto de 2017	Saúl	00:35:19	Vía Skype
24 de agosto de 2017	Gabriel y Flor	00:51:28	Café, Colonia Narvarte

La muestra para las entrevistas fue no aleatoria. Elegí a las personas entrevistadas en función de percibirlos como posibles buenos informantes, dada su posición de administración del grupo, el tiempo que llevan en la comunidad o el rol que prefieren. Las entrevistas tuvieron una duración media de 40 a 50 minutos. La más larga tuvo una duración de 1 hora 20 minutos y fue con la persona que forma parte de la administración. La entrevista fue de tipo semi estructurada con una guía (anexo 3) dividida temáticamente como se podrá apreciar en el tercer capítulo. Para asegurar el anonimato de los informantes, cambiaré su nombre y rasgos distintivos o haré referencia anónima a respuestas que dejaron asentadas en el cuestionario.

Escenas y Rituales de Interacción sexual: Conceptos útiles para el estudio de la “desviación” sexual

Al igual que los autores citados en el capítulo anterior, Randall Collins se opone a pensar que la sexualidad es algo dado naturalmente, que responde a instintos biológicos y está dirigida, primordialmente, a la reproducción. Aclara que, si éste fuera el caso, no se podría explicar la gran variedad de prácticas sexuales genitales y no genitales que existen, cuyo foco no es la reproducción. La de Collins es una micro sociología radical, con énfasis en la interacción en una determinada situación más que en el individuo. Por lo tanto, para explicar la variedad sexual el autor se refiere al sexo como un ritual de interacción, el cual, a través de una reciprocidad de emociones y atención erótica al cuerpo de la otra persona o personas, genera solidaridad, placer y un fuerte nexo entre los participantes (Collins, 2009: 309).

Sobre el placer, propone que su función tampoco es la de facilitar la fecundación y que no es puramente sensorial. Es decir, si el placer fuera meramente físico, solamente se requeriría

estimulación táctil. Sin embargo, hasta en prácticas solitarias como la masturbación se recurren a “ayudas simbólicas” como fantasías o pornografía que contribuyen a intensificar la experiencia física (Collins, 2009: 301). Visto así, el placer se produce en la interacción, es altamente simbólico y “el grado de reciprocidad es uno de los principales determinantes del nivel de efusión y placer alcanzables” (Collins, 2009: 300). Es decir, se produce situacionalmente y no es una potencia sensorial siempre presente.

Al preguntarse por qué son estas prácticas y no otras, Collins menciona que es inútil decir que así lo define la cultura, por más apellidos como “sexista”, “patriarcal” o “capitalista” que se le agreguen (Ibíd.: 301). Desde mi perspectiva, los apellidos agregados sí tienen un poder explicativo y sí producen y regulan las prácticas sexuales. Sin embargo, lo interesante de los postulados de Collins es que resaltan que estas prácticas no son del todo arbitrarias, pues están ligadas a factores de interacción corporal y emocional sociales consolidados en rituales de interacción.

Del argumento de que el placer es construido en la interacción se deriva que éste es, por ende, aprendido. Un claro ejemplo es la torpeza de las primeras relaciones sexuales e incluso antes, con experiencias de masturbación. Sin embargo, el autor recalca que la inexperiencia no es específica de los primeros encuentros sexuales, sino de cada relación social en particular (Ibíd.: 303). Es decir, al construirse en la interacción, el placer no es sustancial, sino relacional y situacional. Se aprende a generar situaciones placenteras con cada nueva pareja o grupo de participantes. En las prácticas en donde el placer no tiene una fuente convencional, como en el caso del BDSM en donde el dolor tiene un papel importante, esto se hace patente.

Partiendo de su postura en contra de explicaciones relacionadas con la biología, Collins expone que ésta es solo un marco desde donde se erigen significados de placer, intimidad y sexualidad. Para él, “el rasgo capital de nuestra programación biológica no es el que nos empuja al placer genital y hacia la reproducción, sino el que nos inclina hacia el tipo de placer que emana de la consonancia rítmica y la implicación emocional que se da en los rituales de interacción” (Ibíd.: 305). Esta explicación da cuenta de forma más clara de la diversidad de conductas eróticas y prácticas sexuales en donde la biología tiene poco poder explicativo.

Collins plantea tres dinámicas para comprender el sexo y el placer en su diversidad ritual: la búsqueda egoísta de placer sexual, la interacción sexual como ritual de interacción (RI) generador de solidaridad y el prestigio erótico.

Sobre la búsqueda individual de placer sexual Collins habla de la prostitución, para

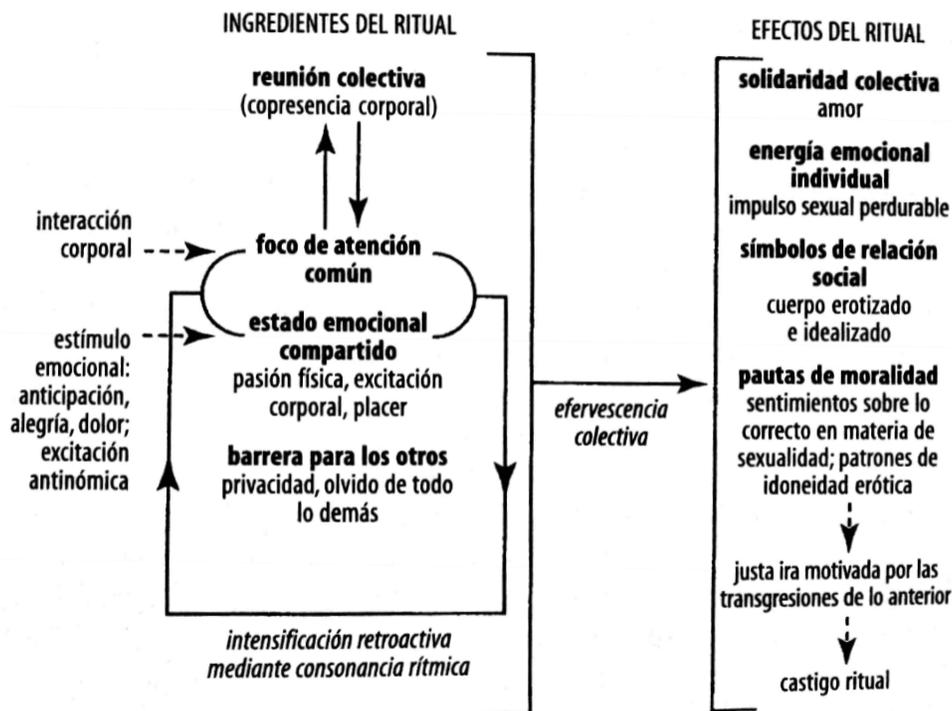
ejemplificar cómo ésta, mientras más parecida sea a una interacción placentera para ambos, más exitosa será. “Incluso en situaciones donde el objetivo es un placer sexual totalmente egoísta existe un elemento de lubricidad sexual recíproca” (Ibíd.: 307). Es decir, a pesar de que haya una búsqueda de placer egoísta, éste se acrecienta bajo la sospecha de que quien brinda el servicio también lo disfruta –o por lo menos lo simula-. Sobre esto se refiere a cómo las trabajadoras sexuales acostumbran simular placer para aumentar la excitación del otro y lograr que termine más rápido¹³.

Sobre el sexo como ritual de interacción, Collins se basa en la construcción analítica de un tipo ideal de interacción sexual exitosa. El éxito de la interacción depende del grado de consonancia rítmica recíproca de sensibilidades corporales de los participantes y la implicación emocional (Ibíd.: 330), factores que desmenuza en su esquema del coito como ritual de interacción (Figura 3)¹⁴

¹³ Es problemático lo que expresa Collins de la prostitución en relación con que los términos “sexistas” o “patriarcales” no sirven de mucho para explicar las prácticas sexuales. Al escribir, Collins utiliza primordialmente términos que denotan que se refiere a la mujer como la trabajadora sexual y el hombre como el “cliente”. Si los términos sexista y patriarcal no explican las prácticas sexuales a un nivel micro sociológico, entonces, ¿qué es lo que explica que en prácticas de comercio sexual como la prostitución o el sexo telefónico el consumidor principal sean los hombres heterosexuales?

¹⁴ Vale la pena aclarar que el modelo de Collins se basa en una interacción en pareja y heterosexual, pues pone a prácticas como el sexo anal u oral como variantes del coito. A pesar del sesgo heteronormativo del que se deriva el esquema, me parece pertinente su uso, pues tiene un poder explicativo que no se reduce al coito, lo cual el mismo Collins aclara (p. 309), sino que ayuda a analizar una gran variedad de interacciones sexuales. Para propósitos de mi tema de investigación el esquema es rico analíticamente, pues parece centrarse en prácticas consensuadas. Sin embargo, me parece insuficiente para explicar interacciones sexuales no consensuadas, pues en éstas no hay un ritual de interacción exitoso y aún así –o debido a esto– el agresor sexual encuentra el placer.

Figura 3. El coito como ritual de interacción



Fuente: Collins (2009: 309)

En este esquema, derivado del esquema general de RI, propone que hay ingredientes, un proceso de efervescencia colectiva y efectos del ritual—generados en todo tipo de ritual de interacción, pero que en el sexual encuentran su forma más exaltada. Los ingredientes son: reunión colectiva, foco de atención común, estado emocional compartido y una barrera para los otros.

A pesar de que Collins habla de la reunión colectiva en términos de copresencia física, interacciones como el cibersexo, el sexo telefónico o incluso el *sexting* también implican una reunión corporal colectiva, aunque a distancia. Asimismo, aunque habla de que el ritual se facilita mientras menos miembros incluya, la copresencia no se limita a las parejas. Es decir, también puede haber un RI sexual colectivo, en el cual se trascienden los vínculos de pareja y se crea una identidad grupal. Sin embargo, estos implican una dificultad más grande, pues para ser exitosos deberían resultar en un “frenesí generalizado” sin ningún participante que se quede solo o se sienta excluido¹⁵(*Ibíd*: 311).

¹⁵ Collins se refiere a las orgías para ejemplificar esto. En el siguiente capítulo lo retomaré para analizar las reuniones y fiestas concurrentes de BDSM en la Ciudad de México.

El foco de atención común se refiere a la consciencia recíproca del contacto corporal y el intercambio de acciones para causar un efecto en el otro. La emoción compartida es la excitación sexual que se acumula mediante la interacción, a través de estímulos como la anticipación, el dolor o la excitación antinómica (excitación al saber que la práctica que se realiza transgrede normas).

La barrera para los otros es la puesta de límites concretos entre quien puede y quien no participar en el RI. Collins no lo precisa explícitamente, pero la barrera puede ser simplemente física -buscar un espacio privado-, de membresía o simbólica. Al hablar de una barrera de membresía me refiero a ciertas normativas que impiden participar en un RI sexual dependiendo si se forma parte de un grupo o no. Por ejemplo, las reuniones *swingers*, en las cuales solo se puede participar en un intercambio recíproco de pareja; es decir, no puede haber solteros. La barrera simbólica se relaciona con la capacidad o propensión que cada persona asume que tiene para participar o no en ciertos RI sexuales de acuerdo con su personalidad, gustos y límites. No obstante, cualesquiera que sean las barreras y el número de participantes “sus actos se orientan a forjar una férrea alianza sexual entre ellos y a excluir al resto” (*Ibíd.*: 312).

Estos ingredientes, mientras logren una mayor consonancia rítmica en el proceso de interacción y de efervescencia colectiva, generarán efectos de solidaridad, energía emocional individual, símbolos de relación social y pautas de moralidad. La solidaridad colectiva se refiere a la consolidación de un fuerte nexo amoroso entre los participantes. La energía emocional individual se relaciona con una fortaleza personal en tanto que parte del grupo en términos de deseo sexual perdurable hacia la(s) otra(s) persona(s) y gravitación futura hacia el mismo tipo de RI sexuales que fueron exitosos. Los símbolos de relación social son los resultantes objetos sagrados que representan el vínculo creado. Collins lo refiere principalmente al cuerpo erotizado y la adquisición de un estatus simbólico -erógeno- de ciertas de sus partes para la otra persona. Finalmente, la moralidad sexual se refiere al sentimiento de corrección (*rightness*) de las prácticas realizadas según los criterios morales de los participantes. Es decir, de estar del lado de quienes tienen interacciones sexuales “correctas” según sus criterios, moldeados por los factores expuestos en los apartados anteriores (*Ibíd.*: 315-17).

Para explicar otras interacciones sexuales que no parecen tener como fin la producción de solidaridad recíproca, debido a la ausencia de un nexo entre los participantes-como el sexo ocasional-, Collins cambia el enfoque hacia otras interacciones sociales relacionadas con el prestigio social erótico. Un ejemplo claro son los grupos masculinos que ponen como símbolo

prestigioso de masculinidad el poder tener abundancia de sexo casual (Ibíd.:319). No obstante, esta explicación me parece androcéntrica, pues no da cuenta de por qué las mujeres buscarían sexo casual en un contexto en donde hay un doble estándar que premia a los hombres que lo hacen y castiga a las mujeres con mecanismos de escarnio público como el *slut shaming*, llamándolas con un sinnúmero de términos despectivos relativos a una “excesiva” vida sexual.

Me parece que una idea inexplorada por Collins es el prestigio erótico interiorizado. Es decir, la búsqueda de interacciones sexuales que sean “propias” respecto a la idea que cada persona tiene de sí misma. Así, por ejemplo, buscar encuentros sexuales en donde el placer o la mutua solidaridad no sea el objetivo puede responder a una búsqueda de validación del atractivo sexual o de que se es una persona abierta y liberal, por ejemplo. Incluso en interacciones donde se dé placer mutuo y por ende solidaridad, el placer mutuo podría no ser el fin último, sino el medio con el cual se consigue una práctica que rechaza ideas hegemónicas de la sexualidad androcéntrica, reafirmando como el *tipo* de persona que tiene ese *tipo* de interacciones y no otras. Asimismo, extendiendo el argumento de Collins, remarco que la búsqueda de prestigio erótico presupone un conocimiento diestro de la jerarquía de aceptación de diversas prácticas sexuales. Es decir, hay un conocimiento sobre qué prácticas producen un prestigio erótico, lo cual permite que se puedan presumir o compartir y cuáles otras se reservan para compartir solo con ciertas personas, cuáles esconder o cuáles definitivamente reprimir.

De vuelta a los placeres no genitales, Collins habla de que éstos son altamente simbólicos, relacionados con el prestigio erótico y el placer antinómico. El autor lo relaciona con realizar sexo oral o recibir sexo anal, casos en los que la persona tiene poco placer sensorial pero alto placer simbólico, pues “puede resultar más excitante –bien sea por ser más antinómico, bien por inusual– y, psicológicamente, es más gratificante como emblema de una intimidad extrema (Ibíd.:330). Si bien Collins se centra en estos casos, la importancia del placer simbólico generado en la interacción sexual no genital de la que resulta una fuerte intimidad entre los participantes es crucial para comprender muchas de las prácticas sexuales consensuadas que se generan en el contexto de una relación estable. “Aquí el placer es exclusivamente psicológico y simbólico, conformado por la pasión antinómica de transgredir tabúes tan rigurosos –signo extremo de la participación íntima– y el ímpetu que la excitación del otro retroalimenta” (Ibíd.:331). Es decir, el explorar las fantasías o filias de los participantes del RI sexual funciona para extender la intimidad o dar prestigio erótico.

Es así como Collins explica el erotismo BDSM. Son técnicas generadoras de emociones

intensas, que ayudan a acrecentar el impulso sexual y favorecen al éxito del RI. En esta línea, lo más relevante de estas prácticas es su alto grado de intimidad corporal y no su etiología en experiencias traumáticas (Ibíd.: 333). Este tipo de prácticas, Collins las analiza dentro del contexto de escenas sexuales.

Escenas sexuales

Collins menciona el concepto de “escena sexual” en relación con la ‘escena’ gay. “Ser ‘gay’, según el autor, debería analizarse menos como una ‘personalidad’ y más como una ‘escena’ en la que se participa. Ser gay entonces, es una identidad situacional (Ibíd.:335). Esta afirmación me parece relevante para poder analizar a las prácticas sexuales **BDSM** como una escena sexual. No obstante, me parece que la identidad gay no es tan situacional como la sadomasoquista. La cultura gay hegemónica -anglosajona, de clase media- se ha incorporado, en el sentido literal de la palabra, en algunos hombres homosexuales como formas específicas y diferentes de experimentar el mundo; formas de manejar su cuerpo, de hablar, de llevar sus emociones distintas a las del estándar heterosexual, que pueden exaltarse situacionalmente, pero están ya incorporadas en ellos. En este sentido, esto se relaciona con la potencia de las etiquetas o categorías. ‘Gay’ u ‘homosexual’ podrían ser etiquetas totalizantes, que colonizan la experiencia cotidiana de los individuos, mientras que ‘sadista’ o ‘masoquista’ sí pueden entenderse como identidades situacionales. Otro ejemplo de una etiqueta que genera una identidad total es pederasta o *sex offender*, pues es una etiqueta que tiene un peso legal y que define el curso de la vida del etiquetado, incluso en un nivel material, al acotarse sus oportunidades de empleo, por ejemplo, al cargar con la etiqueta. Mientras tanto, personas que han realizado los mismos actos pero que no se les ha etiquetado no cargan con las consecuencias de la misma manera.

Es preciso comprender una escena como una “situación de autopresentación desarrollada en el curso de una serie de encuentros reiterados (...) con sus propios lugares de reunión y arenas públicas en donde sus ‘muchedumbres’ se congregan (desconocidos o inaccesibles para los no participantes)” (Ibíd.: 335). En esta situación circula una intensidad emocional y un foco orientado hacia la interacción sexual y tiene sus propias formas de prestigio social y sobre todo erótico (Ibíd.: 336,342). A pesar del enfoque micro sociológico del autor, no deja a un lado las estructuras macro sociales. Por tanto, es preciso anotar que estas escenas sexuales se dan en el contexto de sociedades modernas, en donde “las personas negocian por sí mismas sus matrimonios, así como sus vidas

sexuales, en un mercado [aparentemente] desregulado de encuentros personales” (Ibíd.:336)♦

Como he tratado de mostrar, la sexualidad vista desde la sociología ofrece un rico campo de estudio, que se aleja de concepciones del sentido común y desnaturaliza lo que parece ser inapelable. Así pues, busqué reflejar que “sex is relational. It is shaped in social interaction, and can only be understood in its historical context, in terms of the cultural meanings assigned to it, and in terms of the internal, subjective meanings of the sexed individuals that emerge” (Weeks 1989: 12). A partir de la distinción de Gayle Rubin entre normativo y no normativo, mostré la jerarquía de aceptación que tienen ciertas prácticas sexuales. A través de la sociología de la desviación discutí cómo la división analítica, que también se puede conceptualizar como prácticas normales/desviadas establecidas/marginadas, no es sustancial, sino que se construye de forma relacional y movediza, ya que la división depende de quién y para qué divide. Con la ayuda de Foucault y Weeks historicé dicha escisión, intentando caracterizar la especificidad de México y su relación con la sexualidad. Finalmente, con Randall Collins, busqué entender las prácticas sexuales desde una perspectiva microsociológica, enfocándome en la interacción y en cómo el placer y se construye a través de ésta, entendiendo la diversidad de prácticas como una búsqueda de intensificación del placer y generación de nexos de solidaridad.

Es entonces dentro de este horizonte que sitúo a mi objeto de estudio, entendiendo a las prácticas BDSM de la Ciudad de México como una escena sexual, en donde los participantes generan una identidad situacional al entrar en rituales de interacción sexuales que impliquen un intercambio erótico de placer. A continuación, me enfocaré en la práctica, los nuevos espacios que han permitido su consolidación y caracterizaré el perfil de los practicantes, tomando como la cristalización local de la escena BDSM en un grupo llamado Calabozo, con sede en la Ciudad de México.

Breves antecedentes históricos de la práctica

Sadismo y masoquismo como parafilias

Como mencioné en el capítulo anterior, el sadismo y el masoquismo están incluidos en el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-5* (2013) de la *American Medical-Psychological Association (APA)*. Asimismo, forman parte de la *International Clasification of Diseases, ICD-10* (1990), creada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) (Miami, 2015:

1134). A continuación, haré una breve reconstrucción histórica del paso de estas prácticas por dichos manuales en constante revisión. Posteriormente, me centraré en el proceso de despatologización del SM, su historia, su relación con la llamada “revolución sexual” de los años 70 y con el feminismo lésbico y su consecuente transformación en el BDSM objeto de esta investigación.

Como he querido mostrar, las clasificaciones en el terreno de la sexualidad y la delgada línea entre lo normal y lo desviado o patológico son producto de una constante disputa social, política y moral. Asimismo, son representaciones de las normas y conceptualizaciones contemporáneas respecto a lo sexual. En el caso de estos manuales, sus clasificaciones son resultado de controversias entre expertos-primordialmente estadounidenses- y no de una inherente enfermedad en ciertas prácticas. El psicólogo francés Alain Giami, en su artículo *Between DSM and ICD: Paraphilias and the Transformation of Sexual Norms* (2015), expone que el modelo de tratamiento de las “perversiones sexuales” que han seguido estos dos manuales pasó de la patologización de prácticas sexuales no reproductivas a la patologización de la ausencia de consenso en los actos, privilegiando el autocontrol y la responsabilidad y aceptando como normal el sexo no reproductivo (p. 1127-8).

La primera publicación del ICD fue en 1948. Ésta es una clasificación que cubre todas las enfermedades y trastornos. Lo relevante de este manual se encuentra en un capítulo dedicado a los trastornos mentales. Por otro lado, el DSM solamente incluye enfermedades mentales (Ibíd.: 1129). Críticos (Frances, 2010; Moser, 2009; Kafka, 2010; Langström, 2010, citados en Giami, 2015) consideran que tanto el DSM como el ICD pueden conllevar un alza en diagnósticos falsamente positivos y la asignación de patología a conductas sexuales inusuales sin evidencia científica (p. 1130).

Ambos manuales se han retroalimentado mutuamente a lo largo del Siglo XX y XXI. “Desviación sexual” fue la categoría inicial que caracterizó a estas prácticas en el marco del primer ICD-6 publicado en 1948. Ésta incluía prácticas no reproductivas como el exhibicionismo, fetichismo, homosexualidad y sadomasoquismo, nombradas anteriormente por Krafft-Ebing. Así continuó hasta la publicación del ICD-10 (1990), en donde la categoría se dividió en “trastornos de preferencia sexual” y “parafilia”, concordando con las categorías propuestas en el DSM-III (1980). El concepto “parafilia” fue propuesto por el psicólogo austriaco Wilhelm Stekel, prominente discípulo de Freud, en su libro *Aberraciones sexuales* (1930), con el sadismo y masoquismo como

dos de sus principales focos.

Posteriormente, el término “parafilia” se popularizó por el sexólogo estadounidense John Money. El autor le dio un significado un poco más neutral a la categoría, relacionándola con una disociación entre el placer sexual y el amor. De acuerdo con Giami (2015), esto es significativo pues marca el paso de la patologización del sexo no reproductivo a la patologización del sexo fuera del marco de una relación romántica consensuada (p.1132). Giami propone que este cambio de significado estuvo directamente influenciado por los movimientos sociales y políticos de los años 60 y 70, los cuales legitimaron el sexo no reproductivo y fuera del matrimonio. Esto trajo como consecuencia la despatologización de la homosexualidad, la cual fue retirada del DSM en 1973. Por otro lado, la epidemia del VIH desestigmatizó el onanismo, volviéndolo una práctica segura y recomendada a los hombres homosexuales. Es así como el consenso se volvió central en la regulación de las prácticas sexuales y su posicionamiento como normales o anormales.

Otro cambio significativo en la concepción de estas prácticas fue la transformación de la patologización de las prácticas en sí a la patologización de las mismas solo cuando traen consecuencias negativas a la vida del practicante. Es decir, cuando generan un impedimento de continuar con su vida o angustia (*distress*). Previo al ICD-10, no importaban las consecuencias de las prácticas. Interfirieran o no con su vida, la práctica en sí era patológica. No fue hasta 1990 que se incluyó el requisito de *distress* para catalogar una práctica como un trastorno (Giami, 2015: 1134).

En 2013, con la publicación del DSM-5, se pasó de “parafilia” a “trastorno parafilico”. En la definición de la categoría, se aclara explícitamente que “an arousal pattern that does not involve individuals who are unwilling or unable to consent, and is not associated with marked distress or significant risk of injury or death, is not considered a disorder” (Krueger, 2013 citado en Giami, 2015: 1134). Así, la reproducción ha dejado de ser central en el análisis de las perversiones sexuales. El consenso, en cambio, se ha vuelto la línea definitoria entre lo normal y lo patológico. A pesar de este cambio, del fundamental papel que juega el consenso en el BDSM y de un continuo activismo por parte de estos grupos, el sadomasoquismo continúa siendo patologizado. En el DSM-5 todavía aparece como trastorno, bajo las categorías de “trastorno de masoquismo sexual” y “trastorno de sadismo sexual”. El ICD se encuentra actualmente bajo revisión. Su onceava edición se publicará en 2018; sin embargo, ya se han publicado las modificaciones. Éste sigue incluyendo la categoría “sadomasoquismo” (*Ibidem*).

A pesar de haber una clara construcción social y política en las categorizaciones de estos manuales, en la misma discusión sobre el SM hay un esfuerzo por distinguir entre el SM como patología y el BDSM como una actividad colectiva de elección propia y consensuada. La patologización del sadomasoquismo está influenciada por los orígenes de la práctica, en donde el consenso no figuraba como esencial. Sin embargo, el BDSM actual, como una comunidad sexual en donde el consenso y la seguridad son parte fundamental, dista mucho de las prácticas descritas por los personajes quienes dieron nombre a estas prácticas.

“Sadismo” y “masoquismo” fueron términos popularizados por Richard von Krafft-Ebing en *Psychopathia Sexualis* (1890). En su libro, el autor se refirió a estas prácticas como psicopatologías. “Sadismo” viene del nombre de Marqués de Sade y “masoquismo” de Leopold von Sacher-Masoch. El término que une ambos, “sadomasoquismo”, se le atribuye a Freud. No obstante, Krafft-Ebing había también hablado de un “elemento sádico-masoquista”, reflejando que veía a estas “patologías” como complementarias o relacionales (Byrne, 2013: 6).

El Marqués de Sade (1740-1814) fue un aristócrata francés, famoso por ser escritor de literatura con temática sexual y violenta. Sus obras más conocidas son *La filosofía en el tocador* (1795) y *120 días de Sodoma* (1785). La primera cuenta la historia de la introducción de Eugénie, una chica de 15 años, al “libertinaje sexual” por parte de Madame de Saint-Ange y otros dos personajes. La madre intenta llevársela, pero se vuelve víctima de los deseos de su hija. La segunda obra relata una orgía de cuatro libertinos en una casa de retiro, sus cuatro esposas, ocho niños y ocho niñas de alrededor de 15 años, ocho “male fuckers” y 4 trabajadoras de un burdel. La orgía se prolonga por cuatro meses y la historia consiste en relatos escatológicos y de sodomía, crueldad y asesinatos (Hekma, 2006: 240).

Leopold von Sacher-Masoch nació en Lemberg, Galicia (actualmente Ucrania y en ese tiempo parte del Imperio Austriaco) en 1836. Dedicó su vida a escribir ficción erótica, de la cual la más conocida es *La venus de las pieles* (1870). Sus relatos se distinguen por una temática persistente: la aparición de mujeres aristócratas dominantes vestidas en pieles. Estas mujeres esclavizan y torturan eróticamente a los personajes masculinos (Biale, 1982: 312). Este motivo hace eco en el BDSM con la dominación femenina conocida como Femdom.

Ambos autores eran aristócratas y tenían posicionamientos anárquicos, de las cuales se desprendieron las preferencias sexuales que practicaron y plasmaron en sus obras (*Ídem*). Sin embargo, las prácticas retratadas en sus relatos distan mucho del BDSM en su configuración

contemporánea. “The influence of Sade’s work, which has traversed centuries of sadomasochism-themed literature and cultural mobilizations, remains evident today as the *divin marquis* enjoys widespread popularity within contemporary BDSM subcultures”¹⁶ (Byrne, 2013: 15). No obstante, lo que ocurre en los relatos de Sade, como homicidios, violaciones y tortura no consensuada no es ni remotamente comparable con elementos del BDSM actual como la importancia de la comunidad, el consenso explícito y el mutuo placer (*Ídem*).

Paralelamente a la patologización, se fue desarrollando la cultura SM, principalmente en centros urbanos estadounidenses y europeos. El sociólogo estadounidense Robert Bienvenu II (1998) marca tres estilos culturales distintivos alrededor del SM: fetiche europeo, fetiche americano y *gay leather*. El primero fue un estilo que se desarrolló en los años 20 y era primordialmente heterosexual. Alemania era un referente de productos culturales fetichistas. Sin embargo, posteriormente, el gobierno Nazi censuró y eliminó directamente a las editoriales y escritores que producían erótica SM y fetichista. Es entonces cuando algunos productores transfirieron sus materiales y producciones a Estados Unidos y, en menor medida, a Gran Bretaña (p. 70). El *american fetish* floreció entre 1934 y 1938, con temáticas *bondage*, de travestismo y dominación femenina. (*Ibíd.*: 16). Finalmente, el *gay leather* se desarrolló en el contexto de clubes y bares de motociclistas, en ciudades como Los Ángeles, Nueva York y Chicago durante los 50. Como menciona el autor, la sexualidad gay masculina era el *motif* central, resaltando el ideal de hombres musculosos y el uso de cuero. Este estilo buscaba enfatizar una hipermasculinidad conscientemente en contra del estereotipo del homosexual afeminado (*Ibíd.*: 17).

El *gay leather* es uno de los antecedentes más importantes, pues el BDSM se desarrolló ligado directamente a las subculturas homosexuales. Los grupos BDSM heterosexuales fueron posteriores. San Francisco fue la cuarta ciudad estadounidense en generar una subcultura organizada *gay leather*, antecedida, como ya mencioné, por Nueva York, Los Ángeles y Chicago. Entre 1960 y 1961 aparecieron bares como *Why Not* y *The Tool Box*, el cual fue el primer bar *leather* que recibió atención mediática. En 1964, la revista *Life* publicó un artículo titulado “*Homosexuality in America*”, el cual incluía una fotografía a dos páginas de este bar. De acuerdo con Bienvenu y Gayle Rubin, este artículo fue uno de los hitos que contribuyó a la consolidación de San Francisco como la Meca gay y fomentó la migración de personas homosexuales a dicha ciudad. A finales de la década de los 60, surgieron múltiples bares *leather* en la calle Folsom, la

¹⁶ Por ejemplo, los fundadores y administradores de Calabozo MX, el grupo BDSM más grande de la Ciudad de México, retoman al Marqués de Sade para autodenominarse: Alexander Marqués y Krystal de Sade.

cual se volvió la calle representativa de dicha comunidad en San Francisco (*Ibíd.*: 260-2). Actualmente, el encuentro más grande de BDSM, *gay leather* y fetichismo se da cada septiembre en esta calle, en la *Folsom Street Fair*.

Igualmente en los 60, debido a cambios legales, en la tecnología y la moda, se dio un proceso de apropiación del estilo fetichista, SM y *gay leather* en la cultura popular estadounidense. Bienvenu (1998) cita a practicantes que mencionan cómo, en el pasado, si alguien utilizaba cuero en su vestimenta, se podía asumir que formaba parte de la comunidad *leather*, mientras que ahora el uso está generalizado. Los cambios legales se refieren al retiro de restricciones a materiales o imágenes fetichistas, con lo cual comenzaron a aparecer en distintas revistas y productos culturales. Asimismo, los cambios en la tecnología facilitaron el uso del cuero de manera más amplia y barata. Los cambios en la moda se relacionaron con los cambios legales y tecnológicos, así como con una creciente apropiación de estilos de distintas culturas juveniles al diseño de modas (*Ibíd.*: 263-65). En la década de los 60 y 70, se habla de una época de permisividad, en donde las reglas morales se suavizaron. Esta idea del suavizamiento del control sobre la sexualidad la rebatiré con más profundidad en el capítulo 3. Por lo pronto, menciono estas décadas para resaltar la creciente importancia de la cultura de la juventud y las contraculturas que surgieron y florecieron, sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra pero que fueron parte de una amplia migración cultural.

En la juventud de la época, según encuestas y estudios realizados en Estados Unidos e Inglaterra, las opiniones acerca de la sexualidad sí se suavizaron, en tanto que, por ejemplo, la virginidad comenzaba a dejar de ser un imperativo tan recalcitrante. Sin embargo, esto no necesariamente se reflejó en un cambio en las actitudes y prácticas de la juventud, quienes, a pesar de haber modificado sus opiniones, seguían teniendo prácticas convencionales (Weeks, 1989: 275). Asimismo, habría que problematizar quiénes fueron los sujetos de la ‘libertad sexual’ y qué otros, por sus consecuencias—como las mujeres y los embarazos no deseados—mantuvieron una sexualidad menos despreocupada.

La juventud se comenzó a ver como un mercado disponible y explotable, por lo que mucho desarrollo del consumo estaba dirigido hacia ésta. Así, la música como el Rock & roll tuvo una profunda relación con la sexualidad ‘permisiva’, reflejada tanto en las letras de las canciones como en los estilos de vida de los músicos; una cultura notablemente masculina de drogas, sexo y rock & roll. Desde la clase trabajadora joven, también surgieron movimientos contraculturales como el punk. En México, los pachucos son un ejemplo.

En estos años de la ‘libertad sexual’, con manifestaciones de resistencia en contra de la Guerra de Vietnam y un rechazo a las normas morales burguesas de parte de los jóvenes, se abrió una búsqueda por liberar a la sexualidad de los constreñimientos religiosos o de clase. Sin embargo, como plantea Weeks,

The liberation expressed in the 1960s counter-culture had its limitations. Sex roles were rarely challenged, the new communes often having as rigid a division of labour over child care and domestic tasks as the old nuclear families. ‘Sexual liberation’ was confined to the heterosexual libido, and the belief in the release of the ‘real’ man and ‘real’ woman could have its bizarrely oppressive effects. (Weeks, 1989).

Justamente, las normas nunca cesaron de existir, solamente se modificaron para responder a un nuevo ideal. Esta vez, en términos de experimentación y apertura, que se convierten igualmente en normativas. La apariencia enarbolada de liberación de estos movimientos fue clara para las mujeres, quienes desde un principio notaron la reproducción de roles y comportamientos machistas tradicionales hasta en los espacios más revolucionarios, con lo que se dio pie a la segunda ola del feminismo, representada por Kate Millet, Angela Davis, Shulamith Firestone, Betty Friedan, entre otras.

Fue en estos tiempos donde minorías sexuales se desarrollaron colectivamente como subculturas e identidades vocales, como sadomasoquistas, transexuales, pedófilos, entre otros, condensando algunas en organizaciones políticas¹⁷. Esto generó cambios culturales en donde la identidad sexual se volvió un elemento organizativo relevante de la población, un proceso que venía desde el siglo XVIII y que condensó a finales del siglo XX.

A partir de los 70, la comunidad *leather* se comienza a diferenciar de la BDSM. La socióloga estadounidense Staci Newmahr (2011) resalta que, “prior to 1971, the SM community in the United States was underground, and mainly gay [masculina]. Heterosexual people with interest in SM likely either pursued it privately or didn’t pursue it.” (p.7). 1971 fue un año significativo para el BDSM, pues surgieron los primeros clubes explícitamente BDSM homosexuales y heterosexuales. En Chicago, un grupo de 13 hombres homosexuales decidió crear un club dedicado al S/M: *The Chicago Hellfire Club* (CHC) (Bienvenu, 1998: 2). En Nueva York, Pat Bond fundó *The Eulenspiegel Society* (TES) como una organización de apoyo público y

¹⁷ Por ejemplo, los grupos de *boy/man love* (amor entre niño y adulto) como NAMBLA (*North American Man/Boy Love Association*), surgido en 1978 y cuya motivación política es cambiar la edad legal de consentimiento y la eliminación de la criminalización a actos de niño-hombre consensuados.

educación sobre BDSM. TES marca el nacimiento de la escena BDSM heterosexual. Tres años más tarde, surge *The Pansexual Society of Janus* (PSJ) en San Francisco (Newmahr, 2011: 7).

Así, en los 70 hubo dos grupos distintos dentro del SM: la escena *gay leather* y la pansexual. Fue hasta finales de la década que se formó una comunidad SM pública de mujeres lesbianas, *Samois*, fundada por anteriores miembros de *PSJ* -notoriamente Gayle Rubin y Pat Califia- en 1978 (Rubin, 2003: 3). En Nueva York, el primer club SM lésbico fue en 1981. Como menciona Bienvenu, la década de los 70 fue un periodo de desarrollo y conflictos internos e inter-organizacionales por la definición de significados dentro de la escena BDSM. Surgieron adversarias como las feministas culturales anti-pornografía y retos en relación con el surgimiento del VIH/Sida (Gayle Rubin citada en Bienvenu, 1998: 2-3). Así, con el nacimiento de *Samois* se dio inicio a una época de fuertes luchas y debates entre feministas que estaban en pro o en contra del BDSM.

Las guerras sexuales feministas

Samois, la primera organización de SM lésbico, fue fundada en San Francisco, en junio de 1978 y se desintegró en mayo de 1983. El nombre proviene de una conocida novela sobre SM llamada *Story of O* (1965), escrita por la autora francesa Pauline Réage. *Samois*, en el relato, es el lugar en donde se encuentra una casa de retiro habitada únicamente por mujeres que practican SM. Gayle Rubin relata que, al igual que otras organizaciones SM de la época, *Samois* eligió su nombre para evadir atención no requerida pero no pasar desapercibida para quienes conocían del tema y formaban parte de la comunidad. Esta organización, al darle visibilidad al SM entre mujeres lesbianas, especialmente en el contexto intelectual, político y social de los 70 y 80, desató un activo enfrentamiento entre quienes veían incompatibilidades fundamentales entre el feminismo lésbico y el SM y quienes apoyaban la práctica (Rubin, 2003: 3).

Posterior a *Samois*, en 1981 se formó LSM (*lesbian SM*) en Nueva York, poco después *Leather and Lace* en Los Ángeles y *Ucrania* en Boston. Estas organizaciones defendían la legitimidad y compatibilidad del SM con el feminismo, argumentando que el SM debe ser consensual, mutuo y seguro. Asimismo, las integrantes de estas organizaciones se consideraban una minoría sexual y estaban en contra de cualquier opresión hacia éstas, bajo el entendido de que fueran consensuadas. En su manifiesto, *Samois* proclamaba que: “As feminists, we oppose all forms of social hierarchy based on gender. As radical perverts, we oppose all social hierarchies based on sexual preference (Samois, 1979: 2 citado en Rubin, 2003: 4).

Haciendo eco a los eventos de la comunidad *gay leather*, *Samois* creó el primer Baile *leather* de mujeres, el primer concurso Ms. Leather y el primer Baile *leather* de orgullo lésbico entre 1981 y 1982. Sin embargo, el producto más significativo de esta organización fue una antología, compuesta de relatos, ensayos e imágenes, llamada *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M* (1981), con su secuela, *The Second Coming - A Leatherdyke Reader* (1990). Este libro desató fuertes polémicas a su alrededor. Muchos periódicos feministas redactaron reseñas desdeñándola, se negaron a publicar publicidad pagada de la misma e incluso algunas librerías se negaron a venderla o incluían con el libro un paquete de lecturas anti SM (Rubin, 2003: 5; Rubin, 1982: 124). Asimismo, *Journals* académicos eran reacios a publicar artículos pro-SM y, si lo hacían, incluían también artículos anti-SM, mientras que artículos en contra podían ser divulgados sin su contraparte positiva.

No obstante, *Samois* y otros grupos practicantes no veían al SM como particularmente feminista. Simplemente, no encontraban un conflicto intrínseco entre el feminismo y el sadomasoquismo. Rubin menciona que:

There is nothing inherently feminist or non-feminist about S/M. Sado-masochists, like lesbians, gay men, heterosexuals, etc., may be anarchists, fascists, democrats, republicans, communists, feminists, gay liberationists, or sexual reactionaries. The idea that there is an automatic correspondence between sexual preference and political belief is long overdue to be jettisoned. (Rubin,1982: 213 citada en O'Sullivan, 1999: 105)

Tanto para las feministas detractoras como para las practicantes de SM, el sexo era un espacio político, inmerso en relaciones de poder y un reflejo del momento político, moral y social. Sin embargo, ambas tomaron caminos diferentes para defender esta postura. Por un lado, las feministas lesbianas anti-pornografía encontraban en la homosexualidad un espacio potencial de escape a las relaciones de poder presentes en las relaciones heterosexuales, representadas violentamente en la pornografía. Para estas feministas, las relaciones lésbicas representaban la libertad de la coerción heterosexual. "No more nasty pricks, but even more revolutionary, no more of the power imbalances the dicks personified." (O'Sullivan, 1999: 98). Por otro lado, las defensoras del SM juzgaban opresiva la imposición de un ideal normativo de relación feminista, el cual consideraban que se alineaba con la opresión heterosexual a las minorías sexuales no vainilla.

Una de las principales adversarias de *Samois* y el SM lésbico fue la organización *Women against Violence in Pornography and Media (WAVPM)*. Ésta fue fundada en 1976 y estuvo

dedicada a protestar en contra de la pornografía. Sin embargo, el SM resonaba con su protesta, pues lo que criticaban de la pornografía podía entenderse como contenido SM, tal como la representación de mujeres encadenadas o siendo latigueadas con un propósito de estimulación sexual. Lo que objetaban quienes apoyaban el SM lésbico era que *WAVPM* tenía prejuicios negativos en contra del SM y que igualaba a la práctica consensuada con violencia sexista. Varias de sus miembros produjeron una antología contestando a la de *Samois*, llamada *Against Sadomasochism* (1982) (Rubin, 2003: 5-6).

En el contexto de los movimientos feministas de los 70, el sexo fue centralmente politizado. Varios grupos feministas vieron en el lesbianismo un ideal político que rechazaba la heterosexualidad compulsoria y criticaba las relaciones de poder erotizadas representadas en la pornografía y el SM (Andrea Dworkin, *Pornography: Men possessing women*(1979); Adrienne Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* (1980); Sheila Jeffreys, *The Lesbian Heresy* (1993)). Así, se formó una especie de jerarquía sexual feminista, que juzgaba a algunas prácticas sexuales como particularmente antifeministas. Tal es el caso del SM, dada su celebración y ritualización de diferencias de poder (Rubin, 1982: 126). “If so-called ordinary heterosexual sex was often vicious and oppressive, then sadomasochism was horrifying because it ritualized power differentials and glorified violence. Lesbian SM? It was patently a contradiction in terms.” (O’Sullivan, 1999: 98). Esta idea imitaba el presupuesto conservador de que no puede existir amor, amistad y elección en la diversidad sexual, una vez más dándole el privilegio del consentimiento, la salud mental y superioridad moral a unas pocas formas idealizadas de relacionarse, sin distinguir verdaderas formas de violencia y representaciones consensuadas de relaciones de poder, como el SM.

Por otra parte, la discusión sobre la posibilidad del consenso en una sociedad patriarcal se hizo patente. El argumento en contra del consenso en el SM era el siguiente:

For “consent” to be meaningful criteria all the parties involved must have some measure of real choices. Women, for instance, have been “consenting” to marriage for centuries. Women in China had “consented” to the footbinding of their own daughters. This is coerced-consent, and it hardly constitutes freedom. The most “heavy” masochist, who gives his hands and feet to be shackled to some rack, who offers his body to be gang-banged, fist-fucked, and pissed upon—he “consents,” but if he has so internalized society’s hatred of him as to offer his own body for a beating, then his “consent” is merely a conditioned

reflex.

—Neil Glickman, “Letter to the Editor,” *Gay Community News*, 22 August 1981
(Rubin, 1982: 129)

Es decir, que nuestros deseos y placeres están condicionados ideológica e institucionalmente, específicamente por una sociedad patriarcal y capitalista, y que poco se puede hablar de una total libertad de consentimiento a prácticas consideradas dañinas, como el SM (O’Sullivan, 1999:102). Aunque esto es cierto, afirmar la imposibilidad de una elección genuina es arrebatado, pues el argumento se tendría que extender a cualquier otra práctica sexual, ya que ninguna sería libremente elegida. Asimismo, como he propuesto en el capítulo anterior, la coerción no está dirigida hacia la sexualidad “perversa”, sino hacia la heterosexualidad monógama. “overwhelming coercion with regard to s/M is the way in which people are prevented from doing it” (Rubin, 1982: 134). Así, sería más razonable cuestionar si hay consenso verdadero en la heterosexualidad, debido al constante empuje institucional e ideológico hacia la misma.

Por otra parte, las feministas en pro del SM, resaltan la fundamental distinción entre el SM consensuado y verdaderas formas de violencia y opresión. Es decir, el SM no imita relaciones de poder y opresión de género, etnia u orientación sexual. Al contrario, el SM se lleva a cabo situacionalmente, con límites espacio-temporales. Sin embargo, los privilegios de clase, etnia y género no desaparecen en el SM, ni en cualquier otra situación. Éstos afectan la habilidad de negociación, movimiento o entrada a la comunidad. No obstante, lo que argumentan las feministas defensoras del SM es que la opresión en relación con el SM se hace presente, más que nada, en los constantes intentos de prevenir y castigar el sexo no convencional (Rubin, 1982: 134).

Es en este contexto que queda claro por qué Gayle Rubin pone en sus esquemas al SM del lado de lo “no normativo”, no natural y condenado. El SM fue una discusión fundamental en el movimiento feminista de los años 70 y 80 en Estados Unidos. Generó fuertes conflictos y escisiones entre quienes, por otro lado, coincidían en la necesidad de luchar en contra de una sociedad patriarcal. Su controvertido análisis dio pie a discusiones centrales en el feminismo, como la pornografía y la prostitución. Sin duda, la discusión sobre la representación de la violencia erotizada hacia las mujeres en la pornografía es fundamental. Sin embargo, una de las aportaciones más relevantes de la discusión fue el diferenciar prácticas violentas y representaciones sexistas de la legítima posibilidad de encontrar disfrute en otras prácticas no convencionales. Asimismo, contribuyó a la creciente importancia del consenso como diferenciador entre prácticas sobre las

cuales se debe intervenir y el respeto a la privacidad y diversidad, a pesar de las limitaciones del concepto y la injerencia de privilegios de clase, género y etnia en éste.

Posteriormente a la etapa altamente politizada del estudio académico y feminista del SM, se comenzó a estudiar el tema desde las ciencias sociales, desmonopolizando su análisis desde el campo de la psicología. Surgió entonces un interés por el SM desde sus componentes sociales, su configuración como comunidad y su interacción con el género, la clase y la etnia. A continuación, ofrezco una síntesis de los puntos centrales de la discusión sobre el BDSM en la academia.

El estudio del BDSM desde la academia

Como esbocé en el capítulo anterior, el análisis de las prácticas sexuales asociadas con lo que Gayle Rubin etiqueta como “no normativo” comenzó desde disciplinas concretas-psiquiatría y psicología-, con una visión poco parcial y patologizante. Tal es el caso del sadomasoquismo, el cual debe su nombre a un libro sobre psicopatologías sexuales-*Psychopathia Sexualis* (1886). Sin embargo, desde los 70 y 80, con los movimientos de liberación sexual y el feminismo, el estudio de la práctica ha interesado a otras miradas.

No es casualidad que el estudio de esta práctica haya comenzado desde una visión clínica. Los personajes y obras que inspiraron su nombre representan comportamientos obsesivos, extremos y violentos, por lo que eran fácilmente encasillables como un desorden mental. Asimismo, los estudios se basaban en pacientes que por ese u otro tipo de comportamientos estaban en contacto con ayuda médica, por lo que los practicantes que no consideraban necesaria la intervención clínica quedaban excluidos de las muestras (Weinberg, 2006: 19). No obstante, como indica el sociólogo Thomas S. Weinberg, desde la publicación del artículo “Fetishism and Sadomasoquism” (1969) del antropólogo Paul Gebhard, la literatura sobre SM se ha diversificado, creando un interés creciente en las ciencias sociales.

Los nuevos temas de interés respecto al SM se relacionan al análisis de la práctica como un fenómeno social más que individual, el cual es altamente simbólico y depende de significados creados culturalmente (*Ibid.*: 19). Los métodos de investigación se diversificaron y las muestras dejaron de estar confinadas a pacientes en terapia. Los principales métodos de investigación fueron encuestas y cuestionarios en línea, análisis de contenido de publicaciones físicas y en línea de SM, análisis de casos legales en torno al SM, etnografías y el examen crítico de las categorías derivadas

del psicoanálisis y la psiquiatría que catalogan la práctica. Esta literatura se centra mucho más en la organización social, interacción, socialización normas, valores y funciones del SM (*Ibidem*).

Por la novedad del tema en el ámbito académico, es relevante que las encuestas y cuestionarios hayan sido una fuente importante de información para tener un acercamiento a las generalidades de la población que se quiere analizar. Uno de los cuestionarios con una muestra más representativa fue el de Sandnabba (1999). Su cuestionario de 237 preguntas, distribuido en distintos clubes en Finlandia, reveló que la muestra tuvo un nivel de educación e ingresos significativamente más alto que el del promedio de la población finlandesa y había una alta probabilidad de que tuvieran trabajos de cuello blanco, en su mayoría gerenciales (Weinberg 2006: 21).

Otro estudio interesante mostró diferencias entre hombres hetero y homosexuales practicantes de SM. Mientras los heterosexuales se inclinaban más por actividades relacionadas a la humillación, los homosexuales eran más afines a actividades que resaltaban su hipermasculinidad. Asimismo, para el grupo homosexual, la administración y recepción de dolor era más intensa, mientras que para las parejas heterosexuales la representación simbólica del dolor era más importante (Allison et al., 2001: 10 citado en Weinberg, 2008: 23). Sobre las mujeres practicantes, Eugene Levitt (1994) analizó una muestra de 34 mujeres estadounidenses. El análisis se comparó con otro de 1985 y arrojó que las mujeres practicantes tienden a tener un nivel de educación más alto y es más probable que sean solteras que el resto de la población estadounidense. La mayoría adopta un rol sumiso, pero hay una minoría sustancial que es *switch*¹⁸. Las mujeres exclusivamente dominantes resultaron ser una minoría (Levitt, 1994: 472 citado en Weinberg, 2008: 24).

Otro aspecto importante que se ha tratado respecto al SM es un análisis crítico a la perspectiva psicológica y psiquiátrica, cuyos textos he retomado en diversos apartados. Primordialmente, se ha criticado la validez de la clasificación “parafilias” de los manuales DSM e ICD (Kleinplatz, 2005), notando que “the equating of unusual sexual interests with psychiatric diagnoses has been used to justify the oppression of sexual minorities and to serve a political agenda” (p. 93 citada en Weinberg, 2008: 30). Sin embargo, también se han cuestionado decisiones legales en torno al SM, las cuales revelan juicios de valor montados en la visión psicoanalítica de la práctica (Green, 2001; Hoople, 1996; Thomson, 1995; Williams, 1995 citados en Weinberg, 2008: 30). Un ejemplo es el caso “Spanner”, en donde 16 hombres homosexuales

¹⁸ *Switch* se refiere a las personas que practican tanto el rol dominante como el sumiso.

fueron arrestados en 1987 por sus actividades SM privadas y consensuadas, resultando en 11 sentencias de 4 años y medio. El carácter consensual de las prácticas fue juzgado como irrelevante para el caso, pues se dictó que cualquier acto que infrinja dolor es susceptible a ser castigado legalmente. El análisis de este caso gira alrededor de si este tipo de actos deben ser protegidos bajo el derecho a la privacidad o al de consentir al daño corporal, como el que tienen, por ejemplo, los boxeadores (Weinberg, 2008: 31).

Estas investigaciones se hicieron de manera aislada, hasta que Weinberg, entre otros investigadores, comenzaron a hacer compilaciones sobre el estado del arte de la literatura académica sobre SM. Esto condensó, en 2008, en un volumen entero del *Journal of Homosexuality* dedicado al BDSM desde diversos puntos de análisis. Como argumentan los investigadores y editores del volumen, Charles Moser y Peggy Kleinplatz, el estudio académico del BDSM es relativamente reciente e inexplorado, incluso en Estados Unidos, donde está más desarrollado el estudio de la sexualidad. A pesar de que el SM es un referente cultural medianamente-aunque erráticamente-conocido por la población a tal grado que aparece en productos culturales como películas, series o comerciales sin necesidad de mayor explicación, el interés académico por el tema no está generalizado (Kleinplatz et al., 2006: 2). Es por esto que se dieron a la tarea de condensar en un volumen lo que se había investigado hasta el momento, planteando claramente ausencias y posibles líneas de análisis futuras, presentado al BDSM como un espacio fértil de investigación.

En éste se incluyó un estado del arte sobre el tema (Weinberg), información sobre BDSM en otras partes del mundo, una análisis crítico a los manuales que patologizan la práctica (Reiersøl, Skeid), una comparación entre las subculturas homo y heterosexuales SM (Nordling), un análisis de relaciones SM esclavo-dueño de tiempo completo (Dancer et al.), las representaciones *mainstream* del BDSM en productos culturales como películas o comerciales (Weiss), una investigación sobre la salud mental, valores y motivaciones de los participantes SM (Cross, Mathelson), un análisis sobre el famoso caso Spanner y otros casos de persecución por ser practicantes (White; Wright; Kein, Moser) y un recuento histórico del estatus de legalidad o ilegalidad del SM (Ridinger) (Kleinplatz et al., 2006: 3-12).

Dado que la edición del periódico fue introductoria se tomó una parte importante en definir y caracterizar la práctica. En primera, resaltan que la práctica está más relacionada con la dominación y la sumisión que con el dolor. Si bien la erotización del dolor es un elemento

presente, la característica fundamental es la ritualización de relaciones de poder de dominación y sumisión. Otro elemento primordial es que la práctica es recreativa, comparable a un juego o a una representación teatral. Es decir, la dominación o sumisión no es percibida como “real”, sino como una representación consensual que se puede romper, bajo las reglas establecidas. De esta manera, el BDSM “is this fantasy frame that allows people to engage in behaviors or roles that are usually not permitted in everyday life” (Weinberg, 2008: 33), en una interacción reglamentada que permite a los participantes disfrutar de ciertos roles sin sentir culpa dado el carácter fantasioso y consensual. Siendo una actividad de riesgo asumido, el prestigio dentro de la comunidad se obtiene a partir de ser percibido como compañere de juego seguro y con conocimientos de cómo reducir el riesgo. (*Ibidem*).

Un análisis interesante es el de Kamel (1983), el cual busca saber cuál es el camino que los practicantes han seguido hasta convertirse en sadomasoquistas. El autor lo plantea en términos de una “carrera”, en la cual la persona va conociendo las expectativas de cada rol y va socializando hasta volverse parte de la comunidad (*Ibid.*: 35). Asimismo, Breslow (1985) encontró que más de 60% de las mujeres analizadas en su muestra fueron introducidas a la comunidad por otra persona (*ibidem*), lo cual, como desarrollaré más adelante, sugiere que la participación en la escena BDSM se debe más al círculo social en el que la persona se mueve, sus conexiones y lazos fuertes o débiles que a un ímpetu por satisfacer deseos sexuales internos subconscientes.

Por otro lado, los investigadores Weinberg, William y Moser, en un artículo ampliamente citado de 1984 y recuperado en la edición del *Journal of Homosexuality*, definen 5 características fundamentales del SM: “(1) The appearance of dominance and submission; the appearance of rule by one partner over the other. (2) Role playing, (3) consensuality; voluntary agreement to enter into the interaction. (4) Mutual definition, a shared understanding that the activities constitute SM or some similar term. (5) A sexual context, though the concept that SM is always sexual is not shared by all participants” (citado en Kleinplatz et al., 2006: 4). Esta idea fue problematizada posteriormente por sociólogas como Staci Newmahr y Margot Weiss, quienes conceptualizan al BDSM como algo más que solo sexo.

Newmahr (2010a) propone ver al BDSM como *serious leisure* u ocio serio, más allá de una actividad estrictamente sexual. Es decir, como una actividad recreativa que requiere la adquisición de habilidades y conocimiento, recursos materiales específicos y beneficios particulares para participar de lleno, comparable, por ejemplo, a escalar o hacer *skydiving* (318). Asimismo, Margot

Weiss (2006) conceptualiza al BDSM como *working at play* o trabajando en el juego. Es decir, en sintonía con la tendencia de la unión entre trabajo y ocio, con el uso del tiempo libre para el mejoramiento personal, la actualización y la educación (235). De esta tendencia habla David Brooks (citado en Weiss, 2006), quien expone que la creciente popularidad del BDSM en Estados Unidos se debe a que los “bobo” (*bourgeois bohemian*) han confinado el placer a algo productivo o útil, en relación con un discurso de consumo y mejoramiento personal (241). La relación de este discurso con el BDSM es clara al ver resultados de estudios sobre el perfil demográfico que participa en la práctica y con la importancia de las mercancías en la misma. Del mismo modo, el BDSM cabe paradigmáticamente en lo que teóricos como Brooks (2000), Ehrenreich (1986) y Lowe (1995) (citados en Weiss, 2006) llaman “sexualidad comodificada”, como resultado del capitalismo tardío, “BDSM is a paradigmatic late-capitalist sexuality because of its tremendous market appeal, its ever expanding paraphernalia, its non-reproductive nature and its affinity for the leisure demands of the U.S.” (231). En este sentido, el BDSM es una práctica organizada alrededor de una carrera de aprendizaje, que requiere consumo de tiempo y dinero para su disfrute (*Ibíd.*: 236).

Por su parte, ambas académicas han explorado otras temáticas dentro del BDSM. Newmahr (2010b) analizó la conceptualización que los participantes hacen alrededor del dolor en su práctica, la cual retomaré en el tercer capítulo. Weiss (2008) estudió la representación del BDSM en los medios, planteando que, si bien ha habido un alza en la presencia del BDSM en productos culturales, esto no ha significado un avance hacia la libertad sexual, sino un afianzamiento del estatus privilegiado de la sexualidad normativa a través de dos vías: la aceptación a través de la normalización y la comprensión a través de la patologización. La primera se refiere a la aceptación del BDSM siempre y cuando se enmarque dentro de otros rasgos de sexualidad normativa; por ejemplo, en el contexto de una relación heterosexual y monógama. En la segunda vía, la práctica es comprensible solo cuando es producto de un tipo de persona dañada psicológicamente. Estas representaciones generan un “consumo distanciado” que ofrece una mirada hacia lo *otro* desde una posición normativa y privilegiada (Weiss, 2008: 105).

Respecto a la relación de los medios y el BDSM, otra académica relevante es Eva Illouz, socióloga de las emociones de origen marroquí, quien se ha interesado en el fenómeno cultural

que ha sido la saga *50 sombras de Grey*¹⁹. Lo que plantea Illouz en *Hard Core Romance: Fifty Shades of Grey, Best Sellers and Society* (2014) es que la saga es más un libro de autoayuda que literatura erótica, con nula transgresión a la sexualidad y relaciones heteronormativas. La historia sigue una narrativa romántica similar a la de Cenicienta y está dirigida a instruir a lectoras sobre cómo explorar su sexualidad dentro de los confines de una relación romántica más que al mero disfrute erótico de la lectura. La conclusión tanto de Weiss como de Illouz es que la representación *mainstream* del BDSM, lejos de transgredir ideales normativos del amor romántico y la sexualidad sana, reproduce estereotipos e ideas patologizantes de la práctica, ignorando la importancia del consentimiento y su legítima existencia más allá de una enfermedad o una herramienta para explorar el lado “travieso” de una persona.

A pesar de estos esfuerzos desde la academia, poco se ha investigado a las comunidades BDSM fuera de los centros donde éstas surgieron, la migración cultural a la que éstas se deben y su configuración en contextos distintos. Es por esto que mi investigación se enfoca en una comunidad en la Ciudad de México y busca aportar conocimiento sobre las especificidades de su configuración.

Configuración actual y perfil demográfico

En la Ciudad de México existe una gran lista de lugares para la diversidad sexual. Evidentemente, la escena gay es la más establecida, con bares, cabinas, saunas y cuartos oscuros esparcidos explícita e implícitamente a lo largo de la ciudad, especialmente en la Zona Rosa y en el Centro Histórico. Asimismo, hay una creciente escena *swinger*, con bares como Líbido, Casa Swinger y Dreams, los cuales suelen manejar un discurso de exclusividad, lujo y seguridad, dirigiéndose a una clase media alta y primordialmente heterosexual. En relación con el BDSM, existen algunos espacios de reuniones o fiestas esporádicas. Algunos espacios son: el Instituto Mexicano del Shibari²⁰ que también ofrece talleres y reuniones y se reúnen en el mismo lugar, el Centro Cultural de la Diversidad, en la colonia Roma; El círculo del látigo negro, un grupo de hombres homosexuales *leather* con reuniones en el *Tom's Leather Bar*, en la Condesa; Sadomx, grupo creado por Bococu Eslava, quien tiene un programa de radio por internet sobre BDSM y hace reuniones esporádicas; y Sádica tentación, grupo administrado por Justine Lecter, en donde

¹⁹ Ésta relata la historia de un atormentado millonario, Christian Grey, su gusto por el sadomasoquismo y su posesiva relación con Anastasia, una joven universitaria.

²⁰ El Shibari es un estilo de *bondage* (amarres en el cuerpo) japonés, con patrones intrincados y estéticos.

se organizan picnics mensuales sobre *bondage*. No obstante, Calabozo Mx es la comunidad más establecida y consistente. Es la que cuenta con más reuniones al mes y la que tiene la comunidad virtual de Facebook más numerosa, con más de 8,000 “me gusta” en su página y más de 6,500 miembros en el grupo.

Calabozo Mx es una comunidad que surgió en 2010, dedicada a promover “una correcta práctica de la sexualidad alternativa de riesgo asumido y consensual” y “brindar un espacio de información sobre BDSM Seguro, Sensato y Consensuado sin distinción de preferencia sexual o rol” (“Nosotros”; “Estatutos”, 2012). Calabozo define BDSM como “todas las prácticas de forma consensuada que conllevan un intercambio erótico del poder y que pueden incluir o no un estímulo doloroso” (“Que es bdsm” (sic.), 2010). Este grupo fue fundamental para la investigación, pues es el único en la ciudad con una organización permanente que permite la creación de una comunidad y la asistencia continua a eventos relacionados con el BDSM.

Esta comunidad se formó a partir de la escisión de las primeras comunidades en México, las cuales surgieron entre los años 2001 y 2003, con el internet como mediador y facilitador fundamental. La primera comunidad propiamente de BDSM-anteriormente surgieron comunidades *Leather*-surgió en Monterrey, llamada BDSMenReal. Surgieron varias comunidades virtuales, como BDSM Latino y BDSM en México. En 2005, en la Ciudad de México, surgió BDSM Café, creado por Chacmool y Gatita. Junto con ellos, Krystal de Sade Marqués Alexander, Mistress Shibari y Diamanda fundaron Club expresión BDSM. Posteriormente surgió SadoMéxico. Por problemas de administración de las dos últimas comunidades, varias personas se separaron y fundaron Calabozo Mx en 2010. Desde entonces, se ha mantenido como la comunidad más numerosa en México (Krystal de Sade, comunicación personal, 18 de agosto, 2017; Marqués, 2014)

A diferencia de organizaciones BDSM altamente políticas, como *Samois*, cuyas miembros hacían manifestaciones públicas en defensa del BDSM y otras minorías estigmatizadas como relaciones entre hombres y niños (*Man/boy love*), Calabozo no realiza actividades de activismo o apoyo activo y público a otras minorías sexuales. En sus estatutos y página principal, tanto de su sitio de internet como del grupo de Facebook, establecen claramente las actividades de las que se deslindan y repudian, siendo éstas la pedofilia; estupro; pornografía infantil; violencia de género; abuso, maltrato y violencia; trata de personas; corrupción de menores; secuestro, violación, hostigamiento, acoso sexual; necrofilia; zoofilia; lenocinio y prostitución. Sobre éstas mencionan

que tienen “tolerancia cero” y que en caso de presentarse serán comunicados a la autoridad correspondiente (“Estatutos”, 2012). De acuerdo con los administradores, la ausencia de activismo desde la comunidad se debe a que “en México, los grupos BDSM no surgieron de los grupos gay, sí hay (...), ellos sí hacen activismo. Las comunidades BDSM en México tuvieron participación en marchas este año y el anterior y el antepasado, pero fue más por una onda de presencia que por activismo, porque realmente el BDSM en México no está perseguido” (Krystal de Sade, comunicación personal, 18 de agosto, 2017).

La actividad principal de Calabozo Mx es la organización de eventos, reuniones, talleres y fiestas, con el propósito de crear una comunidad BDSM informada, con prácticas seguras y un espacio en donde las personas interesadas se puedan conocer y reunir para jugar. Las reuniones se realizan quincenalmente miércoles y sábados. Muchas de éstas son pláticas impartidas por Krystal de Sade y Alexander Marqués, los dos administradores de Calabozo. Las pláticas consisten en una introducción a diversas prácticas BDSM y están encaminadas a generar prácticas mejores y más seguras que se apeguen a criterios de consenso y placer mutuo.

Algunas son solo pláticas, como *Iniciado en el BDSM: conceptos básicos, BDSM y legalidad* o *¿Cómo encontrar, hacer y mantener pareja en el BDSM?*. Éstas se llevan a cabo en una sala del Centro Cultural de la Diversidad. Los asistentes permanecen sentados en filas y hay un proyector con el cual se apoyan Krystal y Alexander para impartir la plática con diapositivas. Otros son talleres participativos o con demostraciones, como los de Bondage, juegos con cera o *Pet Play* (jugar a ser o entrenar un animal). Generalmente, estos se hacen en la terraza para que haya más espacio y libertad de movimiento.



Imagen 1. Concurso de Pet play (Calabozo, 2017)

Existen también retiros BDSM que son eventos que duran un fin de semana y son fuera de la Ciudad. Finalmente, están las fiestas, las cuales son más esporádicas, alrededor de 1 cada 2 meses. Suelen hacerse en la misma terraza, salvo las fiestas de aniversario o por el día mundial del BDSM, el 24 de julio (simbólicamente elegida por ser 24/7; es decir, en referencia a una relación BDSM 24 horas, 7 días a la semana), las cuales tienen otra locación-usualmente secreta y develada únicamente con el comprobante de pago.

Imagen 2. Promocional para la fiesta BDSM 24/7



Fuente: Facebook Calabozo Mx, 2017

Krystal tiene un claro interés por generar espacios seguros e informativos para las mujeres de la comunidad, ya sean dónimas o sumisas. Por esto, organiza constantes pláticas, talleres y

reuniones dirigidas solamente a mujeres. *Cómo no caer en relaciones de abuso dentro del BDSM, Bondage entre mujeres y Café de dóminas* son algunos ejemplos. Sobre el último profundizaré más adelante.

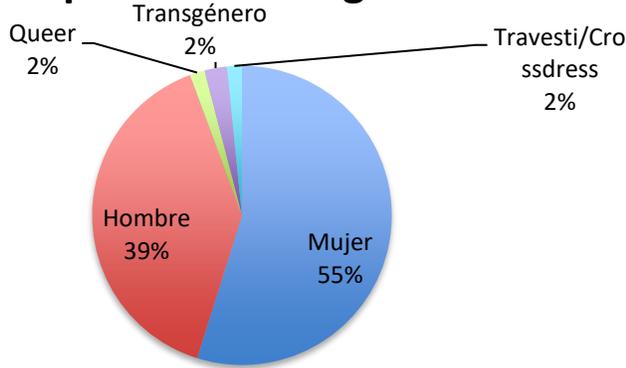
Para caracterizar mejor a la comunidad y los asistentes a reuniones BDSM realicé un cuestionario (anexo 2) en línea que me ayudara a esbozar el perfil sociodemográfico de quienes participan en la escena BDSM en México. El cuestionario lo realicé con la herramienta de Google Forms y lo subí al grupo de Facebook de Calabozo Mx. Obtuve 125 respuestas con 2 inválidas por ser repetidas o por sus respuestas fuera de lugar (muestra efectiva: $N=123$). El sesgo más importante del cuestionario es la posibilidad de que la población que asiste a las reuniones y la de la comunidad virtual pueda diferir significativamente. Sin embargo, el cuestionario tiene una pregunta control para saber si son miembros reales o virtuales (distinción que hace el propio Calabozo) y las gráficas diferenciando a los que asisten y los que no asisten son prácticamente las mismas. Los resultados de la muestra los analizo a continuación.

En primera instancia, de los 124 encuestados, 80 residen en Ciudad de México. El Estado de México, Chihuahua y Morelos fueron los 3 estados más presentes después de la capital. El 52.4% de la muestra participa en las actividades de Calabozo u otra comunidad BDSM. Sin embargo, solo el 3.2% dijo no practicar el BDSM, lo que significa que el 44.4% tiene una práctica privada, sin asistir a reuniones o encuentros colectivos.

Como se observa en la gráfica 1 (siguiente página), la composición sexo-genérica de la muestra se dividió en 55% mujeres, 39% hombres y 6% entre las personas queer, transgénero y travestis²¹.

²¹ cabe aclarar que el grupo en adelante englobado como “diversidad de género” es el menos representativo, dado que la muestra fue solo de 6 personas. Queer se refiere al rechazo de la dicotomía hombre/mujer, transgénero a una identidad de género distinta a la que se asignó en el nacimiento y travesti a utilizar vestimenta considerada para otro género.

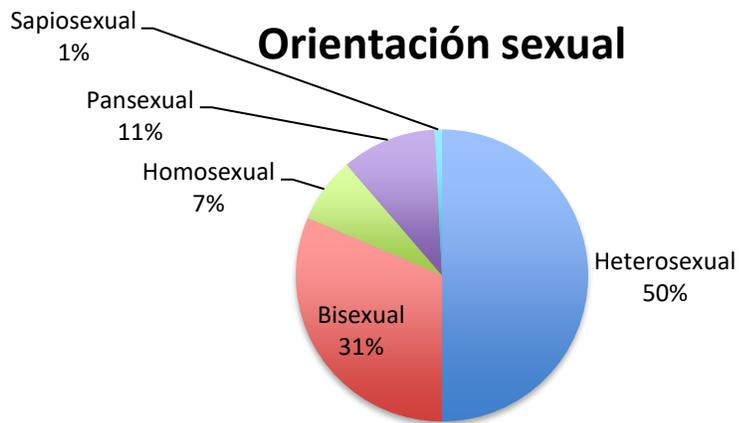
Composición sexo-genérica



Gráfica 1

Estos porcentajes son congruentes con la visiblemente mayor participación y constancia de las mujeres en las reuniones a las que asistí. Existe un grupo constante y extenso de mujeres que asisten a los eventos de Calabozo. El número de hombres que acuden repetidamente es menor.

Respecto a la orientación sexual, el 50% de la muestra declaró ser heterosexual, con un porcentaje de bisexualidad de 31%. La orientación homosexual es notoriamente baja (7%) y hay un pequeño porcentaje (11%) de pansexualidad²².



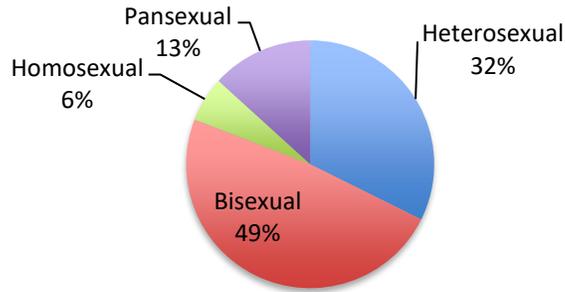
Gráfica 2

El análisis de la orientación sexual separando a las mujeres, hombres y diversidad de género de la muestra es ilustrativo, pues muestra que la diversidad de orientaciones sexuales en la gráfica general proviene, en su mayoría, de las mujeres y las personas trans, queer y travesti. Las

²² Atracción sexual sin importar el género
Sapiosexual: atracción por la inteligencia

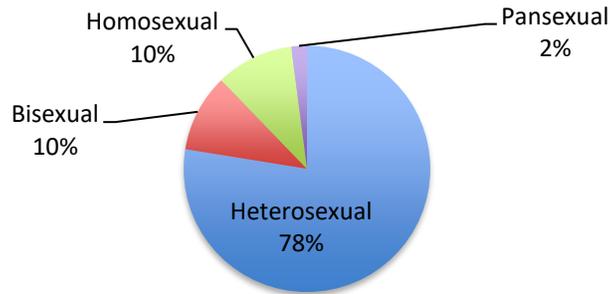
gráficas 3 y 4 muestran que el 78% de los hombres se declara heterosexual, en comparación con el 32% en mujeres, una diferencia de 46 puntos porcentuales. Por su parte, la diversidad de género es también la más diversa en orientación sexual, siendo la mayoría pansexuales (gráfica 5).

Orientación sexual - solo mujeres



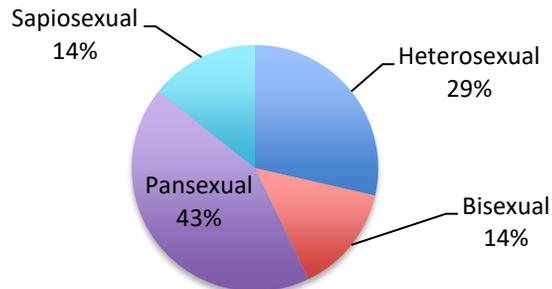
Gráfica 3

Orientación sexual - solo hombres



Gráfica 4

Orientación sexual - diversidad de género



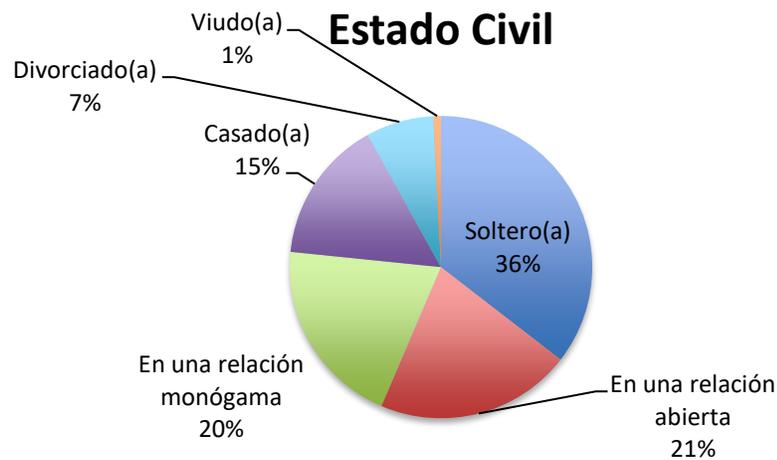
Gráfica 5

Respecto a la edad, la tabla 1 muestra que el rango etario de los practicantes es de 20 a 51 años. La edad promedio general es de 31 años; 30 para las mujeres, 34 para los hombres y 32 para la diversidad de género. Si bien el rango alcanza un límite de 51 años, a partir de los 38, la frecuencia de participantes disminuye, con 1 o 2 representantes de cada año posterior a los 38.

Tabla 1. Edad de participantes

	Edad general	Edad mujeres	Edad hombres	Edad diversidad
media	31.42	29.60	33.91	31.57
moda	25	25	37	24
mediana	30	28	35	25
rango	20-51	20-48	20-50	24-51

La gráfica 6 muestra que solo el 15% de los participantes está casada(o), a pesar de que la edad promedio para contraer matrimonio en México sea 27 para mujeres y 30 para hombres (“Matrimonios y divorcios”, INEGI, 2013), la cual es menor a la edad promedio de los practicantes. Sin embargo, esta gráfica sí hace eco a las tendencias en México, en donde el 54.2% de la población de 12 años y más está casada o unida y el 34.5% soltero (“Nupcialidad”, INEGI, 2016), porcentajes muy similares a los de la gráfica 6. Si bien el 56% de la muestra se encuentra en una relación, es significativo que 21% está en una relación abierta, sin contar los matrimonios que también puedan ser abiertos y no se contemplaron en las respuestas.

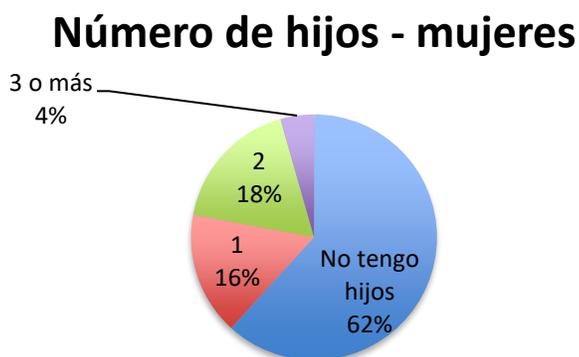


Gráfica 6

Otro dato relevante, en relación con el anterior, es el número de hijos. Como se puede observar en la gráfica 7, el 68% de la muestra no tiene hijos, con ligeras variaciones porcentuales en la división entre hombres y mujeres. De las personas con hijos, tener 2 es lo más común. Por su parte, de las personas que se identificaron bajo el rubro de diversidad de género, solo una tuvo hijo.



Gráfica 7

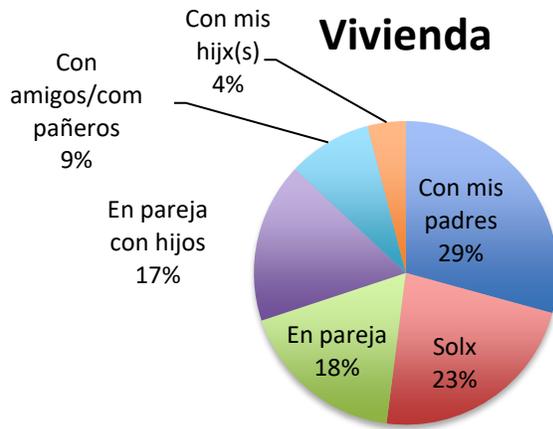


Gráfica 9



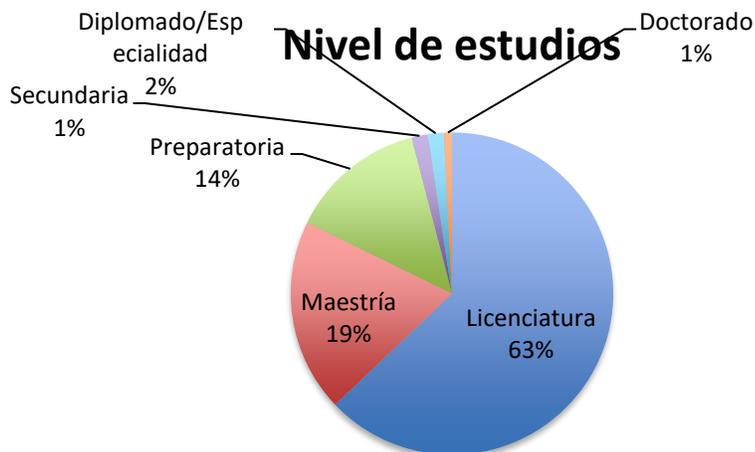
Gráfica 8

Una pregunta que se relaciona con las posibilidades materiales de sesionar fuera de los espacios brindados por Calabozo es cuál es la situación de vivienda de los practicantes. Como se observa en la gráfica 10, el 41% (en pareja y solxs) podría sesionar en su casa, mientras que para quienes viven con sus padres, hijos o amigos es más complicado, debido a la parafernalia y necesidades materiales de la práctica. En la misma gráfica se observa un alto porcentaje de practicantes que vive con sus padres; sin embargo, la edad promedio de los que viven con sus padres es de 26.27 y la moda 24, lo cual evidencia que el alto porcentaje de personas que viven con sus padres se relaciona con la edad.



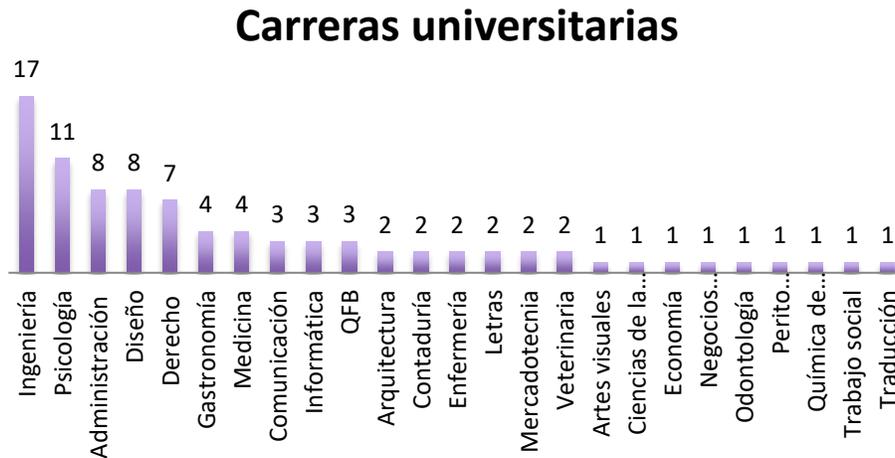
Gráfica 10

Por otra parte, en México, solo el 18.6% de la población cuenta con una educación superior, con un nivel promedio de 9.1 grados cursados; es decir, secundaria concluida (“Características educativas”, INEGI, 2015). Lo que los resultados de la muestra arrojan es que la población practicante de BDSM cuenta con un nivel de escolaridad significativamente más alto que el de las mexicanas y mexicanos promedio. La mayor parte de la muestra (63%) cuenta con una licenciatura terminada y hay un importante 19% con maestría. El promedio en México, la secundaria terminada, en los practicantes se reduce a 1%.



Gráfica 11

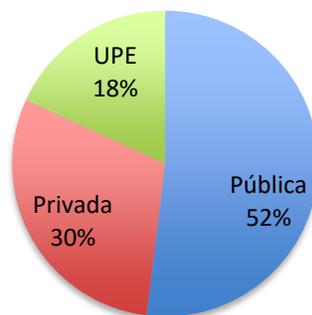
Respecto a las carreras universitarias que más se mencionaron, resaltan Ingeniería, Psicología, Administración y Diseño (Gráfica 12). Podría pensarse que la incidencia de ingeniería tiene que ver con los hombres en la muestra; sin embargo, la división es equitativa, habiendo 10 hombres y 7 mujeres ingenieras.



Gráfica 12

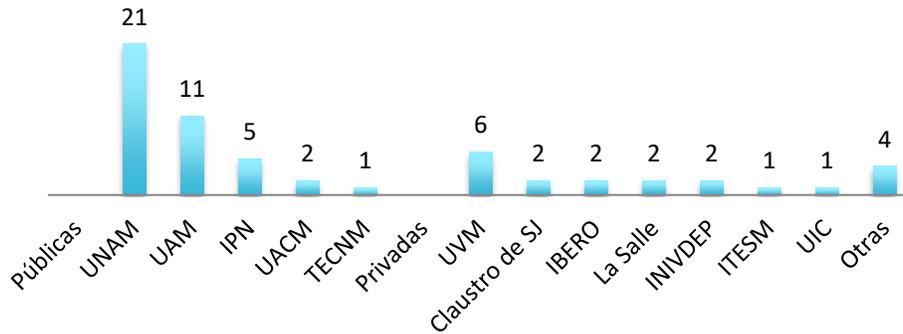
La mayor parte de la muestra, el 52%, estudió en una universidad pública, el 30% en privada y el 18% en una Universidad Pública Estatal (Gráfica 13). Las principales universidades representadas se pueden observar en la gráfica 14, siendo éstas la UNAM y la UAM por parte de las públicas y la UVM por parte de las privadas.

Tipo de universidad



Gráfica 13

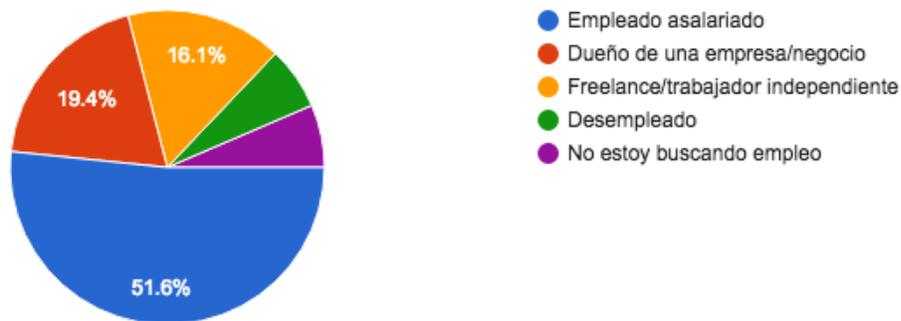
Universidades en CDMX



Gráfica 14

Respecto a la ocupación de los practicantes, resalta una diferencia importante con las estadísticas de México. De acuerdo con el INEGI (“Subocupación”, 2017), solo el 4.67% de la población es empleadora. Es decir, dueña de una empresa o negocio. En la gráfica 15, se puede observar que el porcentaje de empleadores dentro de la muestra asciende a 19.4%, lo cual marca una diferencia significativa entre el promedio de la población en México y las características de los practicantes de BDSM. El 51% de la muestra es empleado asalariado, mientras que el 16.1% trabaja de manera independiente.

Situación laboral

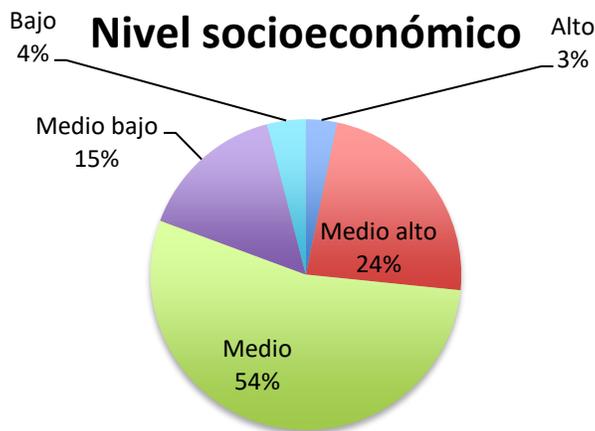


Gráfica 15

En el cuestionario incluí una pregunta sobre el nivel socioeconómico de los practicantes. Ésta fue la pregunta más complicada de construir, pues tenía la idea de que preguntar directamente sobre sus ingresos podría evitar que los participantes concluyeran el cuestionario, al no entender la relación del ingreso con las demás preguntas sobre su práctica. Decidí, en lugar de preguntar

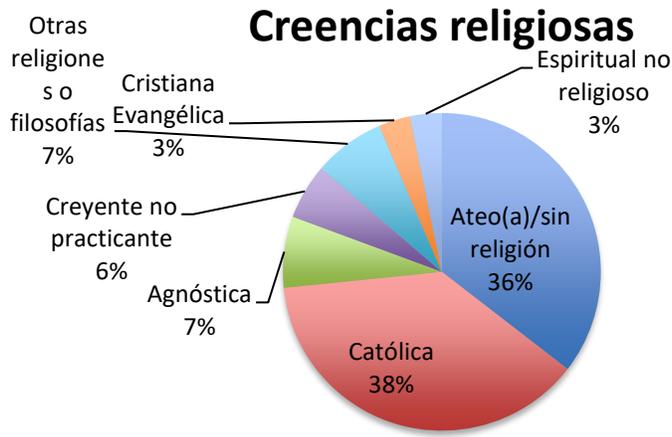
directamente por el ingreso, preguntar sobre la percepción que cada participante tiene sobre su pertenencia a cierto nivel socioeconómico. La autopercepción en este sentido es bastante problemática, pues las personas tienden a subestimar su posición económica. Después de realizar el cuestionario y revisar las amplias y profundas respuestas que recibí, me doy cuenta de que, salvo una persona que comentó que no entendía para qué preguntaba ciertas cosas, la mayoría pudo haber respondido sobre sus ingresos sin mayor problema, lo cual me hubiera dado información más directa.

A pesar de esto, la gráfica 16 arroja información relevante. La mayor parte de la muestra, el 54%, se percibe dentro de la clase media. En suma, el 81% de la muestra se percibe entre clase media (54%), media alta (24%) y alta (3%). Esto deja un 19% para la clase media baja y baja, siendo la última de 4%. Los porcentajes son esencialmente los mismos cuando se analiza solamente a quienes sí asisten regularmente a reuniones de Calabozo.



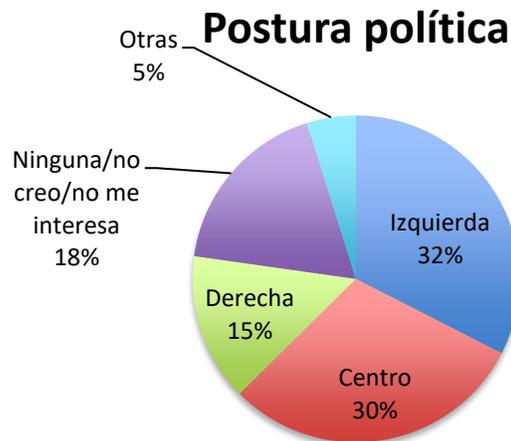
Gráfica 16

Uno de los rubros que más discrepan con las tendencias en México es el de las creencias religiosas. En México, de acuerdo con el INEGI ("Religión", 2010), el 89.3% de la población es católica, mientras que en la gráfica 17 se observa una baja al 38% en la muestra de practicantes de BDSM. Asimismo, en las estadísticas del INEGI, la población sin religión o atea alcanza un 3.88%, mientras que en la muestra se observa un 36%.



Gráfica 17

El rubro final de la caracterización de los practicantes fuera de sus actividades **BDSM** fue la postura política. Como se observa en la gráfica 18, las posturas se inclinan en un 32% y 30% a la izquierda y centro respectivamente, con un 15% a la derecha y un relevante 18% que asegura no tener o no interesarse por la política. Dentro del rubro “otras” se encuentran, por ejemplo, feminismo radical, librepensador y anarquismo.



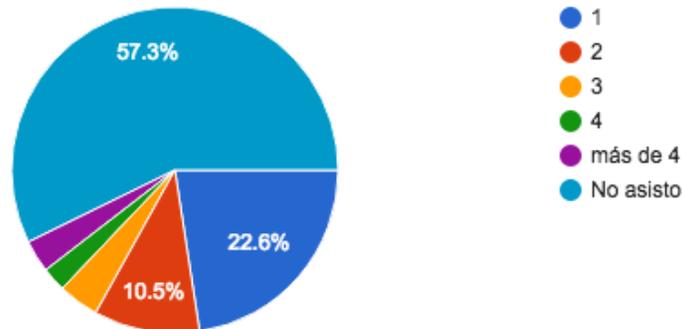
Gráfica 18

Hasta aquí he intentado caracterizar el perfil sociodemográfico de los practicantes de **BDSM** en México, sobre todo en la capital. A continuación, caracterizaré cuantitativamente las tendencias dentro de la práctica a través de los testimonios de los participantes en la muestra.

En primera instancia, el 57.3% afirmó no asistir a las reuniones de Calabozo

específicamente, pero como aclaré en párrafos anteriores, solo el 3.2% dijo no practicar BDSM, lo que significa que muchas personas tienen una práctica privada o en otros círculos, como algunas indicaron.

Asistencia a reuniones de Calabozo



Gráfica 19

De los que asisten, solo 12 personas afirmaron participar en 3, 4 o más de 4 reuniones al mes, mientras que la mayoría de los que asisten lo hacen 1 vez al mes. Lo que esto refleja es que la comunidad no es tan inmersiva como, por ejemplo, en la que Staci Newmahr hizo trabajo etnográfico para su libro *Playing on the Edge* (2011), en la cual asegura que la comunidad se reunía 3 veces a la semana y los eventos de fin de semana duraban más de 10 horas (Newmahr, 2011). Calabozo se reúne un promedio de 4 o 5 veces al mes y las reuniones tienen una duración de 3 a 4 horas.

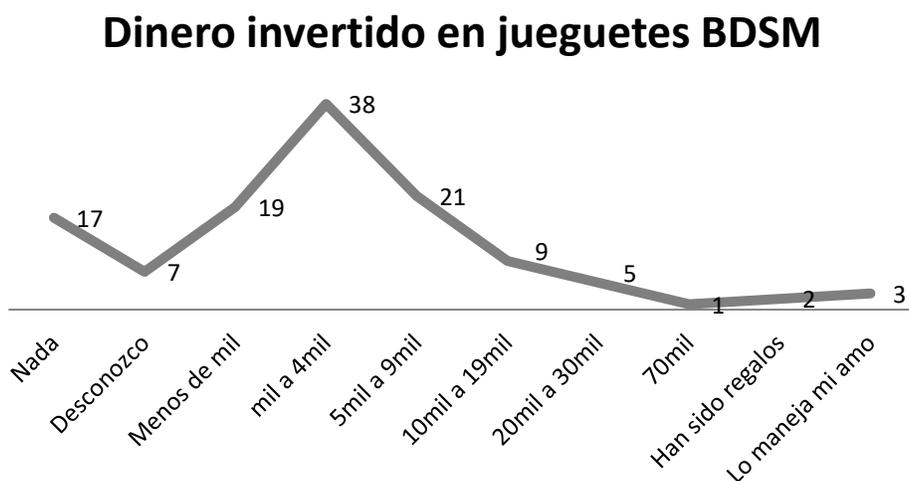
Las gráficas 19 y 20 se relacionan con el concepto de ocio serio (*serious leisure*) que introduje al principio del capítulo. Como Newmahr (2010a) y Weiss (2006) han mostrado y como intento corroborar con la muestra, el BDSM se puede entender, más allá de una actividad puramente sexual, como una práctica de ocio serio, la cual requiere la inversión de tiempo y dinero para adquirir las habilidades necesarias. Principalmente, el concepto de ocio serio requiere de la presencia de perseverancia, la visión de su práctica como una carrera de aprendizaje, un esfuerzo para la adquisición de conocimiento y experiencia, beneficios sociales o psicológicos duraderos-como prestigio erótico-, un ethos característico de la comunidad-el cual puede ser la fundamentación del BDSM en el motto: “seguro, sano y consensual”-e identificación personal con dicha comunidad (Newmahr, 2010a: 318).

Este concepto se entiende en contraposición con el de “casual leisure” u ocio casual, el cual se define como “an immediately, intrinsically rewarding, relatively short-lived pleasurable core

activity, requiring little or no special training to enjoy it” (Stebbins citado en Newmahr, 2010a: 318). Desde el ocio casual se podría entender al sexo “vainilla”, el cual, si bien sí tiene una curva de aprendizaje, no requiere de un compromiso tan extenso como el ocio serio. Como argumenta la autora, la concepción del BDSM como ocio serio complejiza el análisis de la práctica, incitando a observarla más allá de su componente sexual y poniendo un énfasis en la importancia de lo colectivo y la interacción en la misma (*Íbidem*).

Por su parte, Collins reflexiona sobre el tipo de personas que pueden disfrutar de prácticas como el BDSM: “¿Por qué la élite eróticamente hiperactiva es tan poco numerosa? En parte, por prosaicos motivos prácticos: ensartar aventuras amorosas consume mucha energía y tiempo, tiempo fuera del trabajo, por lo que esas élites deben disponer de ocio o de medios financieros en abundancia” (Collins, 2009: 338). Esto ha quedado claro con el perfil sociodemográfico de los practicantes y se reafirma con que la mayoría de los participantes en el cuestionario mencionaron que si no van a las reuniones es por falta de tiempo, porque interfiere con su trabajo o porque no dispone de dinero extra para gastarlo en esto.

Respecto al dinero necesario para participar seriamente en la práctica, la gráfica 20 es ilustrativa. La mayor parte de los encuestados indica tener invertidos de 1,000 a 4,000 pesos en juguetes, con un número importante de personas con 5,000 a 9,000 pesos gastados. En suma, el promedio de inversión está entre los 1,000 y los 9,000. Una respuesta que no es generalizable, pero es demostrativa respecto al compromiso monetario necesario es la de un practicante que afirma que “el 30% de mis ingresos mensuales es para mi práctica”.

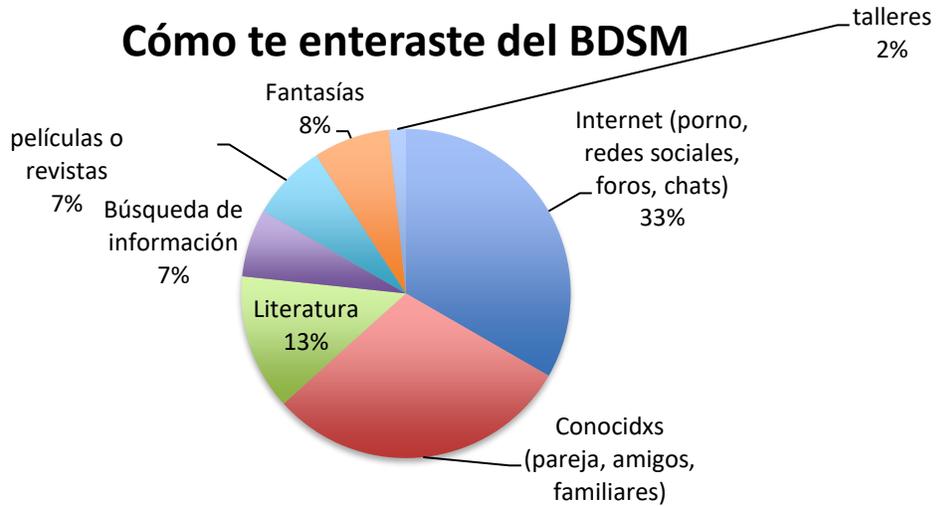


Gráfica 20

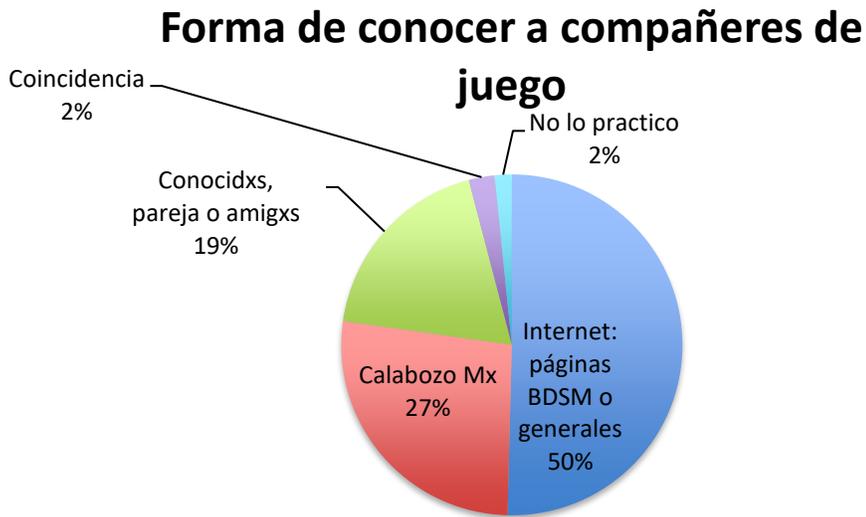
Un hallazgo interesante es que especialmente en el grupo de 1,000 a 4,000 pesos invertidos, se puede ver un afán de justificación por haber gastado lo que consideran “poco dinero”. Utilizan frases como “realmente poco”, “no mucho” o “aún no invierto mucho”, como antecedente de su respuesta numérica. Igualmente, varios de los que respondieron que no habían comprado juguetes, lo hacían diciendo que “apenas empiezan a comprar” o “aún no compran”, indicando que tienen planes de hacerlo en el futuro y que tienen conocimiento de que la inversión monetaria es necesaria para la práctica. Por otra parte, resalta que en relaciones Ame/sumise, la persona dominante es la encargada de comprar los juguetes y en algunos casos de manejar las finanzas de la relación.

Respecto a cómo supieron de la existencia del BDSM, la gráfica 21 muestra que el 33% lo supo a través del internet y el 30% a través de personas cercanas. El 20% se enteró por medio de productos culturales como películas, revistas o literatura. Es relevante que solo el 8% haya dicho que no hubo un estímulo externo que lo llevara hacia el BDSM y que se enteró por producto de sus fantasías. El 7% del rubro “búsqueda de información” tampoco habla de una búsqueda por causas internas, sino derivada de haber visto folletos sobre BDSM o gente en la calle con collares de sumises. Asimismo, el porcentaje de personas que encontró el BDSM por internet (33%) no se refiere a que estas personas lo hayan buscado como producto de sus deseos, sino que encontraron el BDSM a través de la pornografía, chats, foros o redes sociales, lugares en donde es fácil encontrarse con temas que uno no está buscando particularmente. Por su parte, la gráfica 22 muestra que la forma de conocer a los compañeros de juego de los participantes en la encuesta es, primordialmente, a través de internet (50%) y 46% a través de conocidos, ya sea fuera o dentro de Calabozo. Dentro del rubro “internet”, la forma más repetitiva era a través de páginas BDSM.

Lo que la gráfica 21 y 22 muestran, es que la gente que participa en la escena BDSM no lo hace a causa de un impulso o deseo sadomasoquista individual e inconsciente, sino por las redes de las que forma parte, su círculo y posición social, las cuales facilitan o modifican la probabilidad de que una persona se entere de la existencia del BDSM y disponga de los recursos de tiempo y dinero necesarios para participar. Así, una explicación individualista y normativa no solo patologiza la práctica, sino que no agota los factores sociales que hacen posible su existencia y difusión.

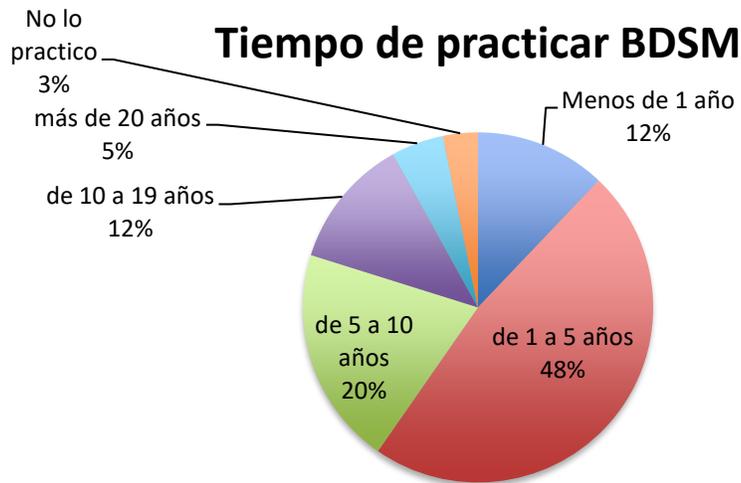


Gráfica 21



Gráfica 22

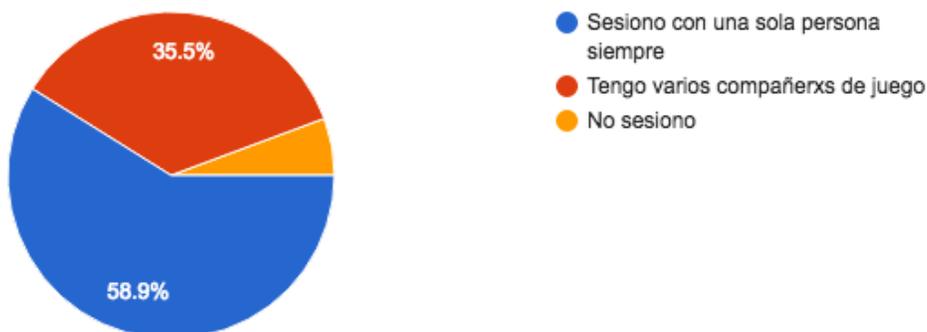
La gráfica 23 muestra el tiempo que los participantes llevan practicando BDSM. El grupo más numeroso es el que lleva de 1 a 5 años practicando, después el de 5 a 10 años y hay un empate en 12% de los grupos que llevan menos de 1 año y de 10 a 19 años. Las personas que llevan más de 20 años representan solo al 5% de la muestra. Lo que esta gráfica refleja es que el BDSM en México tuvo una adopción posterior a los focos en donde surgió como una comunidad en Estados Unidos, producto de una migración cultural y de la difusión de información que ofreció la llegada del internet.



Gráfica 23

En relación con cómo funcionan las relaciones de juego en el BDSM, de acuerdo con la gráfica 24, el 58.9% de los participantes sesiona con una sola persona. No obstante, un importante 35.5% tiene varios compañeros de juego. Esta pregunta es importante para caracterizar un aspecto central del BDSM. Si bien la práctica tiene una relación fundamental con la sexualidad y la intimidad, el aspecto recreativo, colectivo y semi público de la comunidad hacen que el “sesionar” se vea como un juego al cual se puede jugar con varias personas. La generalidad de los asistentes tiene una o varias parejas de juego fijas-referidas, por ejemplo, como “mis sumisos”-las cuales pueden ser parejas sentimentales o no. No obstante, el sesionar con varias personas no es conceptualizado como poligamia, ya que no hay necesariamente un lazo afectivo de exclusividad que se deba respetar, a menos de que así se haya acordado.

¿Con quién sesionan?



Gráfica 24

Uno de los hallazgos más interesantes resulta de la intersección del género con el rol que se prefiere en el BDSM. Existen tres roles predominantes: sumise, dominante (dómina para mujer) y *switch* (gusta de ambos). En la gráfica 25 se puede ver que hay una división bastante equitativa de gusto por los tres roles, con 39% para sumises, 37% para dominantes y 24% para *switches*. No obstante, al hacer las gráficas excluyendo cada género los porcentajes tienen un cambio sustancial. En la gráfica 26 se observa que la división ya no es tan equitativa, pues las mujeres prefieren, en un 53% el rol de sumisas²³ y solamente el 21% prefiere el rol de dómina. Los números se invierten en la gráfica 27, en donde se ve que el 61% de los hombres prefiere ser dominante y solo el 18% sumiso. Respecto a la diversidad de género, el 50% prefiere el rol sumise, 33% switch y 17% dominante.

Respecto a las relaciones de poder dentro del SM, Foucault menciona:

What strikes me with regard to S&M is how it differs from social power. What characterizes power is the fact that it is a strategic relation which has been stabilized through institutions. So the mobility in power relations is limited, and there are strongholds that are very, very difficult to suppress because they have been institutionalized and are now very pervasive in courts, codes, and so on. All this means that the strategic relations of people are made rigid. On this point, the S&M game is very interesting because it is a strategic relation, but it is always fluid. (Foucault, 1984:169)

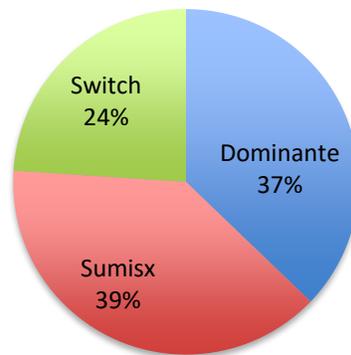
Si bien es cierto que la fluidez de las relaciones de poder dentro del BDSM es mucho mayor que en la vida cotidiana y que un punto fundamental de la práctica es el erotizar explícitamente relaciones desiguales y la transgresión de tabúes, lo que las gráficas 26 y 27 pueden indicar es que la transgresión es limitada. En principio, las relaciones de poder en el BDSM difieren de las mismas en la vida cotidiana en su carácter rígido. Mientras en el BDSM una “*safe word*” es la posibilidad de salida de la persona en rol sumiso, en verdaderas relaciones de opresión esto no es una opción. Las relaciones de poder en las sesiones BDSM son fluidas, delimitadas y consensuadas, por lo que no se puede hablar de una opresión sistemática en términos comparativos con otras relaciones que ocurren en la vida cotidiana.

No obstante, el mostrar que incluso dentro de un juego que hace explícitas las relaciones de

²³ Dentro del rol de sumisa algunas mujeres hicieron una aclaración del rol preciso que juegan, como Lg-dentro de una relación Dd/Lg (Daddy Dom - Little girl)-, masoquista sumisa y esclava masoquista. Esta aclaración es relevante pues masoquista y sumisa no son sinónimos. Masoquista se refiere a la relación con el dolor y sumisa a la relación de dominación con o sin presencia de dolor.

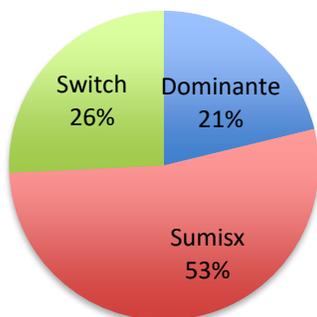
poder, las erotiza y las satiriza, las mujeres suelen preferir un rol sumiso y los hombres dominante, refleja que la práctica no se lleva a cabo en un vacío y que ésta no está exenta de relaciones de poder cotidianas. Es decir, que la cultura, la historia y las relaciones de poder pesan sobre la práctica. Una explicación alternativa podría ser que las mujeres que participan en esta práctica, como explicitan las gráficas, no tienen un perfil convencional o conservador, por lo que pueden disfrutar asumir momentáneamente un papel que no tienen en realidad²⁴. Respecto a este tema sería necesario más trabajo de campo.

Rol dentro del BDSM



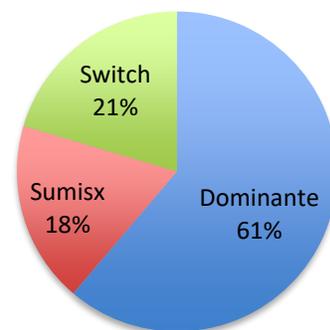
Gráfica 25

Rol dentro del BDSM - mujeres



Gráfica 26

Rol dentro del BDSM - hombres



²⁴ Agradezco a Roberto Oseguera por hacer esta observación

Una escena o sesión de BDSM consta de un acuerdo previo explícito sobre en lo que consistirá la sesión y/o cuáles son los límites de ambas partes, asentado en un contrato escrito o verbal conocido como *play list*. Ésta es mejor entre más detallada sea, pues indica los “sí”, “no” o “quizás” de ambas partes. Asimismo, se prepara una “*safe word*” que, de ser utilizada por el o la sumisa, la escena deberá parar inmediatamente. Pueden utilizarse también escalas de semáforo para advertir a quien tiene el rol dominante si se quiere que baje, suba o continúe la intensidad. Las tablas 2, 3, 4 y 5 son una sistematización de las preferencias de los practicantes dentro del BDSM dividida en 4 secciones relativas a las secciones de la práctica. El número que aparece al lado de cada práctica se refiere a la frecuencia de aparición.

Tabla 4

Tabla 2

B&D	
spanking-bondage	38
Spanking (nalgadas)	24
Bondage (ataduras)	19
Shibari (bondage japonés)	8
fornifilia ²⁹	1

Tabla 3

D/s	
Juegos de rol - de los cuales:	39
<i>Pet play</i>	23
<i>age play (Daddy Dom/Little girl)</i>	5
juegos domésticos (servidumbre)	3
juego de violación	3
<i>medical play</i>	2
sin especificar	2
juegos de esclavitud	1
Humillación (<i>spitting, facesitting, verbal, física, emocional, pública, cosificación, cuckolding</i>³⁰)	35
Dominación(mental, financiera, física, de vestimenta)	15
dominación sumisión	5
control del orgasmo	5
sumisión	4
Humillación - Feminización	4

SM	
juegos de calor (cera, temperatura)	39
privación sensorial (asfixia, vendajes)	32
azotes o flagelación (<i>flogger</i>²⁵, látigos, <i>canes</i>)	28
agujas, <i>cutting, piercing</i>	14
inserción de objetos (fisting ²⁶ , plugs, gags, figging ²⁷ , pegging ²⁸) o tortura genital	12
pinzas	11
fuego	4
electrotortura	2

Fetichismos	
<i>Watersports</i>³¹	7
exhibicionismo	7
adoración de pies o zapatos	5
Voyeurismo (mirar a otros)	2
Cuero	1

²⁵ Popular juguete BDSM que consiste en una agarradera con varias cuerdas de cuero.

²⁶ Inserción del puño a los genitales

²⁷ Tortura genital con jengibre

²⁸ penetración de una mujer a un hombre

²⁹ Atar a una persona de manera que asemeje a un mueble

³⁰ adulterio por parte de la mujer con conocimiento de su pareja

Como se puede observar, las preferencias más frecuentes fueron el *spanking* y *bondage*, juegos de rol, juegos de humillación, juegos de calor, privación sensorial y la flagelación. Si bien todas las prácticas están ligadas a un rol pasivo y otro activo, por facilidad analítica decidí separar los juegos de dominación-sumisión en una categoría propia. Éstos se relacionan específicamente con los juegos de rol, mientras que las prácticas categorizadas en la tabla 4 de SM se relacionan más estrechamente con los juegos de sensación (*sensation play*). Es decir, en los juegos de rol hay un énfasis en la relación de dominación, mientras que en los juegos de sensación el énfasis es en lo corporal y su relación con el dolor infringido.

Dentro de los juegos de rol, el más frecuente es el *pet play* o juego a ser/entrenar una mascota humana. Continúa el *age play* o juego de edades, sobre todo en una relación de “papá dominante” y “niña chiquita”. De acuerdo con Weiss, el uso de “*play*” al final de cada práctica es crucial, pues es precisamente su calidad de juego lo que permite hacerlo sin culpa. “They are performances of the self in ways that deploy, recreate or reanimate existent social forms (...), because it is *just play* practitioners can play with dangerous “taboo” topics more explicitly than one can in real life” (Weiss, 2006, 240). Es así como se puede entender la aparición de juegos polémicos como el de violación o de esclavitud. Una anotación relevante es que la feminización suele catalogarse como juego de humillación, mientras que ninguno de los participantes indicó preferencia por la contraparte de masculinización.

El lenguaje utilizado es el que reportaron los participantes. Es por eso que hay algunas prácticas asentadas en inglés y otras en español. El lenguaje es significativo en dos sentidos: el idioma utilizado y su alto grado de clasificación. En primera instancia, es relevante notar que muchas de las prácticas tienen un nombre en inglés, lo cual refleja la migración cultural de la que es producto la práctica y supone que los practicantes deben familiarizarse con conceptos que no están en su idioma. El segundo nivel de relevancia del lenguaje es la minuciosa catalogación de prácticas dentro del BDSM. El dominio de este lenguaje funciona como una membresía implícita para la comunidad. Su uso diestro refleja el tiempo, esfuerzo y dedicación que el o la practicante han puesto en el BDSM.

³¹ juegos con excreciones fecales u orina.

En esta sección he intentado caracterizar el perfil de los practicantes de **BDSM** en México, el cual resuena con los perfiles que se han analizado de otros practicantes en otras comunidades internacionales y que expuse en la sección sobre la academia y el **BDSM**. Posteriormente, analicé las tendencias dentro de la práctica, respecto a preferencias más frecuentes, forma de acercamiento a la comunidad, roles predilectos y tipo de relaciones necesarias para las sesiones (de exclusividad o no).

En cuanto al perfil sociodemográfico, resalta que es una población joven, con una edad promedio de 31 años. Los hombres son, en su gran mayoría, heterosexuales, las mujeres bisexuales y la diversidad de género diversa también en su orientación sexual, sobre todo pansexual. La mayoría se encuentra en una relación, con un visible porcentaje de relaciones abiertas. Sin embargo, muy pocas personas tienen hijos. Es una población con un nivel de educación mayoritariamente universitario, un nivel socioeconómico de medio a medio alto, significativamente menos religiosa que la población mexicana y con tendencias políticas inclinadas al centro o izquierda. Muchas de estas características resaltan en comparación con el grueso de la población mexicana, mostrando las diferencias que los practicantes tiene con ésta.

En referencia a la caracterización de la práctica, el número de reuniones organizadas por Calabozo y el nivel de asistencia mensual de los participantes reflejan que no es una comunidad tan inmersiva como otras en las que se ha hecho trabajo etnográfico. Resalta que la mayoría de los participantes tiene entre 1,000 y 9,000 pesos invertidos en juguetes **BDSM**, lo cual abona a su conceptualización como una actividad de ocio serio, que requiere inversión de tiempo y dinero y supone una curva de aprendizaje. El promedio de tiempo que llevan los practicantes en el **BDSM** refleja que en México hubo una adopción posterior al auge en Estados Unidos en la década de los 70 y 80, pues la mayoría solo lleva entre 5 y 10 años practicando.

Contrario al sentido común, que busca encontrar razones individuales y psicológicas respecto al gusto por ciertas prácticas sexuales, lo que la muestra evidencia es que la pertenencia a la comunidad se relaciona de manera más estrecha con el círculo y posición social de la persona, los cuales facilitan su encuentro con el **BDSM** y la disponibilidad de recursos para ser parte de éste. La sistematización de las preferencias de juego entre los practicantes permitió dilucidar la importancia del lenguaje como membresía para la comunidad y entender que el carácter de “juego” posibilita que se roce con tabúes en un lugar seguro y libre de remordimiento. Esto, al saber que no se trata de relaciones rígidas de opresión sistemática, debido a la importancia del

consenso y la posibilidad de salida con solo una palabra. No obstante, el análisis de los roles preferidos por hombres y mujeres, donde los primeros se relacionaron con roles dominantes y las mujeres con roles sumisos, atenúa el carácter transgresor del **BDSM**, pues puede reflejar que éste no se lleva a cabo en un vacío y que, a pesar de buscar satirizar y jugar con relaciones de poder existentes, éstas también pesan sobre la práctica. Al respecto es necesario profundizar en futuras investigaciones.

Con la ayuda del cuestionario, pude analizar generalidades cuantitativas en dos niveles: los practicantes y la práctica. En el siguiente capítulo, a partir del trabajo etnográfico y las entrevistas a profundidad llevaré la discusión hacia profundizar, cualitativamente, sobre la curva de aprendizaje o “carrera erótica” para convertirse en parte de la comunidad y la experiencia corporal del **BDSM** en relación con la interacción entre el dolor y el placer.

III

Cuerpos, normas y placer: la complejidad social del BDSM

En el primer capítulo exploré la construcción social de las aparentemente naturales divisiones entre las prácticas sexuales “normales” y “sanas” y sus contrarias. En el segundo, analicé la historia de la práctica, planteé los ejes metodológicos y compuse un perfil sociodemográfico de los practicantes en Ciudad de México, el cual resultó ser similar al de practicantes en otros países. Después de conocer las generalidades a través de herramientas cuantitativas, en este capítulo, el objetivo es profundizar sobre la experiencia de los participantes, valiéndome de un análisis cualitativo. Las técnicas cualitativas específicas son la etnografía y las entrevistas a profundidad. Como mencioné en el capítulo anterior, realicé 5 entrevistas semi estructuradas. A continuación, hago una caracterización sintética de mis informantes en una tabla demográfica.

Nombre	edad	Sexo/ género	Orientación sexual	Rol	Estado civil	Nivel de estudios	Nivel socio-eco nómico
Alejandra	37	Femenino	Bisexual	Dómina	Relación abierta	Maestría	Medio
Alondra	24	Femenino	Bisexual	Switch	Soltera	Lic.	Medio bajo
Saúl	50	Masculino	Heterosexual	Dominante	Casado	Lic.	Medio alto
Gabriel	25	Queer (transición mujer a hombre)	Pansexual	Sumise masoquista	Relación abierta con Flor	Lic.	Medio
Flor	~25	Femenino	Bisexual	Sumisa sadista	Relación abierta c/ Gabriel	-*	-*

*No obtuve la información porque la entrevista con Flor no fue planeada. Sucedió puesto que acompañó a Gabriel a su entrevista conmigo y accedió a también ser entrevistada.

Me interesa, en primera, analizar el horizonte temporal de larga duración en donde el BDSM como práctica colectiva se hace posible. A partir de esto, relatar cómo se vive la experiencia colectiva del BDSM, indagar el sentido que les practicantes le dan, cómo fue su “carrera erótica” para volverse practicantes y cómo conceptualizan la relación entre placer y dolor. Estos puntos me servirán para consolidar el argumento de que el BDSM es más rico analizado desde una perspectiva sociológica, más que psiquiátrica o psicológica. Más aún, que la complejidad colectiva, ritual y generadora de solidaridad y lazos íntimos solo puede ser comprendida desde esta perspectiva.

El primer objetivo sobre la larga duración lo relaciono con la teoría del proceso de civilización del sociólogo alemán Norbert Elias y la propuesta sobre el proceso de informalización del sociólogo holandés Cas Wouters. Posteriormente, hago un énfasis en la importancia de analizar la práctica a través de los cuerpos y las sensaciones de los participantes, por lo que me acerco a la sociología sensorial y de los sentidos para reportar lo más relevante del trabajo etnográfico y de entrevistas.

Normatividad: Elias, Wouters y las reglas del BDSM

En el primer capítulo expuse la división que Gayle Rubin plantea entre el sexo normativo y el no normativo. Desde el esquema de Rubin, lo no normativo se refiere a las formas sexuales que se encuentran condenadas, estigmatizadas e incluso patologizadas. Es decir, el sexo homosexual, promiscuo, no procreador, comercial, solo o en grupos, intergeneracional, en público, con objetos manufacturados o sadomasoquista. La división de la autora busca remarcar que la coerción social e institucional de regulación está cargada hacia la supresión de estas expresiones sexuales. Más aún, esta coerción busca encasillar a las personas en la heteronormatividad monógama, intrageneracional y vainilla. Es por esto que Rubin utiliza el concepto de “normativo”.

No obstante, el uso de “no normativo” podría connotar que no hay ningún tipo de regulación dentro de este tipo de prácticas sexuales. En realidad, muchas de estas prácticas se encuentran profunda y explícitamente normadas. Esta idea se relaciona con los postulados de Elias y Wouters en tanto que algunas de estas prácticas, especialmente su manifestación colectiva, se hacen posibles gracias a un proceso de larga duración de autorregulación y control de las emociones, deseos e impulsos. En este sentido prácticas como el BDSM, el intercambio sexual de parejas o *swingerismo* y la poligamia se pueden entender como expresiones sexuales

paradigmáticamente civilizadas, pues suponen una capacidad de autocontrol de los impulsos de los participantes y una racionalización de las pulsiones sexuales y la convivencia que no ve al deseo como algo incontenible, sino como algo sujeto a reglas explícitas y acuerdos entre quienes interactúan.

Elias, en 1939, propuso la teoría del proceso de civilización. En ésta plantea que “hay cambios de larga duración de las estructuras emotivas y de control de los seres humanos que mantienen una única dirección a lo largo de una serie de generaciones” (Elias, 2016: 30). Esta dirección es la de un autodomínio, coacción o contención de los afectos y regulación más estricta de los impulsos (*Ibid.*: 552). El análisis del autor está encaminado a ver estructuras y dirección en la transformación de pautas de comportamiento, visto desde una perspectiva a largo plazo que excede por mucho la duración de la vida cotidiana y se enfoca en cambios que se gestan durante siglos.

Respecto a las prácticas sexuales Elias escribe poco, pues la sexualidad entra en su teoría más en relación con las cambiantes formas de conquista e interacción entre hombres y mujeres, el comportamiento en el dormitorio y la manera de hablar del tema entre distintas personas y generaciones. No obstante, no se refiere explícitamente a las prácticas sexuales en términos de las acciones concretas y las formas de tener sexo. Lo que el autor establece respecto al tema es que éste se fue infundiendo paulatinamente de un halo de pudor, vergüenza y ocultamiento (*ibíd.*: 269). Sobre la sexualidad, Elias propone que hay una “curva civilizatoria del instinto sexual³²”, equiparable a la curva civilizatoria de su teoría general, en donde el proceso también es de una creciente autocoacción de los impulsos.

No obstante, la historia de la sexualidad parece contradecir el proceso de civilización, pues desde un nivel de análisis, puede verse un relajamiento de la coerción hacia la heteronormatividad, la visibilización de distintas expresiones sexuales y una mayor libertad en el ejercicio de las mismas. Elias escribió *El proceso de la civilización* en 1939, por lo que evidentemente la relajación de la que hablaba no contemplaba lo que sucedería en décadas posteriores, en donde, con la llamada revolución sexual, esto se exacerbó mucho más. Sin embargo, el hecho de que se haya exacerbado incluso remarca la aparente contradicción del proceso de civilización con lo que sucede en el ámbito de la sexualidad. “Muchas cosas que antaño estaban prohibidas, están hoy permitidas. Visto

³² En Elias se pueden leer dejes de una concepción del deseo como un impulso biológico, sobre el cual actúa la sociedad para regularlo y cuya regulación se internaliza. En el capítulo 1 expuse, desde la mirada de Foucault, que el deseo no solo se regula, sino que se construye socialmente.

de cerca, el conjunto del movimiento parece orientarse en una dirección contraria a la que ahí he mostrado [creciente autocoacción]; parece orientarse en el sentido de una remisión de las coacciones a que la vida social somete al individuo” (*Ibíd.*: 277). Es desde un nivel de análisis más amplio que se puede ver que dicho relajamiento o flexibilidad es aparente y no contradice la teoría, sino que la refuerza.

En realidad, menciona Elias, “lo que hay son liberaciones de una forma de la sujeción que oprime de un modo intenso o insoportable para pasar a otras que se consideran como menos opresivas” (*Ibíd.*:275). Tomando como ejemplo el uso de bikinis menciona que:

Este cambio, tiene como requisito previo el haber alcanzado un grado elevado de represión de los impulsos (...). Solamente son posibles en una sociedad en la que se da por supuesto un elevado grado de represión y en la que tanto las mujeres como los hombres están absolutamente seguros de que una autocoacción intensa y unas reglas de etiqueta muy estrictas mantienen a cada uno en su sitio (*Ibíd.*:278).

Así, fue el mismo Elias quien resolvió la aparente contradicción entre los procesos simultáneos de autocoacción y de relajamiento de las pautas de comportamiento. No obstante, Cas Wouters, sociólogo holandés, le dio continuación a la problemática y propuso el concepto de “informalización” (Wouters, 1977). La informalización se refiere a la creciente permisividad notable en ciertos ámbitos, como la relación entre adultos y menores o la sexualidad. Lo que propone el concepto y análisis de Wouters es que, en efecto ha habido un proceso de informalización de las reglas de comportamiento, pero que esto solo ha sido posible gracias a una profundización en la autocoacción, lo cual ha permitido que la coacción externa deje de ser tan explícita y formal.

Wouters se interesó, en particular, en comportamientos sexuales, pues son ejemplo paradigmático de su concepto:

A very outstanding example of informalisation is the decrease of social restraints, particularly in the middle classes, imposed upon sexual behaviour and connected spheres of conduct. The very formal ways in which, according to previous standards of conduct, sexuality was socially regulated, have very obviously become more informal. The scope of sexual experiences, allowed by the standard ruling these experiences, has extended considerably. (...). These things are no longer considered as strongly to be transgressions against the prevailing standard of conduct as was previously the case. (*Ibíd.*:439)

Una vez más, el autor no se enfoca específicamente en las prácticas sexuales concretas. La informalización respecto a la sexualidad la relaciona, por ejemplo, con poder mostrar más el cuerpo, hablar más abiertamente de experiencias sexuales y corporales como la menstruación, tener relaciones sexuales antes del matrimonio (aunque éste continúe siendo un ideal heterosexual esperado), y la disminución del doble estándar de hombres y mujeres (*Ibidem*). Estos cambios indican que el estándar de conducta social se ha vuelto, en cierto sentido, más permisivo y su regulación más informal.

Así, se podría denotar una liberación de los individuos de los códigos sociales. No obstante, en realidad, no es que se haya pasado de una regulación a una no-regulación. Simplemente, el estándar conservador está en un proceso constante de transformación, lo cual genera nuevos estándares de conducta sobre los cuales regular, de una manera más informal dado el mayor grado de autorregulación de los individuos. Ante la aparente contradicción entre el proceso de civilización y el de informalización, una perspectiva a largo plazo muestra que, si bien es visible una expresión más abierta de la sexualidad, esta conlleva una demanda de auto-restricciones mucho mayor (*Ibid.*: 443).

El proceso de informalización está interrelacionado con cambios en el equilibrio de poder de diferentes grupos, tanto de distintas clases sociales como, remarcablemente, de distintas generaciones (Wouters, 443). Asimismo, está relacionado con una creciente interdependencia y vinculación entre las personas, “que conducen a una regulación o administración de la vida afectiva bajo la forma de la autoeducación, del *self control*, en una sola palabra, bajo la forma de la autoacción” (Elias, 2016: 277), en donde las coacciones externas se convierten en internas (*Ibid.*:536).

En este sentido, prácticas etiquetadas como parafilias podrían leerse, en términos eliasianos, como prácticas no civilizadas, pues evidencian una incapacidad de regulación de los impulsos³³. No obstante, como mencioné anteriormente, específicamente prácticas como el sadomasoquismo, el intercambio sexual de parejas o la poligamia, las cuales se encuentran estigmatizadas o patologizadas, son prácticas epítome de sexualidades "civilizadas", en tanto que el deseo sexual se ha dejado de ver como algo incontenible. Más aún, como algo racionalizado en

³³ El enfoque de mi tesis excede el análisis de otras prácticas etiquetadas como parafilias en términos de la teoría de la civilización. No obstante, sería interesante abordar prácticas como la pedofilia, zoofilia, coprofilia, necrofilia u otras desde este nivel de análisis y ver si en realidad entrarían como prácticas ejemplo de un proceso de decivilización—por ejemplo, la coprofilia por ir en contra de pautas de higiene—o cuáles serían los matices necesarios.

relación con un fuerte énfasis en el consenso, las reglas establecidas y los límites acordados.

En el **BDSM** hay un llamado a la autoacción explícito. El deseo no se ve como una pulsión irrefrenable y se asume que los participantes son capaces de autocontrolarse con base en reglas consensuadas y el placer mutuo. Una sesión comienza con la aceptación explícita de que los participantes quieren “jugar”, ya sea que sean pareja, conocidos o desconocidos. “¿Quieres sesionar?”, “mi sumiso quiere sesionar contigo” o “me llamaste la atención y quiero sesionar contigo” son frases que se escuchan a menudo en las reuniones. Posteriormente al acuerdo explícito, se habla de lo que sucederá en la sesión. Es decir, que tipo de juegos les gustan a los participantes—por lo general se sesiona en pareja—, cuáles son sus límites blandos y duros³⁴ y qué rol tienen. Esto puede condensarse en un contrato escrito o puede hacerse de forma oral. Por lo general, los practicantes recurrentes tienen un *playlist*, el cual es una minuciosa lista de lo que les gusta y lo que no. En una de las primeras reuniones a las que asistí, nos repartieron un ejemplo de *playlist*, que nos llevó alrededor de 40 minutos ir contestando colectivamente. Tenía 5 hojas y era una tabla con una amplia variedad de prácticas con un “sí”, “no” o “tal vez” al lado. Durante la sesión la persona con rol pasivo utiliza palabras—*safe words*—para expresar cómo se siente, decirle a la persona activa si continuar, bajar o subir la intensidad o detener la interacción. Es decir, hay una constante comunicación y explicitación de los gustos y límites de las personas, en contraposición al pudor y silencio que se piensa que se experimenta en el sexo vainilla o que se solía experimentar en épocas anteriores. Estas reglas son altamente rígidas, pues es lo que, a los ojos de los participantes, diferencia al **BDSM** de actos realmente violentos.

Asimismo, en algunas fiestas o reuniones, hay códigos de vestimenta específicos, que de no ser cumplidos se niega la entrada al evento. Estos códigos suelen aplicar sobre todo en las fiestas de aniversario o del día internacional del **BDSM**. Para esta última, celebrada el 24 de julio, el código de vestimenta fue: “Fetish o Negro Formal, entendiendo como Fetish: vinil, piel, látex, uniformes, lencería. No tenis y no mezclilla, evítanos la pena de negarte la entrada. No hay vestidor, el dresscode es obligatorio sin excepciones” (Calabozo, 2017). Otros autores han notado la prevalencia e importancia de las reglas en la práctica, sobre esto, Kleinplatz comenta: “It is striking and almost comical how rigidly the rules and roles of the spanking scene are delineated to keep within group norms (...). As Plante concludes, ‘Social norms are pervasive, even in a

³⁴ Los límites blandos se refieren a las prácticas por las cuales la persona no tiene una preferencia marcada, pero que dadas las circunstancias podría intentarlos. Los límites duros son aquellos que la persona marca como intraspasables y no respetarlos se consideraría altamente abusivo.

sexually radical subculture.” (Kleinplatz, 2008: 8) Ya dentro de la fiesta, fue claro que el código de vestimenta fue acatado por todos los participantes. Las mujeres fueron quienes portaron vestimenta más descubierta, por ejemplo, con arneses que delineaban el busto, corsés y ligeros o el uso de cadenas decorativas y tacones sin ninguna otra vestimenta.



Imagen 3 Harnés. (AliExpres, 2017)

Los hombres, en general, tuvieron una vestimenta más convencional, en su mayoría con pantalones y camisa. Varios tenían algún adorno como un collar de sumiso y algunos, que resaltaban por ser pocos, estaban en ropa interior con accesorios parecidos a los arneses, máscaras y cadenas de mascota al cuello.



Imagen 4 Collar con gag. (Amazon, 2017)

La fiesta misma estuvo estructurada bajo una serie de reglas explícitas. Cada asistente tenía que firmar un formato de consentimiento (anexo 4) que exponía las actividades prohibidas (juegos escatológicos, con fuego, privación riesgosa de la respiración y juegos de sexo forzado), las restringidas (juegos con cera, electricidad, sangre, cuchillos y suspensiones), la aceptación del riesgo de participar y el deslinde de responsabilidades de Calabozo, entregarlo en la entrada del lugar y después dar su celular a los organizadores para evitar la toma de fotografías o videos. Estas precauciones se explicitan en función de factores que van desde la dificultad de limpiar el lugar por juegos escatológicos, con fuego o sangre hasta la prohibición de juegos en donde el consenso se borra (aunque sea explicitado previamente) y sea difícil para los organizadores diferenciar una sesión de alguna situación abusiva.

Por otra parte, en las sesiones hay estímulos sexuales o eróticos sin que necesariamente se consumen en un orgasmo, lo cual también implica un control y contención del deseo sexual a partir de los límites de la sesión. Tanto en la fiesta por el día internacional del BDSM (cada 24/7) como en algunas reuniones en donde había espacios para sesionar esto era evidente. En la fiesta, el lugar era un bar de dos pisos. En el piso inferior transcurrió la fiesta en ciertos sentidos más “vainilla”, mientras que el piso de arriba estaba acondicionado con camillas, estructuras de madera, una jaula y otras estructuras para amarrar a la gente. El piso tenía forma de U, por lo que en un extremo se subía por las escaleras y en el otro había un “cuarto oscuro”, lugar exclusivo en donde la gente podía tener sexo penetrativo. A este piso solo se podía subir se iba a sesionar; es decir, acompañade.

Al subir, había una mesa con condones y una persona sentada vigilando que no hubiera “mirones”. Todas las estructuras de juego estaban ocupadas.



Imagen 5. Estructuras y muebles para sesionar (Calabozo, 2016)

Había personas con sus extremidades amarradas en estructuras en forma de X, personas en las camillas, un hombre dentro de la jaula y otras personas ya ocupando la pared como soporte para hacer juegos de *spanking*. La luz era baja y cambiaba de rojo a rosa, en contraposición al piso de abajo, en donde la luz estaba totalmente prendida. En ninguno de los dos pisos había música. Los sonidos que se escuchaban eran gritos, gemidos y conteos de personas que estaban sesionando.

En las reuniones, una terraza se acondiciona con un par de estructuras de juego. Algunas personas sesionan, mientras que otras conviven sentados en las mesas dispuestas. Aquí sí está permitido el voyerismo. Las personas que sesionan se mantienen vestidas. Únicamente ocasionalmente las mujeres se descubren un poco el pecho o se suben la falda para hacer *spanking*. La única atención genital la hace una pareja, cuando el hombre mete la mano en los pantalones de la mujer. Después de 10 o 15 minutos, las personas que sesionan se desatan y se integran a la convivencia.

Estas descripciones ilustran que, si bien hay estímulos corporales eróticos y sexuales, la

mayoría de las sesiones en las reuniones no son “consumadas” en orgasmos o sexo penetrativo³⁵. En las reuniones, los estímulos podrían pensarse como más eróticos que sexuales, pues la atención genital era mínima y se concentraban más en áreas como la espalda. En la fiesta los estímulos sí eran más “genitalcentristas”. No obstante, varias de las sesiones que pude observar—en donde quienes interactuaban no eran pareja—duraban alrededor de 15 minutos y no había una visión teleológica en términos orgásmicos o penetrativos. Esto implica una visión de los impulsos sexuales como no incontenibles y una fuerte contención corporal, en contraposición a pensar que una vez comenzada una interacción erótica, ésta debe convertirse en sexual y ser consumada.

En este sentido, las pautas corporales también suponen una amplia autorregulación que tome en cuenta los límites del otro. En relación con estas pautas, en una de las entrevistas, la informante me relató un intento de hacer una fiesta con practicantes BDSM y *swingers*. El primer conflicto surge respecto al papel del sexo en estas dos comunidades. Mientras que para los *swingers* el sexo es central, para el BDSM es tangencial. Es decir, la actividad primordial de los *swingers* es un intercambio sexual, mientras que en el BDSM el sexo se puede dar o no.

La forma de abordar, de proponer y todo esto es muy diferente. En el *swinger*, por lo menos desde mi experiencia, cuando se te quieren acercar te tocan. Onda de que te ponen la mano en la espalda o en la pierna y es su forma de ver si estás receptivo. Obviamente si se lo quitas, no. En BDSM no. En BDSM si tu haces eso es abusivo, porque no estás dando permiso para eso. (Informante, comunicación personal, 17 de agosto, 2017).

Lo que este extracto refleja es que en ambas comunidades hay pautas corporales establecidas, a las cuales los integrantes se tienen que acoplar. Reiterando lo que menciona Keimplatz, incluso en las subculturas sexualmente radicales, las normas sociales están presentes.

Por otra parte, la curva civilizatoria del impulso sexual también implica una “subordinación de los impulsos momentáneos bajo una previsión a largo plazo” (Elias, 2016: 553). La previsión a largo plazo se relaciona de dos distintas formas con la práctica BDSM. La primera tiene que ver con el control de los impulsos momentáneos—por ejemplo, de aversión al dolor—en relación con la curva de aprendizaje para lograr aumentar el umbral de dolor. La segunda, con regular las acciones propias siempre tomando en cuenta el placer, consenso y límites mutuos, logrando así, en términos de Collins, una interacción satisfactoria para ambas partes, que genere una solidaridad, confianza y

³⁵ Me refiero a la consumación de un encuentro sexual en términos de sexo penetrativo porque la mayoría de las parejas que sesionan son heterosexuales. En mi trabajo de campo solo una vez vi una sesión de una mujer con otra y una demostración de uso de *flogger* de un hombre con otro.

placer como efectos del ritual.

En este sentido, la libertad sexual, la expresión abierta de gustos y deseos, la no represión de las emociones, la experimentación sexual y la importancia del consenso, por mencionar algunos ejemplos, no son un reflejo de un relajamiento o destrucción de las normas o coerción social para una mayor libertad al individuo. Son consecuencia de una transición de ciertas normas conservadoras, consideradas más opresoras, a otras, que igualmente marcan pautas de comportamiento normativas, pero que son vistas como menos opresivas. Sobre esto, Cas Wouters expone que:

Many people today have learned to a far greater extent to express these urges and emotions in a controlled way, that is also socially accepted. The contemporary standard of sexual behaviour does not allow young people to experience their sexuality totally uninhibited, but they are expected to give in to their impulses and emotions only in those ways, in those situations and in such a manner that they do not overstep the more lenient and differentiated social standard of today. Thus, the selfcontrol of these young people, at least as far as sexuality is concerned, has so much increased that they today *are able* to a greater extent to think about expressing or repressing sexual urges and emotions. They have become more conscious of social and individual possibilities and restrictions (Wouters, 1977: 448)

Así, esta regulación ha pasado por un filtro de racionalización de expresiones que antes se veían como irrefrenables. En este sentido, se han vuelto expresiones que, lejos de volverse más individualistas, han incorporado al otro como parte de su propio placer.

Es entonces a partir de este horizonte conceptual que el **BDSM** surge como posibilidad y resultado de una creciente autorregulación de emociones, impulsos y deseos y como consecuencia de una transición de ciertas normas conservadoras a otras consideradas menos coercitivas. Es tomando en cuenta esta perspectiva de regulación corporal y autoacción que hago un acercamiento a campo y a las experiencias de los participantes. Mi enfoque se centra en comprender la curva de aprendizaje por la que los participantes atraviesan para convertirse en practicantes y el significado que le dan a su experiencia corporal en relación con la aparente contradicción entre el placer y el dolor.

Volverse BDSMero: carrera erótica, membresía y la política del clóset

Retomando el concepto del sociólogo Erving Goffman de “carrera moral”, y el de “carrera del desviado” de Howard Becker, propongo analizar la curva de aprendizaje y trayectoria de los practicantes BDSM a partir del concepto de “carrera erótica”. El concepto de Goffman se refiere a un conjunto de cambios secuenciales por los que una persona pasa durante un particular “social strand of any person’s course through life” (Goffman,1959:123). En la misma línea, Becker habla de la carrera del desviado para dar cuenta de “una secuencia de etapas, cambios en el comportamiento del individuo y en su punto de vista sobre su propio accionar”, sobre todo en comportamientos etiquetados como desviados, como el consumo de marihuana (Becker, 2009: 44). El concepto será útil para comprender el proceso de aprendizaje y obtención de membresía simbólica por el que los participantes pasan para convertirse en practicantes recurrentes, con distintos niveles de prestigio y estatus. “Carrera” da cuenta del carácter procesual y por lo tanto temporal de la curva de aprendizaje, al mismo tiempo que remite a la puesta en juego de ciertos recursos y esfuerzo. En este apartado, pondré énfasis en que el cuerpo es desde y donde sucede este aprendizaje.

En este sentido, la carrera erótica se refiere al proceso de aprender a jugar BDSM. Esta trayectoria implica una continuidad temporal hacia el reconocimiento y prestigio, lo cual, en otros términos, se relaciona con una deseabilidad social producto de las habilidades que genera un ritual de interacción más exitoso. Es decir, un ritual BDSM es más exitoso en la medida en que quienes participan tengan una mejor técnica de juego y se adhieran a los protocolos establecidos. Esta técnica y conocimientos protocolarios se derivan de su aprehensión paulatina a lo largo de su carrera erótica.

Pensar al BDSM como una actividad de ocio serio, tal como lo abordé en el segundo capítulo, tiene una estrecha relación con el concepto de carrera erótica. El ocio serio supone una carrera, que remite a una curva de aprendizaje y a un proceso continuo de maestría de las habilidades necesarias para la práctica. Es en este sentido que se puede comprender a la práctica en su complejidad social, en referencia a la socialización del conocimiento, lejos de analizarla como una actividad “meramente” sexual³⁶. Al hablar del carácter colectivo de la práctica me refiero

³⁶ Esta aclaración es útil para poner énfasis en el carácter colectivo de la práctica, más no le resta complejidad a lo “meramente” sexual, lo cual tampoco asumo como un fenómeno individual. Asimismo, tampoco afirmo que en otro tipo de prácticas sexuales consideradas vainilla no haya una transmisión de conocimiento. Simplemente, que en el BDSM la transmisión adquiere características particulares y se hace de manera explícita.

a la dependencia que tiene del conocimiento colectivo y simbólico, necesariamente aprendido y que, por consiguiente, presupone la socialización de dicho conocimiento a través de una comunidad.

La carrera erótica es entonces una progresión continua a lo largo del tiempo dirigida hacia la obtención de recompensas y prestigio. Newmahr, en su observación etnográfica notó que “the SM career involves the acquisition of new skills and vocabulary, a competency in the community discourse, and an experiential progression from “lighter” activities to “heavier” ones.” (Newmahr. 2010a: 325) La carrera erótica observable en les practicantes con quienes tuve contacto refleja la misma trayectoria. Las recompensas se refieren a la autopercepción de la progresión que les practicantes van adquiriendo como consecuencia de la inversión en tiempo, dinero y esfuerzo. El prestigio entra en juego en términos de ser reconocido en la comunidad por sus habilidades, su umbral de dolor o su conocimiento diestro del lenguaje BDSM. Como menciona Collins, el proceso de inserción en escena erótica requiere una “inversión en habilidades, técnicas eróticas, así como también en una autopresentación seductora” (Collins, 2009: 338).

La carrera erótica comienza con un acercamiento hacia la práctica. Éste suele ser virtual, después de haber escuchado sobre el tema, o por parte de alguna persona conocida. Alejandra, de 37 años, quien lleva más de 15 años practicando, relata cómo se acercó:

Yo conocí el BDSM gracias a internet. De chiquita tenía fantasías de dominación/sumisión pero no sabía qué eran. Fue hasta que tuve la computadora en mi casa que empecé a acceder a páginas de relatos. Empecé a encontrar relatos y me di cuenta de que no era la única que fantaseaba cosas así. La primera vez que leí algo fue sobre dominación/sumisión y yo dije: esto es lo que yo había fantaseado toda mi vida. Empecé a buscar, me metí a chats...

En estos chats, una persona empezó a darle información y otras páginas. De ahí conoció a más personas y tuvo sus primeras relaciones BDSM virtuales.

Todos mis contactos, los primeros fueron por internet, hasta que empecé a ir a las comunidades.

Alondra, de 24 años, quien lleva un par de meses dentro de la comunidad relata que,

Había escuchado de Calabozo en la radio o en la tele, no recuerdo, pero en algún medio de comunicación. Lo busqué en Facebook, vi un evento y era una tardeada para novatos.

Ahí conocí a Juan. No conocía nada de qué se trataba el BDSM hasta que lo conocí y me empezó a platicar.

Él fue quien la introdujo al lenguaje y protocolos.

Es remarcable la importancia del internet para la difusión de conocimiento y el mantenimiento de la cohesión de las comunidades mediante grupos de Facebook, chats, blogs y foros. Menciona Alejandra,

Había uno [blog] que se llamaba “Un rincón del paraíso”. Ese blog era como la biblia para todos, porque era lo único que había y estaba súper bien estructurado. Venían las ceremonias, cómo debías de comportarte.

En este sentido, los participantes están conscientes de la necesidad del proceso del aprendizaje para poder hacerlo bien.

Cuerpos aprendiendo a sentir placer: sensorialidad y trabajo somático

Después del primer acercamiento a la comunidad es necesario comprender en términos más palpables el proceso de familiarización de una persona que comienza a practicar el BDSM. Para esto es útil el concepto de “trabajo somático”, propuesto por los sociólogos norteamericanos Phillip Vannini, Dennis Waskul y Simon Gottschalk en *The Senses and Self, Society and Culture* (2012) en el marco de un llamado hacia una sociología de los sentidos y sensorial. El interés primordial de esta tesis respecto a la sociología de los sentidos es la problematización del binomio sensación/percepción, especialmente en relación con la percepción del dolor, la cual desarrollaré más adelante. En profunda conexión con esto, me interesa resaltar el trabajo corporal que los practicantes deben hacer para aprender a jugar y a disfrutar del BDSM.

El trabajo somático se puede definir como “the range of linguistic and alinguistic reflexive experiences and activities by which individuals interpret, create, extinguish, maintain, interrupt, and/or communicate somatic sensations that are congruent with personal, interpersonal, and/or cultural notions of moral, aesthetic, and/or logical desirability” (Vannini et al., 2012:19). Es decir, el proceso de interpretación y significación-lingüística o no-reflexiva de sensaciones somáticas (corporales) en relación con lógicas personales o culturales. Si bien las experiencias corporales del BDSM pueden no entrar dentro de una “*logical desirability*” fuera de la comunidad, dentro de ésta, el trabajo somático es congruente con la lógica de la práctica, respecto a sus nociones estéticas y morales. Es decir, va de acuerdo a las “reglas somáticas” establecidas dentro del BDSM (*Ibidem*).

Vannini et al. (2012) utilizan una metáfora idónea para el trabajo somático, al cual se refieren como una forma carnal de bricolaje³⁷, la cual implica un auto-descubrimiento en la intersección de lo corporal y lo simbólico (21).

Específicamente en relación con el sexo, o lo que los autores llaman “*sexual embodiment*” (encarnación sexual), el trabajo somático es “the means by which the person and body know and cultivate sexual arousal through carnal sensual experience” (Vannini et al. , 2012: 34). Es decir, el proceso de aprendizaje, *incorporación* y significación de ciertos estímulos sensoriales como relacionados con la excitación sexual. En este sentido, la excitación sexual no es un producto pasivo de estímulos corporales externos a los cuales el cuerpo responde, sino un proceso reflexivo y aprendido, de acuerdo a pautas culturales o de cierta comunidad, que interpreta y significa dichos estímulos como excitantes. Esto pone en el mismo nivel al placer convencional con el placer en el **BDSM**, en tanto que ambos requieren trabajo somático para su disfrute.

Del lado de la sumisión o masoquismo, es un trabajo corporal y reflexivo de aprender a encontrar placer en el dolor, en la privación sensorial o en la estimulación no enfocada a los genitales. Del lado de la dominación o sadismo, también es un trabajo corporal y reflexivo de aprender a infringir dolor de forma segura y hasta los límites de común acuerdo. Esto entonces, implica un diestro uso corporal y de lectura del cuerpo del otro, para saber la fuerza con la que se infringe el dolor, poder interpretar la reacción de la persona y actuar en consecuencia. Similar a otras prácticas, como la meditación, la respiración tiene un papel importante en el aprendizaje, pues ayuda a la concentración, a la administración y soporte del dolor y a la relajación. Por ejemplo, Gabriel, un chico queer de 25 años al que entrevisté, cuenta la experiencia de su primera sesión de impacto con una de las personas reconocidas dentro de la comunidad por pegar más fuerte:

Me estuvo todo el tiempo diciendo cómo hacerlo: ‘respira, canaliza, de qué te sirve el dolor si no lo disfrutas’. Le digo que me arruinó porque a partir de ahí mi resistencia se fue como de aquí hasta acá [señala los niveles con sus manos].

La consecuencia del trabajo somático son las recompensas personales de saberse más diestro en la actividad y el reconocimiento por parte de otras personas de la comunidad. Las

³⁷ Actividad manual y casera de reparación, instalación, montaje o decualquier otro tipo, que se realiza sin ayuda profesional (RAE)

cualidades que trabajar varían de acuerdo al rol que se tome dentro del juego. Por ejemplo, para el rol dominante las cualidades que se buscan son, como mencionan mis informantes:

Que sea una persona fuerte, ecuánime, honesta, directa. (Gabriel)

Creo que tiene que ser alguien muy ético. (Flor)

Sabe llevar el control, sabe exigirte pero no se porta manchado (Alondra).

Mientras que del rol sumiso se espera que sea “pasivo, cortés, cordial, amable” (Gabriel) y que trabaje en ampliar su umbral de dolor o en experimentar nuevas prácticas. Por ejemplo, Gabriel, sumiso masoquista, comenta:

Ya te aprendí a manejar cierto tipo de dolor o cierto grado de dolor. Una vez y lo tienes que ir subiendo, si no la neta no me sirve. Estoy manejando más el látigo, ya estoy como creciendo en esa parte. El cane no lo aguanto.

Un punto fundamental para el rol dominante es aprender a jugar de forma segura: “a point of competition among tops, sadists, dominants, Mistresses, and Masters is over who is the safest (as well as the hottest, the most imaginative, and the most proficient).” (Rubin, 1982: 118)

Espacios ritualizados de aprendizaje colectivo

Para realizar este trabajo somático, la adquisición de conocimiento es esencial, por lo que la carrera erótica implica la inversión de tiempo, esfuerzo y dinero por parte de las interesadas en asistir a conferencias y talleres. La plática *Qué es una sesión BDSM y cómo se prepara?* fue la primera reunión de Calabozo a la que asistí. Quizá por el prejuicio de pensar que las personas que asisten tienen una sexualidad desbordante, el encuentro con lo que en realidad sucedió fue sorprendente por mundano. La reunión ocurrió el sábado 1 de abril de 2017, con cita a las 6 PM. El lugar es un edificio con varios pisos entre la esquina de Insurgentes y Colima, en la Roma Norte. El primer piso es un restaurante y cafetería, el cual funge de sala de espera mientras se prepara el staff. El espacio para la plática es una sala con un proyector y sillas plegables con capacidad de alrededor de 40 personas. Les asistentes llegaron en pareja o soles. Les que después entendí que formaban parte del grupo frecuente de asistentes se mantienen unidos y platican con el staff. Comienza la plática con una presentación de cada asistente. Tiene que decir su nombre o apodo y su rol. Hubo 4 parejas jóvenes heterosexuales, 1 pareja de dos hombres, 1 pareja de dos mujeres, 11 hombres solos y 4 mujeres solas. La plática versa sobre los contratos, *play lists* y el énfasis en el consenso y los acuerdos previos.

Como menciona Collins, “la solidaridad y los demás efectos de los rituales son perecederos: si no se reproducen acaban por extinguirse” (2009: 317). Es por esto que la asistencia cotidiana a las reuniones es fundamental en la carrera erótica de los practicantes y el mantenimiento tanto de la comunidad como de las parejas de juego.

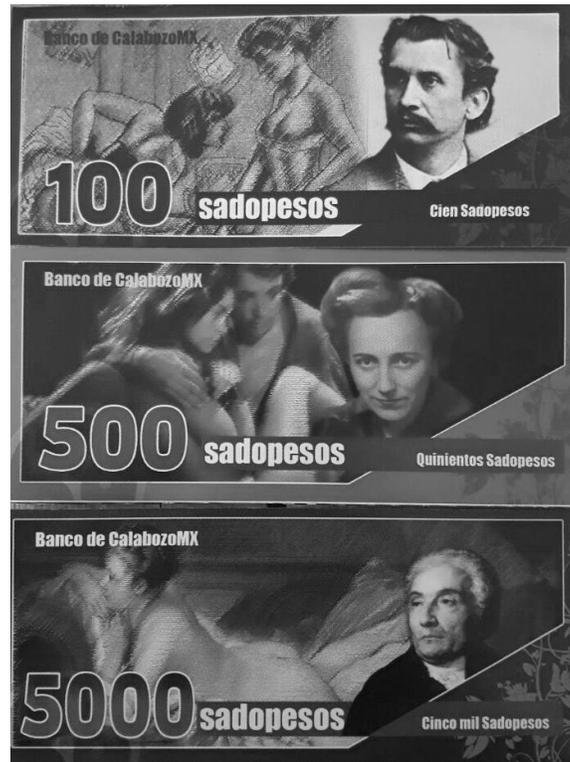
Después de ir a una conferencia, asistí a una fiesta para novates, en donde el ambiente era más relajado. Era una reunión como cualquiera en una terraza, con la especificidad de que había muebles para amarrar a las personas. En medio había una estructura para demostraciones de bondage, de las cuales se encargaba el staff. Aunque Collins (2009) menciona que la presencia de observadores puede invadir la interacción sexual (310), en el caso de la interacción BDSM, como pude observar tanto en la reunión como en la fiesta, esto tiene sus reservas. Parece que el espectáculo es parte importante de la efervescencia colectiva y es un factor que aumenta la excitación en lugar de disminuirla. Como apunta el autor, “buena parte del atractivo de esta exposición proviene del morbo de la transgresión” (Collins, 2009: 311). Es decir, en estas situaciones el voyerismo es atractivo porque se sabe que se está transgrediendo la norma de la privacidad, pero de forma consensuada.

En la reunión para novatos había alrededor de 40 personas, la mayoría venía en parejas o se juntaba en pequeños grupos. De las personas que asistieron solas, la mayoría son hombres. Los administradores se acercan con los diferentes grupos de gente para conocerles. De pronto, por el piso gatea una chica en papel de mascota. De fondo, a un volumen bajo, se escucha música metal. Me acerco a la administradora y le pregunto sobre los límites de la reunión. Me comenta que los límites tienen que ver con que se tienen que compartir las estructuras de juego, por lo que se prohíben los juegos escatológicos y la cera. Los cuchillos, la electricidad, los juegos de sexo forzado y la asfixia también están prohibidos. Respecto a la desnudez, está permitido estar topless. Me comenta que no se puede tener sexo oral o penetrativo. No obstante, estos límites no son explícitos ni en la página del evento ni en su comienzo, por lo que parecen ser límites autoimpuestos. Las actividades sexuales penetrativas tampoco son usuales en otras comunidades. “An interesting observation made by Moser is that although most parties do not prohibit sexual activity, coitus or genitally focused orgasmic behavior is unusual.” (Weinberg, 2008: 29). Esto resalta la relevancia de no reducir la práctica a una actividad sexual y entender su componente de juego u ocio serio.

La fiesta BDSM es el evento que más público atrae y el que más cohesionada a la comunidad. Como menciona Weinberg (2008), “probably the most important reason for parties is that they

serve an integration and socialization function for participants. SMers get to know others like themselves, learn the rules of interaction and specific SM techniques, and most importantly, are able to normalize their interests and feelings” (29). En la fiesta por el día mundial del BDSM, las personas llegaban vestidas de forma elegante, con su maletín lleno de juguetes. Comenzó a las 7 de la noche en un bar de la ciudad. La primera actividad fue un casino, en donde había varias mesas de juego para poder ganar “sadopesos”, los cuales se podrían usar posteriormente en la subasta de sumises. Estos sadopesos (imagen 6) retoman a los 3 principales autores relacionados con la práctica: Sacher-Masoch, cuyo apellido nombra al masoquismo; Anne Desclos, autora de *La historia de O* (1954), novela referente de la literatura erótica sadomasoquista; y Marqués de Sade, cuyo apellido da nombre al sadismo.

Imagen 6 Sadopesos. De arriba a abajo: Leopold von Sacher-Masoch, Anne Desclos, Marqués de Sade



Fuente: Fotografía propia

Después de 1 hora acabó el casino y comenzó la subasta presentada por el administrador de Calabozo. Se subastaron 4 hombres y 6 mujeres. La presentación de cada sumise constaba de su experiencia, su orientación sexual y su *playlist* condensada. Quienes más caro se vendieron fueron las mujeres, quienes superaron por mucho la cantidad de “sadopesos” que dieron por los

hombres. No obstante, hubo 2 hombres que también tuvieron un alto precio. Quien comprara al sumise podía sesionar con él o ella. La edad promedio parecía ser de 25 a 35 años. Había un grupo de jóvenes académicos y algunos extranjeros. De pronto se podía ver personas paseando a una mascota humana con cadena, en el patio personas jugando con el látigo y entre la gente una femdom con un dildo *strap-on* puesto, mientras su sumiso le hacía sexo oral y ella lo ignoraba. Las personas parecen ser bastante abiertas a los nuevos integrantes. Un chico con el que había entablado una conversación en el concurso de *pet play* me ofreció ser su ama por un rato. En ese momento me enfrenté a la incomodidad de no saber qué hacer, qué o cómo mandarle. Lo agarré de la cadena y nos pusimos a ver un performance de juegos de electricidad; yo de pie y él hincado frente a mí. Posteriormente, una chica me mostró sus juguetes, me contaba cuáles dolían más, las texturas que le gustaban y cómo se usaban. Platicando con ella y otro chico, me intentaban convencer de encontrar a alguien con quien “iniciarme”. Finalmente, la chica me hizo una breve demostración de cómo se usa el *flogger* sobre mi espalda.



Imagen 7. Flogger (BorderMatches, 2013)



Imagen 8. Cane (Etsy, 2017)



Imagen 9 Tapa ojos, gag (bola para la boca), cuerda, flogger, esposas, collar y pinzas

La solidaridad en las reuniones o fiestas BDSM, producto de las interacciones rituales entre los participantes se da en dos niveles; entre parejas y en grupo. La amistad es parte fundamental de la comunidad. Muchos de los asistentes encuentran un confort en la colectividad. Un lugar en donde pueden normalizar sus intereses y convivir con gente parecida. En la fiesta, la gente baja con la piel roja o marcas fuertes, pero con una sonrisa en la boca. Se abrazan o comienzan su “*after care*” platicando sobre lo que les gustó y lo que no de la práctica, cómo sintieron a la otra persona y qué les gustaría mejorar. El *after care* funciona para reafirmar el carácter de juego de la situación que vivieron.

Por otro lado, hablando con Leo y Diana me doy cuenta de la importancia que tiene el lenguaje para la membresía simbólica dentro de la comunidad. Leo, el chico a quien yo había visto de sumiso y quien me ofreció ser su ama por un rato, me contaba que a veces también le gusta ser dominante. “Ah, ¿tú también eres dom?”, le pregunto. “Se llama switch”, me corrigió Diana. Términos como “masoca” para referirse a las personas masoquistas, también indican familiaridad con el lenguaje y la comunidad. Otro momento de membresía que identifica Saúl, otro de mis entrevistados, es ser invitado a eventos más privados. “Cuando te invitan a cosas más particulares, pues sientes como que ya entraste en ese mundo”, menciona.

Aunado al conocimiento del lenguaje y la progresiva integración con el grupo cercano a los administradores, un parte importante de la carrera erótica es saber diferenciar entre los llamados “pseudo” y los participantes realmente comprometidos. “Yo he visto muchos pseudo que nada más con decir que soy tu amo y que te golpeo ya soy tu amo”, me comenta Saúl. Flor, una chica sumisa a quien entrevisté me relató una historia de abuso que sufrió con un hombre que disfrazaba su violencia de BDSM. Relata:

Yo soy dominante y tú vas a hacer lo que yo te diga’ y yo en mi tontera de bueno, estoy aprendiendo y él me va a enseñar ahí seguía. No me dejaba tener límites ‘tú no me vas a decir que no, yo soy el que va a decir cuándo paro’—le decía—.

Más adelante, un par de amigas la llevaron a Calabozo, donde asumió la importancia de los límites y el consenso. La situación vivida por Flor refleja que sí pueden darse relaciones de asimetría y violencia dentro del BDSM, pues la práctica está sujeta a estructuras sociales más amplias de las cuales no escapa. La práctica, por su parafernalia y alusiones al dolor y la dominación/sumisión, puede incluso brindar un escenario idóneo para que personas violentas justifiquen sus acciones argumentando practicar BDSM. Es por esto que dentro de la práctica hay

un marcado énfasis en el consenso y el respeto a los límites impuestos por los participantes. Así, situaciones de violencia como la que plantea Flor parecen ser sintomáticas de un problema más grande de asimetrías de poder entre hombres y mujeres, que, si bien pueden encontrar en el **BDSM** una práctica idónea para ejercerlas, hay un esfuerzo constante de los mismos practicantes por separarse de esto y excluir a quienes no lo hacen.

Posteriormente, en un nivel distinto al trabajo somático de aprendizaje sobre las formas de hacer y sentir **BDSM**, hay un periodo de aceptación por el que pasan los practicantes³⁸. Pasan de una etapa de búsqueda y cuestionamiento de sus gustos y prácticas a aceptar su gusto por el **BDSM** como una preferencia más, sin que necesariamente tenga un origen, tal como su gusto por otras cosas no relacionadas al sexo. Sobre caer en cuenta Alejandra y Alondra me comentan:

Simplemente [es] otra forma de expresar, sentir o de vivir, o de sentir placer y que mientras no intervenga con mis actividades diarias o me haga sentir mal no tengo por qué estarle buscando 3 pies al gato. Es como si le preguntáramos a alguien por qué le gusta hacerlo de misionero. (Alejandra)

Estoy disfrutando el asunto, por qué lo voy a etiquetar, si estoy siendo cuidadosa con mi persona y con la otra persona por qué voy a buscarle un origen. La gente o la sociedad te obliga a hacerlo porque te pregunta: ¿ay, por qué serás así? ..Yo no le buscaría un origen. No busco por qué me gusta la comida o por qué prefiero el helado de chocolate y no el de vainilla. (Alondra)

En este sentido, también hay un proceso de conciliación con sus principios, pensamientos o posturas. En éste hay un esfuerzo por generar espacios que sean congruentes con sus posturas y encontrar elementos que ellos consideran valiosos sobre el **BDSM**. Por ejemplo, la administradora de Calabozo, quien se considera feminista, busca constantemente generar contenido para mujeres desde mujeres. Generar formas de practicar diferentes a las que hay y espacios seguros para que éstas puedan reflexionar sobre sus gustos y prácticas desde otra perspectiva. Ejemplos de esto son los cursos para dóminas o la reciente reunión llamada “**BDSM** hecho por y para mujeres”.

Sobre la misma línea de conciliación, al preguntar sobre la reproducción de roles machistas en el **BDSM**, Gabriel menciona que: “sí existe mucho esta onda de perpetuar roles muy similares a los sistemas heteropatriarcales, pero creo que se ve más cuando estamos hablando de vieja escuela. Ya cuando estás hablando de un cierto tiempo para acá creo que hay una decisión mucho más

³⁸ Estas etapas son categorías analíticas propias que construí a partir de lo observado en mi trabajo de campo

consciente de las personas”. Él rescata que el BDSM “también te enseña muchas herramientas muy valiosas, como aprender a hacer acuerdos, poner límites y en qué momento decir no”.

La política del clóset BDSM

Esta conciliación está relacionada con el “clóset BDSM” y la forma en que les participantes muestran u ocultan su práctica de acuerdo con su edad, situación familiar o posición política. En cierto sentido, “coming out is a form of self-recognition. Another meaning of coming out is that of public declaration, a willingness to let other people know about it.” (Rubin, 1982: 129). En otro, “salir del clóset” implica eliminar las posibilidades de chantaje. No obstante, para quienes mantienen su práctica oculta, dicho secreto es resultado de dos posiciones. El primero es verlo como algo innecesario y el segundo, verse obligado a hacerlo por miedo a que los demás no lo comprenderán, ya sean sus amigos, familia o compañeros de trabajo.

El estar o no dentro del clóset BDSM intersecta factores generacionales, de ocupación o de nivel de involucramiento con la comunidad. Por ejemplo, la administradora de Calabozo menciona que está:

Totalmente desclosetada, según yo. Mis papás saben que ando metida en algo extraño de sexualidad, pero no preguntan nada. (Alejandra)

Ella es abiertamente BDSMera, pues escribe en blogs, ha salido en la radio y es un personaje bastante conocido dentro de la escena. No obstante, uno de sus sumisos, un hombre de alrededor de 50 años, mantiene su práctica oculta. “Es una cuestión generacional”, comenta.

La familia suele ser el espacio más difícil para salir del clóset. Un sumiso de alrededor de 25 años, por ejemplo, comenta que cuando su mamá se enteró, le dijo: “¿te gusta que te peguen? Yo te doy tus chingadazos”. Alondra, de 24, me platica sobre su apertura sobre el tema:

Con mi familia, no. Con todos los demás, sí.

Al igual que cuando empezó a salir con mujeres menciona que,

Me daba un poco de asco que mi papá se imaginara cosas. Solo por eso no le diría a mi papá. Porque yo me imagino que él se va a imaginar que alguien me está pegando, no sé.

Gabriel, quien menciona que ha pasado por muchos clósets a lo largo de su vida me cuenta que,

En mi caso no existe. En mi caso hasta mi mamá sabe. Además yo soy muy enemigo de los clósets a menos de que sean por supervivencia completa. Con mi mamá fue inevitable, porque me encontró las marcas que me hizo [el administrador] y me pidió una explicación.

Para Flor es más difícil ser abierta sobre su práctica con su familia:

Yo sí tengo que partir mi vida en dos, porque en mi casa a pesar de que saben que tengo como fetiches, se siguen freakeando mucho cuando les digo que voy a, dice mi mamá: ‘¿vas a tu grupo de ayuda, a tu grupo de apoyo? Ah bueno, no me digas nada más’. Tengo dos perfiles, uno que es el de la vida vainilla en la escuela, el trabajo y la familia y otro que es meramente BDSM.

En el trabajo, Alejandra comenta:

Tengo la fortuna de estar en un lugar donde lo raro es bien visto [es diseñadora gráfica].

Para Alondra, fuera de sus padres, le es muy fácil platicar abiertamente sobre su práctica:

Compañeras de trabajo, a mi dentista, a mi peluquero, a todos, a todos, yo no tengo mayor problema con decirles que salgo con mujeres o que estoy en el BDSM.

Para algunas, hablar abiertamente sobre su práctica es una cuestión de seguridad y eliminación de vulnerabilidad, mientras que para otras mantenerlo en secreto tiene el mismo efecto. “La mejor forma de que no te chantajeen es quitando cualquier forma de chantaje”, dice Alejandra. Alicia, una dómima del alrededor de 40 años comenta que mantiene en secreto su práctica porque “el papá de mi hija lo usaría en mi contra”. Por su lado, Claudia, otra dómima de alrededor de 40 años también relata una experiencia parecida:

El papá de mi hijo lo publicó y se lo mandó a mi hijo. Les presenté a mi hijo [a la comunidad] y después me valió madres.

La relevancia de salir del clóset parece ser más personal que política para los participantes, salvo para Gabriel:

Hablando de poliamor, de disidencias sexoafectivas, creo que el único fin de que no haya clóset y la importancia de que haya personas tan públicas como [los administradores de Calabozo] es la normalización y despatologización. Sí son bien necesarios para que justamente luego podamos estar hablando normalmente y no sean “grupos de apoyo” o no pase como con mi mamá, que si bien lo entiende me dice: que no te dejen marcas donde se vea, por favor.

En suma, la carrera erótica de los participantes suele pasar por una etapa de acercamiento, en donde el internet juega un papel fundamental, una etapa de exploración y aprendizaje, en donde la asistencia a los talleres, pláticas, reuniones y fiestas es esencial y una etapa de aceptación, en donde los participantes concilian su práctica como una preferencia más y, una vez asumida

como parte de su ser, toman la decisión de ser o no abiertos con ella de acuerdo con factores etarios, situaciones familiares o posturas políticas. La etapa de exploración y aprendizaje se puede entender como un continuum incesante, en donde se requiere un constante trabajo somático y la inversión de recursos monetarios, tiempo y esfuerzo para la obtención de recompensas propias de visibles avances en la práctica y reconocimiento de los otros por habilidades, conocimientos o un alto umbral de dolor.

Me interesa específicamente profundizar en el trabajo somático, en relación con el dolor y el placer. Así como comprender las formas de significación e interpretación que les practicantes le dan a estos dos estímulos aparentemente contradictorios. Por esto, a continuación exploraré la corporalidad en el **BDSM**. Es decir, el placer, el dolor y la intimidad desde los cuerpos y sus formas de dotar de significado a estímulos sensoriales.

Corporalidad en el **BDSM: placer, dolor e intimidad**

“Humans sense as well as make sense”

(Vannini, et al., 2012: 15)

Si bien en la búsqueda de definición del **BDSM**, las relaciones de dominación/sumisión y los juegos de intercambio de poder resaltan como el elemento distintivo, de acuerdo con mi trabajo en campo, los estímulos sensoriales, usualmente relacionados con el dolor, son fundamentales. Asimismo, el **BDSM** es una actividad en donde el cuerpo es el lugar de acción, por lo que las sensaciones juegan un papel fundamental en su comprensión. Además, las pautas corporales dentro de la práctica tienen especificidades relevantes a analizar. Es por esto que hago un final acercamiento a la práctica desde los cuerpos que participan, que sienten y que significan estas sensaciones como placenteras. Este acercamiento asume a las experiencias sensoriales como un proceso de aprendizaje reflexivo, mediado por la socialización.

Suele pensarse a la sensación como algo separado de la percepción. Como menciona la socióloga mexicana Olga Sabido, “mientras que la percepción se asocia con lo meramente cognitivo, la sensación se asocia con la dimensión corporal comprendida en un sentido fisiológico (Vannini et al., 2012). El propósito de una sociología de los sentidos es disolver dichas duplas” (Sabido, 2016: 66). Es decir, argumentar que la sensación no puede comprenderse sin pasar por filtro cognitivo, puesto que “(...) los seres humanos sienten y asignan sentido a eso que

sienten, de modo que la percepción no es solo cognición ni solo sensación” (Sabido, 2016: 66).

Asimismo, las circunstancias personales, contextuales, sociales, culturales, materiales y geográficas del trabajo somático y las reglas somáticas son “as symbolic as corporeal, as cultural as physical, as ritualized as creatively improvised” (Vannini et al., :19). Esto apunta hacia una comprensión de la percepción del dolor más allá de la recepción fisiológica pasiva de un estímulo. Esta conceptualización ayuda a analizar la aparente contradicción entre el placer y el dolor y cómo los practicantes generan una experiencia significativa a partir de un estímulo fisiológico que simbolizan como placentero.

Collins (2009) plantea que hay distintas formas de tocar a otro cuerpo definidas situacionalmente. Los interactuantes tienen un conocimiento diestro de las pautas de interacción corporal en cada situación, dependiendo de su posición social o del rol que tengan en la interacción. En el **BDSM** las pautas de tocamiento del otro no siguen las pautas normativas que implican no tocar a la otra persona a menos de tener una relación afectiva. Es común, al sesionar con alguien que apenas se conoce, que haya formas de tocar comúnmente restringidas para las personas con quienes se tiene una relación íntima. Es por esto que existen protocolos bien establecidos sobre las maneras correctas de abordar a una persona en ese contexto. Resalta el ejemplo de lo que mencioné anteriormente sobre cómo los swingers y los **BDSMeros** tienen distintas formas de tocar al otro; mientras que los primeros tocan para ver la receptividad de la otra persona, en los segundos el tocamiento solo es permisible posterior al consentimiento. En la fiesta **BDSM**, pude observar que las formas de acercamiento suelen involucrar terceros o el abordar formalmente a una persona para proponerle sesionar. Por ejemplo, puede que la persona dominante “ofrezca” a su sumise para que sesione con otre dominante.

Ya en la situación de una sesión, los tocamientos son intensos, los cuales bajo una óptica “vainilla” podrían considerarse agresivos o dolorosos. Son formas de tocar que en un contexto convencional generarían alejamiento. Sin embargo, los practicantes no lo conceptualizan como doloroso o agresivo. Sobre todo, resalta que, en lugar de generar alejamiento, generan intimidad como resultado del Ritual de Interacción. Es importante resaltar que los estímulos “dolorosos” suelen venir acompañados de otros convencionalmente placenteros, como caricias en diversas partes del cuerpo o estimulación genital. Asimismo, se transgreden las reglas convencionales de la intimidad sexual, pues las sesiones **BDSM** son: no privadas, no con una sola persona y no se tienen

que conocer profundamente para tocarse de form íntima.

Por otro lado, las formas de hablar, de hacer conversación y de conocer a una persona sufren modificaciones dentro de la comunidad. Al ser una práctica estrechamente relacionada con el sexo, la barrera que comúnmente se tiene respecto a no hablar de sexualidad con un desconocido o apenas conocido se destruye. Al platicar con Leo y Diana, a quienes veía solamente por segunda vez, comenzaron a contarme abiertamente sobre sus preferencias sexuales, sus experiencias en distintas sesiones y cómo la pornografía que les gustaba les acercó a la comunidad.

En este sentido, las formas de utilizar el cuerpo propio, de interactuar con otros y de darle sentido a esas interacciones no son puramente fisiológicas. Son aprendidas e incorporadas a través de un trabajo somático y definidas situacionalmente, de acuerdo con pautas sociales y lógicas comunitarias. De esto se deriva que el placer es simbólico, cultural y basado en la interacción situacional³⁹. La interacción, como menciona Collins (2009), puede ser directa o indirecta, como en la masturbación, en donde a pesar de que no hay una interacción cuerpo a cuerpo, ésta se da a través de fantasías u objetos como fotografías, revistas o videos con los que se exalta la excitación.

Respecto al BDSM, una transgresión importante es la desterritorialización del cuerpo erótico. Es decir, las zonas erógenas ya no son solo las genitales o las típicamente erotizadas, sino que otras partes e incluso productos del cuerpo cobran sentido erótico. La espalda es una zona particularmente erotizada en el BDSM, espacio corporal en donde se realizan una serie de prácticas como la aplicación de agujas o cera y donde se reciben la mayoría de los azotes. Sobre los productos del cuerpo, me refiero a fluidos comúnmente recibidos con asco bajo las pautas de higiene actuales, como la orina, la sangre o el excremento, los cuales son erotizados bajo las prácticas de *water sports*.

Por otra parte, al no concentrar la actividad únicamente en estímulos genitales y significar estímulos fuertes en otras partes del cuerpo como placereros generan lo que Foucault llama la “desexualización del placer”.

The idea that bodily pleasure should always come from sexual pleasure as the root of *all* our possible pleasure—I think *that's* something quite wrong. These practices are insisting that we can produce pleasure with very odd things, very strange parts of our bodies, in very unusual situations. (Foucault en entrevista con Gallagher, 1984: 165)

³⁹ Esta concepción del placer ayuda también a comprender al placer sexual sexuado. Es decir, en tanto que cultural, las formas de experimentar el placer sexual están genéricamente diferenciadas y las posibilidades sensoriales culturalmente restringidas por concepciones de lo que es *e/sexo*—a saber, penetrativo, con un énfasis en la eyaculación masculina—.

En este sentido, el BDSM desexualiza el placer en tanto que entiende al placer más allá de su confinamiento a lo sexual y más específico, a lo genital. Como menciona el académico estadounidense David Halperin,

S/M detaches sexual pleasure from genital specificity, from localization in or dependence on the genitals. S/M therefore represents a remapping of the body's erotic sites, a redistribution of its so-called erogenous zones, [and] a breakup of the erotic monopoly traditionally held by the genitals. (Halperin, 1995: 88)

Esta desexualización del placer se relaciona con difuminar la importancia de la atracción sexual para poder tener experiencias placenteras. En este sentido, el BDSM no reduce placer a placer sexual. “Sí debe haber una atracción. Sin embargo, no siempre es sexual”, me comenta Alejandra. “A mí lo que me atrae de ellos es la obediencia y sumisión que me dan y eso a mí me da placer pero no es un placer sexual”.

El número de entrevistas que realicé no fue exhaustivo, por lo que no podría hablar de un consenso concluyente respecto a la menor relevancia del carácter sexual del placer en el BDSM. Hay algunos practicantes, como Alondra, para quienes la atracción sexual sí es fundamental.

Definitivamente no puede ser cualquier persona. Para mí sí tiene que haber una atracción sexual. (Alondra).

No obstante, esto tiene que ver con que hay practicantes para quienes el BDSM es una actividad como fin en sí misma y otros para quienes el BDSM es un preámbulo de la actividad sexual. Para Alondra es la segunda, mientras que, para Gabriel, el fin es el BDSM por sí mismo.

Sesionando con cualquiera de ellos dos [su novia y el *dominante* de su novia], en mi caso no es nada más sexual, es una onda mucho más amplia. Él [el dominante] es alguien que te hace notar mucho las cosas cuando las estás haciendo bien o cuando él las hace bien, entonces en parte también es esa satisfacción de que estás haciéndolo bien y estás haciéndolo bien para él también. (Gabriel).

El comentario de Gabriel apunta a que el placer derivado del BDSM no se reduce a lo sexual y que la interacción es parte fundamental de conceptualizar la actividad como placentera. Sobre esto, Alondra y Alejandra comentan:

Es sumamente placentero que la gente haga lo que tú quieres *sabiendo que quieren hacerlo* (Alejandra, énfasis mío)

Me gusta generar placer, ver cómo mi pareja disfruta. Ver sus caras, escucharlos, sus expresiones, me produce a mí también placer. *Me gusta generarles placer para que a mí me genere placer* (Alondra).

Resalta en sus comentarios la importancia del consenso y la comprensión del placer como un producto de un Ritual de Interacción exitoso en tanto que hay una sincronización y preocupación por el disfrute mutuo.

Dolor positivo, situado y reflexivo

El placer, en tanto no solo fisiológico, sino aprendido, producto de un trabajo somático y de la interacción, se puede comenzar a comprender en relación con el dolor. Asimismo, en tanto que sensación—mediada por lo cognitivo, a su vez mediado por la socialización—, el dolor y su reducción a un estímulo repulsivo puede comenzar a problematizarse. Se asume del dolor que es una experiencia inherentemente negativa, cuya reacción sana y esperada es el alejamiento o la búsqueda de su reducción. No obstante, como sensación-percepción-emoción, el dolor es susceptible a ser estudiado mediante una perspectiva construccionista.

La concepción hegemónica del dolor como siempre negativo borra la posibilidad de conceptualizar al dolor de forma positiva. Asimismo, suprime la importancia del contexto como mediador de la percepción. Como expone Olga Sabido (2016), “la percepción del mundo es una percepción en situación, lo que implica no solo un cuerpo que siente, sino un cuerpo en relación con los demás y con la dimensión material del espacio (69). Asimismo, la percepción no es pasiva, sino fundamentalmente reflexiva (Vannini et al, 2012: 21). Es así una “experiencia significativa, “ya que se le atribuyen significados en el momento de percibir” (Sabido, 2016: 70).

Respecto a la excitación sexual, el *sexual embodiment*, encarnación sexual o excitación sexual requieren lo que Vannini et al. (2012) llaman “reflexividad carnal” (*carnal reflexivity*): “a sensuous awareness that one is aroused—what some have called “subjective sexual arousal” (Mosher, Barton-Henry, and Green 1988 citado en Vannini et al., 2012: 35). Es decir, tanto la experiencia del dolor como la de la excitación sexual pasan por un filtro reflexivo, en donde se pone atención *al* cuerpo *con* el cuerpo (*Ibíd.*: 35). La excitación sexual responde a poner atención *al* cuerpo *con* el cuerpo en interacciones que

definimos como sensaciones carnales sexuales y por consiguiente experimentamos como placenteras (*Ibídem*).

La excitación sexual viene a cuento en tanto que, al igual que el dolor, son sensaciones que focalizan la atención en el cuerpo. “Sexual pleasure, like pain, has the power to embody the self fully in the exceedingly narrow spatial and temporal zone of the here and now” (Vannini, 2012: 34). Es decir, ambas sensaciones tienen como escenario el cuerpo que siente, interpreta y significa, sin ser un mero receptor pasivo de estímulos externos. Dolor y placer, entonces, ya no parecen estar tan disociados.

Entender a la percepción como un proceso reflexivo en lugar de pasivo, implica relacionarla con las emociones. “Percibimos a través de una lente teñida afectivamente: con cariño, miedo, odio o lo que sea” (Crossley, 2011 citado en Sabido, 70). Así, los estímulos sensoriales en las sesiones BDSM, que a primera vista podrían parecer dolorosos, pueden no percibirse como tal gracias a la dotación de afectividad que se le atañe *en situación*.

Newmahr hace una revisión sobre el estado de la cuestión respecto al análisis del dolor como una emoción construida socialmente. No obstante, nota que en la mayoría de estos debates, el dolor continua bajo una óptica de sensación que genera aversión. La autora argumenta que experimentamos el dolor en medida en que lo interpretamos. Siguiendo esta línea, se vuelve posible que los practicantes se pregunten: ¿por cuánto tiempo puedo hacer esto? O, ¿por qué no les gusta a otras personas?, en lugar de, ¿por qué no se detiene el dolor? (Newmahr, 2010b: 390).

La exploración académica sobre el dolor, la cual ha asumido a priori su negatividad, se ha centrado en el dolor respecto a la enfermedad y, recientemente, sobre todo desde la sociología del deporte, en los procesos de significación e interpretación de dicha sensación y su intersección con el género. Por ejemplo, en el deporte, el dolor es algo esperado e incluso deseado, en tanto que simboliza el esfuerzo, resistencia y avance de los deportistas hacia una meta (*Ibíd.*: 391). Estos discursos suelen estar hipermasculinizados, como lo revela la frase: “*no pain, no gain*”. En este sentido, el dolor solo puede ser justificable cuando se ve como un sacrificio para un bien mayor.

La sexualidad, como evidencia el rechazo del sadomasoquismo, no es un ámbito en donde el dolor se vea como justificable,

Pain is a subjective experience. Depending on the context, a certain sensation may frighten you, make you angry, urge you on or get you hot. People choose to endure pain or discomfort if the goal they are striving for makes it worthwhile. Long distance runners are

not generally thought of as sex perverts, nor is St. Theresa. The fact that masochism is disapproved of when stressful athletic activity and religious martyrdom are not is an interesting example of the way sex is made a special case in our society. We seem to be incapable of using the same reason and compassion we apply to non-sexual issues to formulate our positions on sexual issues. (Califia,1981:33)

La concepción negativa del dolor genera una imposibilidad de comprender experiencias dolorosas pero que no generan aversión para quienes las sienten. Pensar al dolor bajo la asunción de que por sí mismo no ofrece nada a las personas, más que una forma de alertarlas sobre algún peligro, trae como consecuencia el etiquetaje de interpretaciones positivas del dolor como irracionales o patológicas (Ibíd: 389,392). Tal es el caso del sadomasoquismo o de la modificación corporal. Así, Newmahr y Califia abogan por una conceptualización del dolor como constituido situacional y contextualmente, a partir de un proceso reflexivo de interpretación, lo cual abre las puertas a entenderlo más allá de su concepción negativa.

Newmahr (2010b) identifica cuatro discursos principales respecto al dolor en practicantes **BDSM**. Los primeros tres se acoplan a la idea hegemónica del dolor como algo intrínsecamente negativo. La última, enmarca dicha sensación como una experiencia positiva y deseable. El primer discurso es el de “dolor transformado”, en donde los practicantes convierten el dolor en placer. Es decir, lo que experimentan no es doloroso, sino placentero. El segundo es el “dolor sacrificial”, en el cual los practicantes sí experimentan dolor, pero lo soportan como un sacrificio para complacer a la persona dominante. El tercero es el “dolor de inversión”, en éste el dolor se enmarca como un estímulo desagradable pero que promete recompensas futuras, ya sea en forma de otro tipo de sensaciones placenteras o la satisfacción de haber aguantado el dolor. La última, el “dolor autotélico”, se refiere al dolor como fin en sí mismo. Es decir, como una sensación dolorosa pero que no genera aversión, sino que es deseable (Ibíd: 398-404).

En mi trabajo de campo, pude percibir el dolor transformado, de inversión y autotélico. El discurso de dolor sacrificial no se presentó entre las personas con las que sostuve una conversación. El discurso de dolor transformado fue el que más resaltó. Esto es relevante en tanto que subraya lo encarnada que está la concepción del dolor como algo negativo, lo que genera que les practicantes echen en marcha un proceso de significación de su experiencia que vaya acorde con esta concepción para evitar ser patologizados. En este sentido, los practicantes utilizan estrategias “to disabow, minimize, or rationalize their engagement with pain, perhaps precisely to

avoid understanding their activities in the pathological terms of sadism and masochism” (Ibíd.: 407).

Les practicantes tienen discursos que traslapan las 4 concepciones que plantea Newmahr sobre el dolor. No obstante, es notoria un discurso predominante. Saúl y Gabriel ejemplifican el discurso de dolor transformado, para ellos el dolor es susceptible a ser transformado en placer. Es decir, convierten un estímulo en principio doloroso, en algo placentero.

Toda esa adrenalina que sacas, después lo conviertes en placer y son unas sesiones muy satisfactorias (Saúl)

Si sabes llevarlo con la respiración adecuada, puedes aguantar mucho, transportarte y transformarlo en puro placer. (Gabriel)

[Un estímulo de impacto] no me genera dolor, me genera placer. (Alondra)

En Flor es identificable un discurso de inversión, en donde, si bien disfruta los estímulos dolorosos, también los aguanta porque sabe que vendrán acompañados de otros:

Implica también erotización de que sabes que vas a recibir un golpe, pero al mismo tiempo una caricia o un beso y todo eso cambia el panorama. (Flor)

Sobre el dolor autotélico, Alejandra distingue entre “dolor buena onda, dolor malo”. Sin embargo, no distingue a estos dos de acuerdo al contexto, sino al nivel de dolor. Para ella, una perforación es un dolor que le genera aversión y le duele, en una escala, 10; mientras que los azotes en la espalda le duelen un 2 y por eso le gustan. Así, es visible lo que menciona Newmahr en tanto que les practicantes con un discurso autotélico del dolor “generally distinguish between kinds of pain that they do like and kinds of pain that they do not like; the particular kind of pain, rather than the context, determines whether the response is favorable” (Ibíd: 405). A Alejandra, las sensaciones de azotes le gustan por sí mismas, pues es un dolor que aguanta y que disfruta. Para Diana, a quien no entrevisté, pero me lo comentó en una fiesta, el dolor también es placentero por sí mismo:

Soy grisexual, entonces técnicamente lo único que me provoca placer de tipo sexual es el dolor. (Diana)

En mis entrevistas, distinguí un par de discursos no catalogables en la clasificación de Newmahr. Uno de los más presentes en mis informantes fue el de una justificación fisiológica a su gusto por el dolor. De acuerdo con ellos, es una respuesta natural del cuerpo sentir placer ante un estímulo doloroso, debido a la secreción de hormonas.

Yo no lo entendía. No entendía por qué el azotarme me provocaba tanto placer. Y la verdad es que nunca me interesó buscar. Lo que supimos es que el cerebro, cuando tú te provocas una lesión, manda hormonas hacia esa parte de la lesión para que no te duele tanto. Estamos buscando que a través de un estímulo doloroso el cuerpo se intoxique de esas hormonas. (Alejandra)

Segregas adrenalina y la adrenalina me genera placer. (Saúl)

Este discurso refleja una búsqueda de normalizar su preferencia, basándose en un argumento fisiológico.

El otro discurso identificable fue el de la importancia del contexto para diferenciar entre dolores buscados y no buscados. Gabriel, entre los discursos fisiológicos y contextuales, menciona:

Químicamente, tu cerebro suelta hormonas para paliar el dolor. Creo que en mi cerebro pasa algo como extrañito, porque como que tuviera de más o algo así, porque *obviamente en el contexto adecuado* sí es como literalmente me estoy orgasmeando con algunas sensaciones.

Alondra y Alicia rescatan el carácter reflexivo y deliberado del disfrute del dolor, solo en ciertos contextos.

Obviamente si ahorita me pego con esto no me voy a excitar porque no estoy en el contexto, *no estoy buscando esa excitación*. (Alondra)

Lleva un contexto, porque no es lo mismo ir caminando en tu cuarto y de repente pegarte en la orilla de la cama. Te duele y es un dolor que no esperabas, a un dolor que sabes que te va a causar una reacción del placer y es mucho el *contexto del juego*. (Alicia)

Estos discursos resaltan la necesidad que tienen los practicantes de justificar sus preferencias bajo conceptualizaciones que se alineen con visiones predominantes sobre el dolor como negativo e inherentemente generador de aversión. Esto, con la finalidad de evitar que se patologicen sus gustos ante la imposibilidad de entender visiones positivas del dolor o la búsqueda de éste por sí mismo como algo “sano”. A pesar de la puesta en marcha de estos discursos por parte de los practicantes, es importante recalcar que, en el BDSM, lastimar no es el objetivo. De hecho, una de las bases discursivas sobre las que se levantan la mayoría de las comunidades BDSM es la minimización del daño; “pegar bien” o de forma que no se lastime, que sea seguro y, sobre todo, sensato.

Es así que se hace relevante comprender al dolor como una sensación-percepción-emoción

que, en tanto tal, es construida socialmente e interpretada situacional y contextualmente. Esta visión ayuda a analizar actividades dolor-positivas desde un lugar no patologizante. Asimismo, dentro del **BDSM**, permite entender, por ejemplo, el papel del dolor en la creación de intimidad y confianza en una relación afectiva, ya sea de amistad o amorosa. De acuerdo con Saúl,

Te vuelve más cómplice con tu pareja, el hecho de combinar dolor y placer. Eso te da mucha mucha confianza porque sabes exactamente hasta dónde llegar, cuáles son los límites de tu pareja, la vas conociendo.

En el **BDSM** las pautas corporales no son las convencionales. Las formas de hablar, tocar, acercarse e interactuar son, en ciertos sentidos, distintas. Dichas formas no están a merced de la libertad individual, sino que están amplia y profundamente reglamentadas, de acuerdo a protocolos que enfatizan la cordialidad, el consenso y la apertura temprana a transgredir barreras corporales y temáticas. Comprender e incorporar dichas normas de interacción, implica una carrera erótica de aprendizaje y trabajo corporal reflexivo—trabajo somático—. La carrera erótica traza un proceso de acercamiento, aprehensión y aceptación de la práctica como parte de las preferencias de la persona. En este proceso resalta la importancia temprana del internet, la inversión de recursos, tiempo y esfuerzo para la adquisición de habilidades y conocimientos—de forma colectiva—y, por último, la aceptación de sus preferencias; la decisión sobre hacerlas públicas o no y la conciliación de éstas como un gusto más. Así, el **BDSM** se revela como un fenómeno con una complejidad social vasta, que no se agota bajo su reducción a una preferencia patológica individual ♦

Conclusiones

En el primer capítulo señalé a la patologización de ciertas prácticas sexuales como un proceso de larga duración, en donde intervienen equilibrios de poder cambiantes que imponen una coerción cargada hacia la heteronormatividad intrageneracional “vainilla”. Es decir profundicé en el carácter construido y arbitrario de las separaciones entre expresiones sexuales normativas y no normativas, como las llama Gayle Rubin, a través de una perspectiva histórica y un acercamiento a la sociología de la desviación.

La desviación sexual, como concepto que genera una escisión entre personas con prácticas “normales” y “desviadas” y que tiene consecuencias en la experiencia de dichas personas es construida socialmente. La relevancia de haber planteado a la desviación sexual como una construcción social fue esbozar una crítica hacia la naturalización de la sexualidad, la existencia de un instinto sexual pre social y la patologización de ciertas prácticas bajo la presunción de que son inherentemente desviadas. En este sentido, entender la desviación sexual desde una visión relacional, histórica y culturalmente específica, en donde las prácticas no son sustancialmente patológicas, sino que lo son como resultado de equilibrios cambiantes de poder y definiciones históricas y culturales de lo que es una sexualidad “sana” y “natural” o “desviada”. A su vez, la importancia de desmontar dicha naturalización es la posibilidad de visibilizar lo arbitrario de la estigmatización de ciertas prácticas, con consecuencias reales de segregación, persecución o patologización a sus practicantes.

La división que plantea Gayle Rubin entre sexo normativo y no normativo, si bien arbitraria, es resultado de procesos históricos de larga duración de regulación y generación de discursos sobre la sexualidad. En este sentido, que el sexo homosexual, no monógamo, fuera del matrimonio, no procreador, intergeneracional e incestuoso sea considerado el sexo anormal, responde a procesos en donde la Iglesia, el Estado y disciplinas como la antropología y el psicoanálisis han tenido un papel fundamental. Esto, en relación con el matrimonio, el control de la reproducción de la población, el sistema de parentesco y los intercambios de mujeres y la patologización de comportamientos por parte del psicoanálisis. A su vez, el que dichos límites se vayan difuminando y, por ejemplo, que el sexo homosexual o no reproductivo sea paulatinamente más aceptado como sano y normal tiene que ver con cambiantes equilibrios de poder entre grupos y la inserción de nuevos a la escena pública, como la creciente importancia política de grupos de la diversidad sexual y el feminismo. Si bien el esquema de Rubin ha sido rebasado, por esto mismo,

en muchos sentidos, su división fue un importante insumo conceptual para el desarrollo de mi problemática, sobre todo en relación con la historia del SM en Estados Unidos.

La sociología de la desviación me fue útil precisamente para comprender este binomio de sexo normativo/no normativo en términos relacionales. Es decir, para analizar que las prácticas no son desviadas por sí mismas, sino como resultado de relaciones entre grupos y equilibrios de poder cambiantes. Asimismo, para comprender cómo opera el etiquetaje de estas prácticas y las consecuencias reales que conlleva el señalamiento de ciertas prácticas como desviadas en términos de criminalización o patologización. Es decir, la modificación de las experiencias de los individuos a partir de su etiquetaje como cierto tipo de individuos.

Foucault y Weeks fueron útiles para dilucidar el proceso histórico del que es resultado la importancia identitaria de las prácticas sexuales y para insertarme en el proceso de teorización de la perversión sexual. Es decir, para entender cómo el sexo se convirtió en *e/*secreto, no a través de la represión, sino a través de una explosión discursiva sobre la sexualidad, en donde se hablaba profundamente sobre sexo, pero en espacios, tiempos y formas determinadas. Resaltan entonces la psiquiatría y la psicología como disciplinas desde las que se generó esta explosión discursiva, con una supuesta objetividad que evidenciaba un sesgo que presuponía la existencia de una sexualidad normal y otra patológica.

En el segundo capítulo, a partir de la historia del BDSM, se evidenció por qué Gayle Rubin pone al sadomasoquismo como parte de las prácticas no normativas. Tracé el camino de patologización institucional por el que el BDSM ha navegado, desde su primera aparición en *Psychopathia Sexualis* (1890) de Kraft-Ebing, hasta su mantenimiento en manuales de trastornos mentales como el ICD y el DSM hasta hoy en día. Asimismo, la relevancia política que tomó en relación con los movimientos feministas de los años 70 y 80, sobre todo en Estados Unidos. El BDSM se volvió un terreno de enfrentamiento, en donde para algunas feministas, la práctica era incompatible con la búsqueda de igualdad entre los sexos, mientras que para otras, dicha relación no representaba una contradicción.

Posteriormente, insumos teóricos desde las ciencias sociales, me ayudaron a ver la práctica desde su complejidad social. Por lo tanto, me permitió mostrar las posibilidades de análisis de la práctica si se desmonopoliza su estudio desde la psiquiatría y psicología. La conceptualización de la práctica en términos de ocio serio, es decir, como una actividad que requiere inversión de recursos y conlleva una curva de aprendizaje, fue fundamental para comprender al BDSM más allá de su

componente sexual. Asimismo, los estudios sobre el perfil sociodemográfico de los practicantes me dotaron de insumos para comparar, desde mis propios datos, el perfil sociodemográfico de los practicantes de una comunidad en la Ciudad de México. Esta comparación reflejó que hay una resonancia entre los perfiles sociodemográficos de otras comunidades en países como Estados Unidos o Finlandia con la comunidad en México. Dado que es una actividad de ocio serio, la cual requiere tiempo, dinero y esfuerzo para realizarse, el perfil necesariamente habla de una élite que puede disponer de estos recursos. Así, la población practicante resultó ser joven, con una edad promedio de 31 años, con un nivel de educación preponderantemente superior al de la media mexicana, un nivel socioeconómico de medio a medio alto, significativamente menos religiosa que la población promedio en México y con una inclinación política de centro o izquierda. Es una población, en su mayoría, sin hijos, con una orientación sexual heterosexual en los hombres y bisexual en las mujeres. La mayoría se encontró en una relación, pero destacó la significativa presencia de relaciones abiertas. El perfil sociodemográfico arrojó que la población practicante de **BDSM** es significativamente distinta al grueso de la población mexicana, tanto material como ideológicamente. En este sentido, son lo que Collins llama una “élite sexualmente hiperactiva”, la cual cuenta con los recursos necesarios de tiempo y dinero para dedicar su tiempo libre a una actividad que conlleva una inversión monetaria relevante y una curva de aprendizaje de largo plazo.

Desde la parte metodológica, la propuesta de los Rituales de Interacción de Randall Collins fue relevante para comprender a la práctica desde la interacción, después de haberla comprendido dentro de un panorama más amplio. Ver al **BDSM** como un Ritual de Interacción posibilitó acercarme a mi trabajo de campo mediante la observación participante y la investigación cualitativa, después de haber utilizado métodos cuantitativos para comprender ciertas generalidades de los practicantes. Este uso mixto de métodos de investigación me pareció fundamental para evidenciar que en la investigación cualitativa se deben tener presentes estructuras más amplias. Asimismo, reconocer que a pesar de que un acercamiento cualitativo busca conocer significados y profundizar sobre las experiencias de los sujetos de investigación a través de la interacción situacional, dichos sujetos tienen una posición social determinada que no hay que dejar de tomar en cuenta.

En el tercer capítulo me preocupé por enfatizar el carácter social de la práctica, a manera de argumentar a favor de una comprensión de la práctica alejada de concepciones individualistas que buscan orígenes psicoanalíticos y que no permiten dar cuenta de la complejidad social que el **BDSM** ofrece. Asimismo, quise resaltar la importancia de estudiar el **BDSM** desde

los cuerpos que hacen, sienten e interpretan la práctica. El cuerpo es el terreno de acción del **BDSM** y busqué comprender la práctica desde una visión sociológica de las sensaciones, percepciones y emociones.

En primera instancia, debatí que el concepto de sexo “no normativo” planteado por Gayle Rubin puede prestarse a imprecisiones. Lo no normativo puede confundirse con aquél lugar de la sexualidad en donde no hay reglas, pues se encuentra fuera de la coersión hacia la heteronormatividad. No obstante, a través de la teoría del proceso de civilización de Norbert Elias y el proceso de informalización de Cas Wouters, di cuenta de la existencia amplia y profunda de normas en ciertas prácticas catalogadas como no normativas, en específico el **BDSM**. Según lo que planteé, el **BDSM** es una práctica paradigmáticamente civilizada, puesto que su existencia supone una autocontención y regulación de los implusos y deseos. Es decir, para que el **BDSM** se constituya como una práctica satisfactoria, alejada de la violencia y el abuso, es necesario el establecimiento de normas explícitas, de la capacidad de hablar explícitamente sobre gustos y límites en relación con lo sexual y el placer, y la confianza en que la persona con la que se interactúa tiene la capacidad de contener sus impulsos en relación con lo acordado. En este sentido, el deseo sexual se deja de ver como algo incontenible y se pasa por un filtro de racionalización y autocoacción. El concepto de informalización, por otro lado, expone que el aparente relajamiento de reglas sociales solo es posible a partir de un creciente reforzamiento en el autocontrol y la transición a otros ideales normativos, como el de la experimentación sexual, la comunicación asertiva en relación con el placer y el sexo y la no represión del deseo sexual siempre y cuando se enmarque en los límites del consenso y el disfrute mutuo.

Es desde este marco que se puede comprender la carrera erótica de les practicantes la cual implica un proceso de aprendizaje y regulación de los impulsos en relación con las normas establecidas por la comunidad **BDSM**. Esta carrera erótica se realiza en los cuerpos, a través de un trabajo somático de incorporación reflexiva de las pautas de conducta de la comunidad y aprendizaje de nuevas sensaciones y su interpretación como placenteras. La carrera atraviesa un primer momento de acercamiento a la práctica, en el cual el internet tiene una importancia remarcable; un segundo momento de aprendizaje en donde la asistencia a talleres, conferencias y reuniones es esencial para la adquisición de conocimiento y habilidades y otro momento de aceptación de la práctica como una preferencia constitutiva de su identidad, sobre la cual hay una decisión de mostrarla o no y con la cual hay una conciliación como una preferencia más.

Finalmente, aunque para la definición del **BDSM** la experiencia del dolor suele ser secundaria, me pareció fundamental analizar la relación de este estímulo con el placer y cómo les practicantes lo significan. Así, comprendí al dolor como una sensación-percepción-emoción, cuya interpretación está mediada socialmente y es construida situacional y contextualmente. Es decir, que el dolor no es inherentemente negativo, sino que esa connotación se le ha dado, incluso desde su estudio por parte de la academia. Sin embargo, los cuerpos no son receptores pasivos de estímulos externos, sino agentes reflexivos, que interpretan, significan y dotan de afectividad a los estímulos, por lo que se hace posible comprender que se pueda relacionar al dolor con el placer, según la situación y las personas que interactúan.

Como menciona Collins, “todo esto explica el erotismo sadomasoquista y sus variantes, incluidas la sumisión-dominación o la humillación sexual: son técnicas que crean emociones intensas que vigorizan el impulso sexual, favoreciendo con su intercesión el éxito de los **RI** eróticos” (2009: 327). Así, se ofrece una alternativa sociológica a la comprensión de prácticas como el **BDSM**, que deja de preocuparse por sus orígenes psicoanalíticos y muestra que el acercamiento a dichas prácticas responde a la búsqueda de mayor placer en la interacción a través de estímulos diversos, como puede ser el dolor o las relaciones de juego de dominación/sumisión. Así, “La **TRI** [Teoría de Rituales de Interacción] sostiene que, a despecho de lo que viviera o dejase de vivir en su infancia, la gente es capaz de aprender a producir ese tipo de intensidades rituales de carácter erótico” (Collins, 2009: 327).

Se puede comprender al **BDSM** como una actividad colectiva de ocio serio y búsqueda de placer mediante otros mecanismos. Como menciona Weiss (2006), “it is social (relational and interactive), because it has given rules, actors and goals and because actors play with skill, intention, wit and knowledge” (237), en la búsqueda de placer que no solo se limita a lo sexual. Es una práctica que, a través de un Ritual de Interacción, genera intimidad que no se reduce a lo sexual, sino que es afectiva, de amistad y de sincronización simbólica. Es decir, en términos de crear relaciones de confianza con quienes se tiene una sincronización respecto a ideas sobre lo placentero y la satisfacción sexual.

En este sentido, la transgresión del **BDSM** radica en los estímulos para acrecentar el estado emocional compartido, pero no en los efectos del ritual. Un ritual erótico **BDSM** produce altos grados de solidaridad grupal y termina consolidando lazos afectivos de amor, amistad y complicidad. Esto, a través de un proceso de aprendizaje en el cual el dolor, la sumisión o la

dominación, cuando son buscados y consensuados—es decir, situacionalmente—se dejan de interpretar de forma negativa y se les dota de un significado placentero y afectivo.

Así, espero haber cumplido los dos objetivos primordiales de mi tesis: mostrar que la patologización de ciertas prácticas sexuales es construida socialmente y por lo tanto, capaz de ser modificable; y analizar a una de estas prácticas, el **BDSM**, desde una perspectiva sociológica, que la comprenda desde su complejidad social y que aporte conocimiento que no normalice la patologización y sobre el cual se erijan formas de estigmatización con consecuencias reales y dolorosas para quienes no se adhieren a pautas incuestionadas de normalidad♦

Bibliografía

- American Psychiatric Association (2013). *DSM-5. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Ciudad de México: Editorial Médica Panamericana.
- Becker, Howard (1963). "Outsiders". *Outsiders: Hacia una sociología de la desviación*. México: Siglo XXI. 20-37.
- Biale, David (1982) "Masochism and Philosemitism: The strange Case of Leopold von Sacher-Masoch" *Journal of Contemporary History*. 17. 205-323.
- Bienvenu II, Robert (1998) *The Development of SM as a Cultural Style in the 20th Century US*. [Tesis de doctorado] Indiana University.
- Byrne, Romana (2013) *Aesthetic Sexuality: A Literary History of Sadomasochism*. Bloomsbury.
- Califia, Pat (1981) "Feminism and Sadomasochism" *Heresies: Sex Issue*. Nueva York: Heresies Collective.
- Calabozo Mx (2017) "Fiesta por el día mundial del BDSM". *Calabozo Mx*. recuperado de: <https://goo.gl/kqZP25>
- (2012) "Estatutos". *Calabozo Mx*. Recuperado de: <http://www.calabozo.com.mx/p/estatutos.html>
- (s.f) "Nosotros". *Calabozo Mx*. Recuperado de: <http://www.calabozo.com.mx/p/quienes-somos-la-comunidad-del-calabozo.html>
- Código Penal Federal (2017) *Diario Oficial de la Federación*, Ciudad de México, México, última reforma 07/04/2017.
- Cohen, Stan (1972) *Folk Devils and Mora Panics*. Londres: MacGibbon and Kee.
- Collins, Randall (2009) "Lo normal del delito" en *Perspectiva Sociológica: una introducción a la sociología no obvia*. Argentina: Bernal. Pp. 109-146.
- (2009) "Ritual de interacción sexual" *Cadenas de interacción ritual*. Barcelona: Anthropos.

- De Beauvoir, Simone (1949) *El segundo sexo*. Recuperado de <http://users.dsic.upv.es/~pperis/El%20segundo%20sexo.pdf>
- Elias, Norbert (2016) *El proceso de la civilización*. Ciudad de México: FCE.
- (1998). “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados”. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma. 27-71.
- Emirbayer, Mustafa (2009). “Manifiesto en pro de una sociología relacional” *Revista CS*. 4. 285-329.
- Foucault, Michel (1976) *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Vol. I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Firestone, Shulamith (1970) *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós.
- Gallagher, Bob (1984) “Sex, power and the politics of identity” *The Advocate*. 163-173.
- Giami, Alain (2015) “Between DSM and ICD: Paraphilias and the Transformation of Sexual Norms. *Archives of Sexual Behaviour*. 44(5) p. 1127-1138.
- Giddens, Anthony (1994). “Teoría del etiquetaje”. *Sociología*. Madrid: Alianza. 110-111.
- Goffman, Erving (1959) “The Moral Career of a Mental Patient” *Psychiatry*. 22(2). 123-142.
- Hekma, Gert (2006) “Sade, Masculinity, and Sexual Humiliation” *Journal of Men and Masculinities*. 9(2). 236-251.
- Hacking, Ian (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press
- Halperin, David (1995) *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Nueva York: Oxford University Press.
- (1993) “Is There a history of Sexuality” en *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Routledge (416-431).
- Irvine, Janice (2008). “Transient Feelings: Sex Panics and the Politics of Emotions”. *Journal of Lesbian and Gay Studies*. Volumen 14 (1). 1-40.

- INEGI (2012) “Matrimonios y divorcios”. *Mujeres y hombres en México-INEGI*. Recuperado de:
<http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/myd.aspx?tema=P>
- (2015) “Características educativas”. *Panorama sociodemográfico de México 2015-INEGI*.
 Recuperado de:
<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/Panorama2015/Web/Contenido.aspx#Estados Unidos Mexicanos33000>
- (2016) “Nupcialidad”. *Encuesta nacional de los hogares 2016-INEGI*. Recuperado de:
<http://www.beta.inegi.org.mx/temas/nupcialidad/>
- (2010) “Religión”. *Censos y conteos de población y vivienda-INEGI*. Recuperado de:
<http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/>
- (2017) “Subocupación”. *Encuesta nacional de ocupación y empleo-INEGI*. Recuperado de:
<http://www.beta.inegi.org.mx/app/tabulados/default.html?nc=613>
- Kleinplatz, Peggy et al. (2006) “Introduction: The State of Our Knowledge on SM” *Journal of Homosexuality*.50 (2-3). 1-15.
- Marqués, Alexander (2014) “BDSM en México: Breve historia” *Revista BDSM*. Recuperado de:
<http://www.bdsmrevista.com/2014/12/20/bdsm-en-mexico-breve-historia/>
- Newmahr, Staci (2010a) “Rethinking Kink: Sadomasochism as Serious Leisure” *Journal of Qualitative Sociology*. 33. 313-331.
- (2010b) “Power Struggles: Pain and Authenticity in SM play” *Symbolic Interaction*. 33(3). 389-411.
- (2011) *Playing on the Edge: Sadomasochism, Risk, and Intimacy*. Indiana: Indiana University Press.
- Lavrin, Asunción (2005) “La sexualidad y las normas de la moral sexual” en *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo II. Ciudad de México: Colmex, FCE.

- Ley de protección a los animales del Distrito Federal (2002) *Gaceta oficial del Distrito Federal*, Ciudad de México, México el 26 de febrero de 2002.
- O'Sullivan, Sue (1999) "What a difference a Decade Makes: "Coming to Power" and "The Second Coming". *Feminist Review*. 61. 97-126.
- Rubin, Gayle (2003) "Samois". *Leather Times* [Originalmente publicado en *Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender History in America*]. Chicago: Leather Archives & Museum.
- (1984) "Thinking Sex," *Culture, Society And Sexuality: A Reader*. Londres: UCL Press. 143-187.
- (1982) "The Leather Menace" *Coming to Power: Writing and Graphics on Lesbian S/M*. Boston: Alyson. 192-225.
- (1975) "El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo" *Revista Nueva de Antropología*. Ciudad de México: UNAM.
- Sabido, Olga (2016) "Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción" *Debate Feminista*. 51. 63-80.
- Vannini, Phillip, et al. (2012) *The Senses in Self, Society and Culture. A Sociology of the Senses*. Nueva York: Routledge.
- Wade, Lisa (2013). "Orgasm Gap: The Real Reason Women Get Off Less Often Than Men and How to Fix It". *Alternet*. Recuperado de: <http://www.alternet.org/sex-amp-relationships/orgasm-gap-real-reason-women-get-less-often-men-and-how-fix-it>
- Weinberg, Thomas S. (2006) "Sadomasochism and the Social Sciences" *Journal of Homosexuality*. 50 (2-3) 17-40.
- Weiss, Margot (2011) *Techniques of Pleasure: BDSM and the Circuits of Sexuality*. Estados Unidos: Duke University Press.

- (2008). “Mainstreaming Kink: The Politics of BDSM Representation in U.S. Popular Media”. *Journal of Homosexuality*. 50 (2-3). 103-132.
- (2006) “Working at Play: BDSM Sexuality in the San Francisco Bay Area” *Anthropologica*. 48(2). 229-245.
- Weeks, Jeffrey (2012) *Lenguajes de la sexualidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Weeks, Jeffrey (1981) *Sexo, política y sociedad. La regulación de la sexualidad desde 1800*. Londres: Longman.
- Wouters, Cas (1977) “Informalisation and the civilizing process” *Human Figurations. Essays for Norbert Elias*. Amsterdam: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.

Anexo 2 Cuestionario para perfil sociodemográfico

Practicantes de BDSM

Este cuestionario tiene el objetivo de conocer mejor a la población practicante de BDSM en México. Te tomará solo menos de 5 minutos responderlo. Las respuestas son totalmente anónimas y serán utilizadas únicamente con fines académicos para mi proyecto de titulación de Sociología en la UNAM.

* Pregunta obligatoria

1. ¿A qué género te adhieres? *
 - a. Mujer
 - b. Hombre
 - c. Transgénero
 - d. Queer
 - e. Other:
2. ¿Cómo defines tu orientación sexual? *
 - a. Heterosexual
 - b. Bisexual
 - c. Homosexual
 - d. Pansexual
 - e. Other:
3. ¿Cuándo y cómo te enteraste del BDSM? *
 - a. Hace cuánto y por qué medio o a través de quién
4. ¿Desde hace cuánto tiempo practicas el BDSM? *
 - a. Menos de 1 año
 - b. De 1 a 5 años
 - c. de 5 a 10 años
 - d. de 10 a 19 años
 - e. más de 20 años
 - f. No lo practico
5. Si lo practicas, ¿qué papel prefieres dentro del BDSM?
 - a. Dominante
 - b. Sumisx

- c. Switch
- d. Other:
- 6. ¿Participas regularmente en las actividades presenciales de Calabozo Mx o alguna otra comunidad BDSM? *

 - a. Sí
 - b. No

- 7. En caso de que asistas, ¿en cuántas reuniones de Calabozo participas al mes? *

 - a. 1
 - b. 2
 - c. 3
 - d. 4
 - e. más de 4
 - f. No asisto

- 8. Si no asistes, ¿por qué no lo haces?
- 9. ¿Cuántas sesiones BDSM has tenido durante este año? *

 - a. Opciones en escala del 1 al 10

- 10. Describe tus prácticas preferidas dentro del BDSM *
- 11. ¿Sesiones con una misma pareja o tienes varios compañerxs de juego? *

 - a. Sesiono con una sola persona siempre
 - b. Tengo varios compañerxs de juego
 - c. No sesiono

- 12. ¿Cómo has conocido a las personas con las que practicas BDSM? *

 - a. Calabozo Mx (reuniones o grupo de Facebook)
 - b. Páginas o foros de internet dedicados al BDSM
 - c. No lo practico
 - d. Other:

- 13. ¿Aproximadamente cuánto dinero tienes invertido en juguetes BDSM? *
- 14. Describe el momento, situación o experiencia en la que dejaste de sentirte novata(o) *
- 15. ¿Participas en alguna otra actividad de riesgo asumido como escalar, skydiving, bucear, etc? ¿Cuál?

*

En caso afirmativo, escribe la actividad en "other"

- a. No
 - b. Other:
16. ¿Cuál es tu estado civil? *
- a. Soltero(a)
 - b. Casado(a)
 - c. En una relación monógama
 - d. En una relación abierta
 - e. Divorciado(a)
 - f. Viudo(a)
 - g. Other:

17. ¿Tienes hijos? *
- a. 1
 - b. 2
 - c. 3 o más
 - d. No tengo hijos

18. ¿Cuántos años tienes? *
19. Lugar de residencia *

Si no vives en la Ciudad de México, especifica por favor en qué ciudad vives.

- a. CDMX
 - b. Other:
20. ¿Profesas o te adhieres a alguna religión? *
- a. Católica
 - b. Judía
 - c. Islámica
 - d. Ateo(a)
 - e. Other:

21. ¿Hacia dónde consideras que se inclinan más tus posturas políticas? *
- a. Derecha
 - b. Centro
 - c. Izquierda
 - d. Other:

22. ¿Cuál es tu grado máximo de estudios? *

- a. Primaria
- b. Secundaria
- c. Preparatoria
- d. Licenciatura
- e. Maestría
- f. Doctorado
- g. Other:

23. ¿Cómo vives actualmente? *

- a. Solx
- b. En pareja
- c. En pareja con hijos
- d. Con mis padres
- e. Con amigos/compañeros de casa o departamento
- f. Other:

24. ¿Cuál es tu situación laboral? *

- a. Empleado asalariado
- b. Dueño de una empresa/negocio
- c. Freelance/trabajador independiente
- d. Desempleado
- e. No estoy buscando empleo

25. En caso de haber estudiado licenciatura, ¿qué estudiaste y en qué universidad?

26. De acuerdo con tu salario o estilo de vida, ¿en qué nivel socio-económico te clasificarías?*

- a. Alto
- b. Medio alto
- c. Medio
- d. Medio bajo
- e. Bajo

27. Escribe tu correo electrónico si estarías interesadx en tener una breve entrevista para profundizar sobre tu experiencia en el BDSM

Anexo 3. Guía de entrevista semi estructurada

Escena BDSM en México (solo para la administración)

- Recuento de cómo se desarrolla el BDSM en México
- ¿Había alguna comunidad anterior a Calabozo, ahora existen otras?
- Cómo surge Calabozo (años, lugares, espacios, fundadores, gente)
- ¿Se adhieren a algún lema como Seguro Sano o Consensual o RACK?
- Activismo desde Calabozo. ¿En su página dice buscan conformarse como una AC, ya lo son? Han ido a alguna marcha, pronunciado en contra de algún tipo de discriminación, evento, etc.
- ¿Tienen contacto con otras comunidades de diversidad sexual?
- ¿Por qué percibiste muchas diferencias con Swingers?

Carrera erótica

- ¿Cómo conociste la práctica BDSM?
- Dónde, cuándo, a partir de quién o qué medio
- ¿Desde cuándo eres practicante y cómo fue tu primer acercamiento?
- ¿De qué manera hilas el feminismo con tu práctica BDSM?
- ¿Cómo fue tu carrera de aprendizaje (cursos, leíste, quién te enseñó, haz ido a cursos a otros lados)? ¿Cuál ha sido tu principal medio de aprendizaje?

Roles

¿Qué rol tienes y por qué lo prefieres?

- ¿Es un rol situacional del juego o se extiende a toda la relación?
- ¿Por lo que has observado, hay una relación entre personalidad y afinidad con un rol? O suelen invertirse?
- ¿Qué es lo que disfrutas en escenarios de humillación, cuáles son los límites y cómo lo separas con la dinámica de la relación fuera del juego?
- ¿Qué habilidades son buscadas o apreciadas en una sum y en una dom?
- ¿Qué le da reconocimiento a un practicante?

Relaciones y afectividad

- Como llamarías al tipo de relación que tienes con tus sumises (amorosa, de pareja, afectiva, amistad)
- ¿Has conocido a todos por medio de Calabozo?

- ¿Cómo los elegiste? ¿Tiene que haber atracción sexual para elegirlo como compañere de juego?
- ¿Para ti hay una estrecha relación con lo sexual o no necesariamente? ¿La generalidad es tenerlas o no?
- ¿Sesiones en privado o solo en el marco de calabozo?

Clóset BDSM

- ¿Cómo fue tu salida del clóset BDSM?
- ¿Personas cercanas a ti conocen tus prácticas BDSM?
- ¿Cuál consideras que sea la relevancia de salir del clóset BDSM?

Placer y dolor

- ¿Qué es lo que te gusta de la comunidad BDSM?
- ¿qué diferencias encuentras entre una relación BDSM y una vainilla? ¿Hay más intimidad o no necesariamente?
- ¿Qué es lo que encuentras placentero del BDSM?
- Cómo entra el juego el dolor, cómo relacionas el dolor con el placer
- ¿Qué es el subespacio y cómo lo has experimentado?
- ¿qué opinas respecto a buscar un origen psicoanalítico al gusto por el BDSM?
- ¿Conoces productos culturales que te parece que hagan una buena representación del BDSM?