

TESIS DOCTORAL

Fingir orgasmos: una propuesta (re)generativa
sobre la política sexual de las mujeres

Tania Aguirre Solorio
Directora: Ana Alcázar Campos

Programa de Doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de
Género

Granada, 2021



Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales

Autor: Tania Aguirre Solorio

ISBN: 978-84-1306-861-9

URI: <http://hdl.handle.net/10481/68570>

Agradecimientos

Mi más profundo agradecimiento a Jaqueline, Verónica, Ana, María, Lucía, Maura, Tamara, Blanca, Feli, Antonia, Nayelli, Lady Fish, Jaqueline, Paola y Nadia, por compartir sus historias conmigo, por su valentía y vulnerabilidad, sin la cual, este trabajo no hubiera sido posible.

A Chubito, mi compañero de viajes y vida, mi osito de peluche de taiwan.

A Stefania, mi oasis granaino, mi italiana favorita. Por enseñarme a ser más libre, más atrevida y a relajarme en la vida, por las risas, los miles de gin tonics entre risas y reflexiones. Porque cuando volví a Granada estaba sola y con el corazón roto y en ti encontré una compañera amorosa, divertida, inteligente e increíble. Por tu generosidad y cariño. Te quiero muchísimo.

A Marja, por millones de cosas: tu inteligencia, tu sentido del humor, las millones de conversaciones compartidas, tu vulnerabilidad y la profundidad en todo lo que haces, porque contigo cualquier cosa puede ser importante para ser pensada y reflexionada en *voice notes* tan largos que son nuestros podcasts íntimos. Te quiero con todo mi corazón.

A Meli, por todo. Años de acompañarnos en montones de geografías, de risas, conversaciones infinitas. Por la intención de estar siempre cerca. Por tu inteligencia y sensibilidad. Por reírte de mi y conmigo.

A Samu y Elena, mis señoras preferidas en todo el mundo. Por las histerias compartidas, el cinismo y la ternura. Por dejarme entrar en sus vidas y ser parte de ellas.

A Pittamiglio, gracias por compartir casa, cumpleaños, audios, miedos, incertidumbres, felicidades. La distancia no es contigo. Gracias por compartir tu vida conmigo y nuestras manías de virgo.

A Tan Preciado, el amor de mi vida en amiga. Eres todo lo que amo en este mundo, te quiero siempre.

A mi hermano, por compartir la vida, por la complejidad, por la complicidad.

A mi mamá por tu apoyo y tu amor. Por estar presente. Por tu valentía, por ser cada vez más quien quiere ser.

A mi papá por tu amor y compañía. Por tu apoyo, por reírnos y acompañarnos. Por tu fe en mi.

A Cami y Lorenzo, porque su hermosura no tiene límites. Porque hacen del mundo un lugar hermoso solo porque existen. Los quiero sin control.

A San Var por tu cariño. Por las risas y tristezas compartidas. Por la profundidad y agudeza en tu vivir. Porque crees en mi.

A Ile, Lalo y Natalia por años de amor, risas y complicidad.

A Kimberly, por escucharme y abrir mi mundo con tus preguntas. Por tu generosidad y tu sentido del humor. *Your presence is incredible important in my life.*

A todas las mujeres con las que trabajo diariamente, por regalarme sus historias, por permitirme acompañarles, por todo lo que aprendo de ustedes. Por su valentía para vivir y luego seguir viviendo. Infinitamente honrada.

Finalmente, quiero agradecerte Ana Alcázar, por tu acompañamiento paciente y cariñoso todos estos años. Por darme la oportunidad de perseguir mis intuiciones e ir descubriéndome. Por creer y confiar en mi trabajo. Por todo el trabajo emocional y material que ha implicado acompañarme.

Tabla de contenido

Resumen	8
Summary	11
Bienvenidos	13
Introducción	18
Antecedentes	21
i. Ausencia.....	22
ii. La claridad que no es	24
Capítulo I. Revisión literaria	27
1.1 Tiempos específicos que enmarcan orgasmos específicos	27
1.2 Antecedentes	31
Una nota para reflexionar antes de sumergirnos en el mundo de Michel Foucault	35
1.3 La hipótesis represiva	36
1.3.1 La verdad de la sexualidad y la sexualidad como verdad	39
1.4 La Invención de la norma	41
1.5 Norma, heterosexualidad y heteronormatividad	45
1.6 Sexología: La producción del sujeto de consumo orgásmicx	47
1.6.1 La promesa de la objetividad	47
1.6.2 Sexología, sus pioneros y las contrariedades de sus mejores intenciones.....	49
1.7 Orgasmo, psiquiatría y medicalización	53
1.8 Las contranarrativas	55
Capítulo II	63
Marco teórico: otros territorios de donde partir	63
2.1 Quedarse con el problema	64
2.1.1 Quedarse con/en el problema como tiempo robusto.....	65
2.1.2 Ecologías de lo erótico: sexualidad humana ¿sexualidad animal?	68
2.1.3 <i>Quedarse con/en el problema</i> : de la salvación y la derrota a futuros posibles.....	71
2.2 <i>Storias</i> como condición para hacer buena ciencia	74
2.3 El orgasmo y el problema de la representación	78
2.3.1 El reflejo y la simetría como problemas de la representación y la reflexión.....	81
2.4 Difracción: las cosas desde otra luz	83
2.4.1 El tránsito del pasaje y el acontecer de diferencias	84
2.5 Ontología cibernética: la cuestión de las fronteras del conocimiento	86
2.5.1 (Re)generatividad no reproductiva	87
2.5.2 La articulación es una práctica para hacer teoría.....	89
2.6 Enfoque realista agencial	90

2.6.1. Fenómeno	91
2.6.2 Intra-acción	91
2.6.3 Corte agencial	92
2.6.4 <i>Apparatus</i>	92
2.6.5 Ética: lo que se excluye	93
2.7 Entendimiento performativo de las prácticas discursivas	94
2.7.1 De la herencia geométrica al pensamiento tentacular	96
2.7.2 La palabra como la cueva del sonido	99
Capítulo III.....	103
<i>Metodología Queer: creación de lenguaje-relacional y formas provisionales como metodología de movimiento</i>	103
3.1 Investigaciones feministas para sexualidades radicales.....	103
3.2 Metodología queer-transfeminista	105
3.3 Convocando sujetas y primeros compromisos éticos.....	111
3.3.1 Reflexiones sobre el proceso conversacional	112
3.4 Dificultades éticas en el análisis y la interpretación.....	114
3.5 Método de entrevistas: prácticas de lenguaje relacional	117
3.6 Método para el análisis de entrevistas.....	123
3.6.1 Panorama general.....	123
3.6.2 Fases de trabajo analítico	123
<i>Análisis de entrevistas.....</i>	125
<i>Introducción</i>	125
Capítulo IV	126
4. 1 Del saber y otros delirios: ¿Y esto quéloque é?	126
4.1.2 El saber no precede: toda experiencia sucede en/desde el cuerpo.....	131
4.1.3 La encuerpación de la diferencia/Encarnaciones monstruas.....	136
4.1.4 Artesanas de otras formas	144
4.1.5 FO: Cualidades nomádicas y las políticas del viaje.....	145
4.1.5 FO como procesos (re)generativos	147
Capítulo V	152
<i>Dando problemas para pequeños actos de rebeldía</i>	152
5.1 FO Como resistencia a la violencia y denuncia al fracaso heteropatriarcal.....	152
5.1.1 El fallo inherente a la cisheteronormalidad	156
5.1.2 Dolor como respuesta al coitocentrismo	163
5.1.3 Resistiendo la temporalidad hetero.....	167
5.1.4 Retando al sexo como positividad obligatoria para su flujo capitalizable.	170
5.2 Propuestas chicanas decoloniales: la ambigüedad y la opacidad como articulaciones para FO	178
5.3 El ideal de la transparencia: de imágenes, figuras y figuraciones	186
5.3.1 El problema de la metáfora y la propuesta de la figuración	197
<i>Conclusiones Finales.....</i>	204

***Bibliografía*210**

Resumen

Construido como símbolo de satisfacción sexual para unes, ha sido también un significativo político siempre móvil: signo de obediencia patriarcal en su función de cura de la histeria; símbolo de liberación en los movimientos de las mujeres; eje de diagnóstico psicoemocional; o biocódigo "*Pink Viagra*" en la era farmacopornográfica. El orgasmo de las mujeres innegablemente ha sido una importantísima articulación de las políticas de género, sexo y sexualidad.

En la actualidad, la relevancia del orgasmo como función no sólo corporal sino política y por lo tanto identitaria, es dada por hecho. A pesar de la diversa e importante literatura que enfatiza la naturaleza contradictoria del mismo, éste sigue siendo mayoritariamente tratado como entidad fija y estable contra la cual se miden expresiones sexuales diversas, como es el caso de la práctica de fingir orgasmos.

Aún cuando, estudio tras estudio, conversación tras conversación, se revela que fingir orgasmos es una práctica abrumadoramente común, muy poca investigación se ha dedicado a explorar los significados íntimos que las mujeres atribuyen y generan a su propia experiencia de fingir. Mucho menos aún es la dedicación a dar cuenta de la capacidad política y generativa de esta práctica en la vida sexual y afectiva de las mujeres.

Tal escasez investigativa puede explicarse en parte porque el fingir orgasmos se construye ontológica y epistemológicamente como experiencia periférica al "sexo real" lo que la reposiciona como residual y no relevante. Más aún, es una práctica fallida frente al *script* heteronormativo dominante con la consecuencia de que, en los raros casos en que se le aborda como fenómeno legítimo, se lo hace desde enfoques correctivos y remediales. Dichos enfoques suelen dejar fuera de sus formulaciones los *apparatus* teóricos desde los cuales construyen esta experiencia como patológica, y más lamentable aún, excluyen de dicha construcción las narrativas íntimas de las mujeres que performan esta práctica y la potencial utilidad de la misma para sus arquitecturas emocionales y sexuales.

Más aún, fingir orgasmos (*FO*) se aborda comúnmente dentro de marcos binarios de agencia / opresión: ya sea patología médica o derrota feminista; inmadurez psicosexual; la capitulación de las mujeres a los valores masculinistas o respuestas agenciales frente a la heteronormatividad del sexo, entre otros. Cualquiera que sea la oposición que se defienda, suele formularse como efecto secundario e indeseable de una falla en el orgasmo y no como

práctica generativa y política en sí misma. De igual forma, estos extremos binarios previenen que nos involucremos con lo que acontece en el pasaje de fingir, ya que el acento se pone en la causa o el efecto.

Es por esto que, intentando ir más allá, esta investigación se pregunta: ¿qué pasa si suspendemos la afirmación de que fingir orgasmos es una práctica derivativa y, en su lugar, nos involucramos en la complejidad de esta experiencia como un pasaje liminal que difumina las fronteras entre valores que se consideran íntegros y opuestos?; ¿puede el fingir orgasmos ser un entramado útil que ponga de relieve la inestabilidad, e incluso, la imposibilidad de integridad total de cualquier categoría, mostrando la inherente intra/implicación de cualquier supuesta oposición?; ¿qué nos enseña esta práctica sobre las respuestas y resistencias al fallido régimen heteronormado de la sexualidad?; ¿qué hay de generativo y agencial en la opacidad?; ¿puede ser la ausencia (re)generativa?

Aplicando presión a las categorías de conocimiento que ya tenemos disponibles, esta investigación busca encontrar los silencios, narraciones incipientes, (re)figuraciones, respuestas y resistencias que se despliegan cuando entendemos el fingir orgasmos (FO) como expresiones que exceden lo normativo y, por tanto, imploran reformular lo que cuenta como sexual, erótico y agencial. A través de entrevistas/conversaciones basadas en prácticas-basadas-en-las-resistencias (*Responded Based Practice*) exploré, junto con otras, el fracaso de los orgasmos "reales" como una gramática *queer* que denuncia las estructuras (hetero)normativas del deseo, la sexualidad y las formaciones de clase y raciales que son el fundamento constitutivo de todo lo anterior.

Al rechazar enfoques remediales, psicologizantes y terapéuticos, en esta investigación me resistí a resolver la contradicción, adhiriéndome entonces a categorías más bien liminales como la opacidad, el fracaso, la mimesis, y la ausencia. Mi investigación se sostiene en la tensión de fingir orgasmos como práctica abyecta que al mismo tiempo reproduce, resiste, enuncia y subvierte la ley falogocéntrica. Consecuentemente, no estoy sugiriendo que fingir orgasmos sea una práctica inherentemente libertaria y/o subversiva; no pretendo glorificar la ausencia de orgasmos sino desarrollar cómo las nociones de presencia y ausencia pueden ser difuminadas para mostrar la ausencia como creativa, productiva y política: terminar un encuentro, explorar las posibilidades eróticas a través del sonido y el movimiento, hacer

frente al miedo, transformar el dolor en arquitecturas que respiren alternativas más cuidadosas, crear vulnerabilidades (re)generativas; resistir el silencio, silenciar el rechazo.

Summary

Conventional approaches to orgasm construct it within a radical distinction between presence and absence, where the first one is positioned as a sign of emotional and physical health and identity, whereas differential expressions of orgasm in which absence can be accounted for, are often treated as necessarily problematic and in need for remedy. This is the case for the practice of faking orgasms, although as overwhelmingly common as it is, traditional approaches tend to formulate it as derivative, incomplete and inconsequential, missing as a result people's intimate and close experiences as well as the development of critical and theoretical approaches to sexuality.

This research suspends the notion of faking orgasms as necessarily problematic or in need of remedy and treatment and instead attend to (re)write it as a sexual and political practice in its own right. By applying pressure to the categories of knowledge that are already available to us, I seek to encounter the silences, incipient narrations, re(figuration) and resistances that are enacted in faking an orgasm as an expression that exceeds the normative and hence begs to reformulate what counts as sexual.

By embracing the technologies of faking orgasms, I invite an approach that concerns the failure of "real" orgasms as a queering grammar that exposes (hetero)normative structuration's of desire, sexuality and, the class and race formation that are the constitutive foundation of all the above.

I will put in conversation critical semiotic/material formations such as timing, complementarity, peak, inside/outside, coitus and so on, and its framing within normative trajectories. By doing so is possible to bring forward the constitutive failure of heteronormative arrangements and, as a consequence enact and elaborate for differential trajectories of the erotic within an ecology of being.

Bienvenides

A pesar de la porosidad de las arquitecturas que atestiguan pensamientos, de lo fragmentaria que es la vida y el cemento que pisamos, de la tentatividad y parcialidad de toda posición, la ciencia sigue en su agotadora búsqueda por definiciones y conceptos que revelen el conocimiento, que calmen el susto como pan, que sujeten la agonía de existencias inherentemente implicadas. Lo que es y lo que no es: define claramente tu objeto de estudio.

Y luego, a pesar de toda la demarcación cuidadosa de límites, una tiene que empezar por algún lado.

En su forma afectiva empezar no es fácil. Jalar una hebra y engendrar algo nuevo.

Es su forma transitiva *empezar* es un verbo.

Un verbo transitivo implica *pasar sobre o, afectar* a otra persona. Se caracteriza por la trans~ición, lo trans~icional.

De acuerdo a Hayward (2016), el prefijo trans~ promete movimiento a través, pero nunca sin dejar de sostenerse firmemente en las locaciones desde las cuales se mueve.

“Trans~ es un prefijo que es proposicional –se trata de un cruce espacio-tiempo, un movimiento desde dentro de la relación. Como tal, trans~ materializa el proceso del movimiento; trans~ marca el estando (where-ness) del con quien (with-ness)¹. Podríamos decir que trans~ es materia en movimiento, es destacar líneas políticas y posibilidades, y rehusarse a disolver la diferencia a favor de reconocer modos coalicionales emergentes como posibilidades” (Hayward & Licon, 2016, p. 1)].²

El movimiento a través. ¿Ir a través es ocupar cierta espacialidad o determinadas acciones?

¿Es el pasaje liminal del dentro-fuera, principio-fin?

Es un viaje de un lugar a otro, ¿O la partida angustiante de no saber el camino, ni cuándo se llega?

¿Llegaste?, ¿te veniste?

Pero este trabajo no tiene ya paciencia y me espera en su locación de partida.

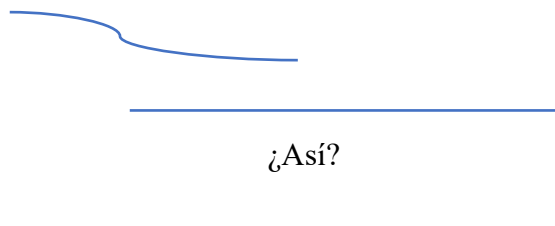
¹ El proceso de traducción del inglés al español, imposibilita mantener el sentido *original* de la expresión.

² Las traducciones del inglés al español son realizadas por mí a lo largo de todo el trabajo.

Me diluyo en mis dudas de si éste es el tiempo y ésta la escritura. A pesar del susto, somos materia en movimiento. A pesar del género somos materia en movimiento.

¿Cómo se plasma un movimiento dentro de los márgenes de la palabra escrita?

¿Así?



“es destacar líneas políticas y posibilidades, y rehusarse a disolver la diferencia a favor de reconocer modos coalicionales emergentes como posibilidades” (idem).

Después de todo este trabajo se trata de cruzar fronteras, es materia en movimiento. Cruzar porque me rehúso a disolver las diferencias en la creencia de que el conocimiento es estático y tiene fronteras incruzables. Porque me rehúso a patologizar la diferencia. Porque adoro la práctica de fingir orgasmos, porque es grosera, incómoda, desafiante, guarra y desobediente con los ideales heteropatriarcales. Porque creo que fingir orgasmos son posibilidades emergentes que, si las tomamos en serio y con cuidado, son líneas políticas para desestructurar lo erótico y sexual.

Para la emergencia hay que cruzar, para las posibilidades hay que cruzar. Órale, ámonos.

Trans~conocimiento para atrans~ve(r)sar:

Cruzar:

rauda,

caza,

acá.

Si eres mexicana, la palabra *cruzar* es una condensación que en su forma líquida invoca al Río Bravo. Cruzar la frontera, *más allá del charco* decimos aquí. La membrana terrorífica pero siempre permeable por donde cruzan Les Mojades. Sé que se ahogan, que les matan, que tiemblan de frío y terror; que corren perseguidos por sus sueños y la migra, que obtienen una nueva vida, que llegan siempre tentativamente, que respiran, comen y tiene

novies y trabajos, trans~formando lo que nombran territorio, nación, estado. Les que cruzan emanan risas convulsas a la ficción del Estado Nación.

Les gringos lo llaman el Río Grande, no Río Bravo... supongo que no ven la inter-implicación de valentía, bravura fluvial tan obvia para nosotros.

Corrientes, remolinos, humedad.

“Yo creo que ese norte ya es otro pueblo, pero no está aquí cerquitas como nosotros, están de otro mundo. Ya no es México, se pasa más de México”. Rosalinda, 9 años (Glockner Fagetti, 2008, p. 15)

Ya les digo, esta investigación es al final de cuentas, una denuncia de las fronteras; un reconocimiento de su letalidad, pero también una forma de honrar y aprovechar su constitutiva porosidad. Un fluido laberinto. Un largo ejercicio de cruce, salida, casi llegada y hundimiento. Respira.

“Pasamos en una tela de alambre y luego agarramos camioneta y ahí hay una rayita, y aquí de un lado está México y del otro lado está Estados Unidos, nosotros pasamos en esa rayita”. Ricardo 11 años (ibid., 18)

Vuelvo a preguntar entonces, ¿cuál es el espacio de en-medio?

¿Una pausa en el tiempo?, ¿Sostener el aliento con la esperanza de llegar?, ¿A dónde?

Llegar al orgasmo, ese otro lado. Correrse, venirse. La humedad salada de este río viscoso que es un agujero negro.

Haraway (1988) enfatiza la inestabilidad de los bordes que definen los objetos y conceptos: El cerco metálico, los reflectores, los sensores bajo tierra y los agentes de la migra. El cerro y la tierra. Operativos *Gatekeeper* y *Hold The Line*. Los Coyotes. La corriente del río. Donald Trump y sus campos de concentración para migrantes. EUA y su indignación, nadie entiende cómo llegaron a la necropolítica descorazonada si tan bien que van los *Migration Studies*. La frontera es una herida abierta donde el Tercer Mundo roza contra el primero y sangra (Anzaldúa, 2007, p. 25) abierta..., el borde se difumina y está ahí el espacio liminal y, a su encuentro, las habilidades para hacer el pasaje:

Hasta hace unos meses nunca me había considerado alguien que viviera honrando a sus antepasados (¡oh, el privilegio y el blanqueo de nuestras historias!), pero ahora, al pensar en mi madre también me pregunto por todas esas mujeres de mi familia que vinieron antes que ella, antes que yo, todas las mujeres que sobrevivieron a los hombres. Ahora todos esos hombres están muertos. Y mis tías están vivitas y coleando, mi tía Esperanza tiene 96 años y Dolores 94, todavía dirigen sus negocios vendiendo en el Mercado en Zacapu, Michoacán, la mercancía que traen de EEUU. Mi tía Sofía medía 1,20 metros y tenía una voz dulce y suave, pero eso no le impidió cruzar la frontera al menos 11 veces en los camiones de polleros, para ganarse la vida. Cuando tenía 80 años más o menos, mis primos quisieron hacerla "legal" y solicitaron la visa. Comienza mi Tía Sofía:

- Estábamos con el Cónsul y me preguntó: - "¿Alguna vez ha entrado ilegalmente a los Estados Unidos?" Y yo: "Silencio..." -nos dice casi susurrando y tras una pausa continúa:

- "Tenía un firme *No* aquí, aquí, aquí en la punta de la lengua" -y hace una indicación con su dedo índice. Casi puedo ver un *No* escapando de su boca entre los tres dientes que le quedan. Tódes estamos en vilo, no importan cuantas veces oigamos esta historia, el suspenso es el mismo.

- "¿Sabe qué Cónsul? -Le responde mi tía Sofí después de una pausa- "Pus sí, sí lo he hecho", y por si fuera poco añade, "Muchas veces, la verdá". Me la imagino pequeñita sentada en la silla con su rebozo cubriéndole casi toda la existencia, sin ser desafiante pero tampoco asustada, ni siquiera nerviosa. Mi tía sigue: "El cónsul me miró directamente a los ojos callado, luego dijo *ok*, selló el papel y aprobó mi visado", y todes soltamos la carcajada, asombrades. Mi tía falleció el mes pasado a la edad de 101 años. Y con su muerte yo me quedo pensando:

¿Y si recupero estas historias y las mantengo cerca, en lugar de las que promueven la mujer hecha a sí misma? *Selfmade*: desconectada de su comunidad, del conocimiento ancestral y de las luchas que la precedieron.

Introducción

Esta investigación inicia en el contexto del Máster Erasmus Mundus de Estudios de las Mujeres y del Género GEMMA. Los seminarios con Carmen Gregorio y Ana Alcázar fueron de los espacios donde me encontré respuestas, el tipo de encuentro que tiene sentido, que empiezas a descubrir que hay mundos, teorías y otras que ven mundos como los míos.

Mis años de trabajo con víctimas/sobrevivientes me han enseñado que las resistencias están siempre presentes cuando atendemos a prácticas micro y que exceden el registro de las respuestas deseadas y esperadas. Creo que por eso la ausencia siempre me ha apasionado, de hecho, todas las prácticas incómodas, fuera del registro de lo aceptable pero tampoco tanto como para ser *cool*: fingir orgasmos, ser una histérica, decir mentiras, sentir vergüenza, la envidia, guardar silencio

La bomba fue Elena Casado, su irreverencia por las macro narrativas y los grandes objetos de estudio. Elena toma lo residual, lo mínimo, lo “a quién le importa” y se lo queda pensando, con verdadero interés. Detona bombas desde lo micro. En una clase habló de fingir orgasmos como objeto serio de investigación y ahí supe que tenía razón. Que las pláticas tomando cañas podían ser teoría, que la vergüenza por fingirlo podía ser desbaratada si me atrevía a mirarlo desde las contra-prácticas, desde las tácticas de la débil.

Como antecedente está también la movilidad que hice en la *Central European University*, en Budapest. Una experiencia fascinante y terrorífica. Producción o muerte. La academia pura y dura. Tal vez nunca me he sentido más inadecuada e incompetente que en ese espacio. Ahí les da igual el saber local y tu experiencia, el saber que importa es el de las grandes figuras de la filosofía, que debes citar como retahíla. Pero me encontré con la profesora Hyaesin Yoon. El encuentro con ella, no exagero si digo que cambió toda mi manera de ver, entender y hacer teoría. Nos ofreció lecturas, videos, performance y autores que me volaron la cabeza. Un mundo totalmente nuevo e inexplorado se abrió para mí.

Y aún a pesar de la dureza de ciertos espacios académico, si tengo una pasión enorme también por la teoría medio críptica, si me gusta leer a las vacas sagradas de la filosofía occidental, puede ser una cosa medio *snob* pero creo que responde más bien a recorrer laberintos en la opacidad, el texto que, por más duro, se vuelve tuyo. Siendo optimista, puede ser mi resistencia desde la reapropiación y reescritura. Me tomé entonces muy en serio una teoría para fingir orgasmos. Mi Trabajo de Fin de Máster iba a ser sobre ello. Le pedí a Ana

Gallego si podía ser mi Tutora y guía porque ella también es una explosión. Ana es desobediente con las fronteras, sabe que en la literatura hay todo de la filosofía y que toda teoría es un diario íntimo y fragmentado.

Mi TFM se llama “*La política radical de fingir orgasmos: una aproximación posthumana a la metafísica de la presencia*”. Tal vez el título es un poco pretencioso, pero quería reflejar con exactitud mis intenciones. Hice un análisis teórico usando primordialmente a Derrida para deconstruir la presencia como legítima y la ausencia como residual. Asimismo, usando teorías de la performatividad del lenguaje traté de desmontar nociones de verdad y mentira articulando la mutua dependencia de las oposiciones.

El trabajo que hoy presento es, pues, el resultado de múltiples y sorprendentes colaboraciones de mujeres que han moldeado y acobijado mi tránsito. Asimismo, las ideas, conexiones y articulaciones que presento aquí son el resultado de estos años de sostenerme cerca de mis intuiciones para ir encontrando el lenguaje y la teoría que me permitiera darles forma para, ahora, compartirlas con ustedes.

Respecto a los capítulos que integran este trabajo, lo organizo en cinco partes. Les invito a considerar estas partes como conectadas, donde cada parte se entrelaza con las demás. A lo largo de las cinco secciones intento también establecer conversaciones y éticas críticas respecto a la onto-epistemología que estoy desarrollando.

En la primera parte *Revisión Literaria* presentaré una genealogía del orgasmo que incluye un breve recorrido por sus formulaciones previas al siglo XX. Posteriormente trazaré su formación como fenómeno biopolítico construyendo sobre las propuestas de la hipótesis represiva y *Scientia Sexualis* de Foucault para complicar la relación entre sexualidad y verdad y por tanto entre orgasmo como autenticidad y la oposición de fingir.

Me adentraré en trazar las inherentes conexiones entre biopolítica, norma, normatividad y sus prescripciones a efecto de la creación de una sexualidad normal y heteronormada. Esto requerirá revisar disciplinas que normalizan la sexualidad, como la sexología, la psicología y la psiquiatría, que se configuran en centros de dispersión del poder de los discursos sobre la sexualidad. Finalmente, presento contra-narrativas a los discursos más dominantes de la sexualidad, el orgasmo y la ausencia, entre otros. Trayendo perspectivas de teóricas feministas que son críticas con el género, la pareja, la

heterosexualidad obligatoria, el empoderamiento obligatorio, etc.; creando a través de sus agudos trazos críticos, alternativas a la sexualidad cis-hetero-fálica-patriarcal.

En el segundo capítulo presento a los lectores un marco teórico que se informa por una ontología ciborg, el enfoque realista agencial de Karen Barad; tomando de ambos la difracción como método. La noción de *storia* y el compromiso de quedarse-con-el-problema son también epistemologías fundamentales para el paso hacia mi metodología. Finalmente, propondré un acercamiento a la performatividad de la palabra y su materialidad, para no hacer una renuncia al lenguaje sino entenderlo como semiótica no representacional. En este espacio desarrollo y defino conceptos claves para las reelaboraciones a las que apunta este trabajo.

En el tercer capítulo desarrollo la metodología; iniciando con los dilemas éticos más relevantes con los que me encontré en el proceso de este trabajo. Posteriormente explico mis posiciones políticas desde los transfeminismos, las teorías queer y las prácticas de hacer lenguaje relacional como metodologías excéntricas, así como su traducción a una ética conversacional para las entrevistas. Finalmente comparto el proceso de análisis de datos desde un análisis temático feminista.

Los últimos dos capítulos recogen el análisis de las entrevistas. En la primera parte me pregunto acerca del saber como categoría desde lo local y situado, recuperando las propuestas del realismo agencial y el pensamiento tentacular, en conversación con las entrevistadas. En un segundo momento hablaré, a través del concepto de encuerpación/encarnación/embodiment, sobre las geografías corporales y la sexualidad, entendiéndolas como formas y geografías. Asimismo, expandiremos más la encuerpación al indagar sus expresiones *queer* y al preguntarnos qué puede hacer una cuerpo, reconfigurando estas prácticas *queer* como resistencias. El tercer momento recoge relatos sobre la violencia y las múltiples resistencias que dan cuenta del fallido régimen cis hetero patriarcal.

En la segunda parte del análisis, volteo mi atención a las propuestas feministas decoloniales y el cómo éstas abren ideas alternativas a las prácticas liminales y de en medio, en particular FO, mientras nos ayudan a denunciar la primacía racializada de ciertas categorías. Finalmente, cierro el análisis adentrándome en los códigos visuales y regímenes escópicos que organizan el orgasmo, con la finalidad de sugerir otras figuraciones que no renuncien a lo visual pero que disloquen FO a través de un registro visual no metafórico.

Antecedentes

A partir de los años cuarenta, innumerables investigaciones, estudios y teorías han dedicado esfuerzos a la rigurosa delimitación del orgasmo; en particular, el orgasmo de las mujeres, formulado mayoritariamente en el marco de la tradición masculinista, que reconstruye nuestras sexualidades como misteriosas, complicadas e, incluso, incognoscibles.

Construido como símbolo de satisfacción sexual para unes, el orgasmo ha sido también un significante político siempre móvil: signo de obediencia patriarcal, en su función de cura de la histeria; símbolo de liberación, en los movimientos de las mujeres; eje de diagnóstico psicoemocional o biocódigo *Pink Viagra*, en la era fármaco-pornográfica. Innegablemente, el orgasmo de las mujeres ha sido articulación de las políticas de género, sexo y sexualidad.

En la actualidad, la relevancia del orgasmo como función corporal, política y, por lo tanto, identitaria, es dada por hecho. A pesar de la diversa e importante literatura que enfatiza su naturaleza contradictoria, este sigue siendo tratado como una entidad fija y estable, contra la cual se miden expresiones sexuales diversas, como es el caso de la práctica de fingir orgasmos.

Aún cuando, estudio tras estudio, se muestra que fingir orgasmos es una práctica abrumadoramente común, se ha dedicado muy poca investigación a explorar los significados íntimos que las mujeres atribuyen y generan dentro de su propia experiencia de fingir. La escasez señalada en la investigación se explica en parte porque el fingir orgasmos se construye ontológica y epistemológicamente como una experiencia periférica al “sexo real” (Jagose, 2013), lo que la reposiciona como residual e irrelevante. Más aún, frente al *script* heteronormativo es una práctica fallida, con la consecuencia de que se le aborda desde enfoques correctivos y remediales, los cuales no sólo no explicitan los *apparatus* teóricos desde los que se construye dicha experiencia como patológica, sino que excluyen de dicha construcción las narrativas íntimas de las mujeres que *performan* dicha práctica y su potencial utilidad.

Fingir orgasmos (FO) es una práctica comúnmente aproximada desde marcos binarios de agencia/opresión: ya sea la patología médica o la derrota feminista, así como asociada a

la inmadurez psicosexual, la capitulación de las mujeres a los valores masculinistas o respuestas agenciales frente a la heteronormatividad del sexo, entre otros.

Cualquiera que sea la posición que se defienda, suele proponerse como efecto secundario e indeseable de una falla en el orgasmo y no como práctica sexual en sí misma. Además, se aborda desde marcos investigativos heteronormativos, que otorgan valor y legitimidad sólo a las prácticas que permanecen en el horizonte de su propia lógica, como el orgasmo obligatorio a través del coito, el sexo “auténtico”, el sexo como intimidad, la complementariedad (Potts, 2000) o positividad sexual, por nombrar algunos. Así pues, es importante preguntarse: ¿a qué responde esta tendencia a la patologización de *la ausencia*?

A continuación, comparto dos compromisos onto-epistemológicos que doy por sentado y desde los que parto para demarcar mi relación con *la ausencia*, que se irán complicando más y más conforme avancemos.

i. Ausencia

El problema de *la ausencia* o, más bien, *la ausencia* como problema, es el efecto de una larga tradición dentro del pensamiento occidental en la filosofía y las ciencias. La sexualidad entendida como *presencia* es uno de los tantos efectos de tal formulación metafísica de la realidad. Por lo tanto, la relación presencia/ausencia es una de las articulaciones a complicar en la teorización de la práctica de fingir orgasmos, de ahí que a lo largo de esta investigación abordo el orgasmo, la práctica de fingirlo y experiencias diferenciales de forma simultánea, pero no indistinta. Dicha decisión no pretende colapsar las diferencias entre una u otra, es decir, no propongo que el orgasmo, su ausencia o el fingirlo son parte de un *continuum*, y mucho menos que son lo mismo, pero sí que son categorías intra-implicadas; su diferencia no está sedimentada en una distinción radical, sino que son relativas la una a la otra y hacia más categorías.

El primer fundamento desde el cual interrogo la ausencia es el campo dinámico de la *différance* (Derrida, 1998 [1967]), que propone el lenguaje como un sistema de valores, donde el significado de los signos sólo puede ser determinado a través y, en oposición, a la diferencia con otros signos. Entonces, su contenido sólo puede asignarse por la concurrencia de todo lo que existe afuera de él. Cualquier valor sería el resultado diferencial de su contenido negativo, en relación a otros términos del sistema, por lo que su característica más

precisa es definirse por lo que no son. Dicho de otra forma, en el lenguaje sólo hay diferencias (Lüdemann, 2014).

Fundamental es que la operación de la *différance* no es entre identidades preexistentes, sino que las identidades *emergen*, justamente, a través de este proceso de diferenciación, y por lo tanto no son nunca fijas ni estables. Siguiendo esta línea de pensamiento, la condición de posibilidades de emergencia del orgasmo es *la ausencia* (¿es el fingir una ausencia o la marca de una presencia que ya ha pasado?)³ y, todavía más importante, tanto el orgasmo, como su ausencia o el fingirlo, no son nunca entidades fijas ni estables, sino emergentes.

El lugar devaluado que ocupa la ausencia del orgasmo hace entonces un primer giro interesante cuando entendemos que para el funcionamiento de cualquier signo es necesaria *la ausencia*. En todo caso, si *la ausencia es algo*, es generativa:

AUSENCIA AUSENCIA AUSENCIA
O R G A S M O
AUSENCIA AUSENCIA AUSENCIA

Frente a la especificación que Derrida hace sobre identidades que no son preexistentes, sino emergentes, la física feminista estadounidense Karen Barad (2007, 2012, 2014b) va más lejos y, en un orden ético-onto-epistemológico⁴ diferente al derridiano, subraya la materialidad irrenunciable del mundo, la investigación y la teoría, por lo que “las prácticas discursivas y los fenómenos materiales no se encontrarían en una relación de externalidad entre sí; más bien, lo material y lo discursivo están mutuamente implicados en la dinámica de la *intra-actividad*: la relación entre lo material y lo discursivo es de mutua vinculación” (2007, p. 152). Proponiendo la *intra-actividad* —concepto que veremos de forma minuciosa en el marco teórico— como lectura difractiva del entrelazamiento entre

³ Para una teorización mucho más detallada de la configuración del orgasmo-como-presencia y la ausencia, véase (Aguirre, 2016).

⁴ El neologismo ontoepistemológico proviene de la propuesta teórica de Barad y marca la inseparabilidad de la ontología y la epistemología. Usa también ético-onto-epistemológico para “marcar la inseparabilidad de la ontología, la epistemología y la ética. La tradición filosófica analítica considera que estos campos están completamente separados, pero esta presuposición depende de las formas específicas de entender la naturaleza del ser, del conocer y del valorar” (2007, p. 409). Dicho concepto se abordará de manera detallada en el marco teórico.

materia y significado, Barad reformula lo que, comúnmente, se propone como diferencia, agencia y resistencia, ya no como propiedad de ningún sujeto u objeto en particular, sino como alquimia en el encuentro. En este sentido, *la ausencia* no es, es decir, *la ausencia* es la no-emergencia, por lo que es siempre potencialmente creativa y generativa.

Ambas aproximaciones teóricas nos inician en las postulaciones fundamentales, desde las cuales parte esta investigación: el orgasmo, el fingirlo, sus expresiones fallidas o diferenciales, entre otras, son fenómenos semióticos/materiales, radicalmente contingentes que suceden en la alquimia de los encuentros, más no son entidades preexistentes:

Ni las prácticas discursivas ni los fenómenos materiales son ontológicamente o epistemológicamente anteriores. Ninguno puede ser explicado en términos del otro. Ninguno es reducible al otro. Ninguno tiene estatus privilegiado para determinar al otro. Ninguno es articulado o articulable en ausencia del otro; la materia y el significado se articulan mutuamente (Barad, 2007, p. 152).

Dado lo anterior, esta investigación interroga la experiencia de fingir orgasmos, poniendo presión a las categorías teóricas con las que ya contamos para pensar determinadas prácticas sexuales, por lo que de forma creativa e insospechada pretendo reconfigurar *la ausencia* —o presencia “fallida”— como una gramática semiótica-material relevante en la experiencia de muchas mujeres y, más aún, una práctica que trae al frente la fragilidad y tentatividad de las fronteras heteronormativas, por lo que, en lugar de remediarla, busco reposicionarla como resistencia generativa.

ii. La claridad que no es

La mayoría de los abordajes sobre el orgasmo ha intentado sujetar su significado y anclarlo a medidas como la claridad y la noción de *una-forma-terminada*. Ya sea desde planteamientos fisiológicos, médicos, psicológicos, humanistas u otros, el orgasmo ha sido procesado de forma minuciosa y clasificado exhaustivamente con la intención —y esta es mi deliciosa sospecha— de aniquilar cualquier resquicio donde se asome su inherente y astuta inestabilidad.

Lo anterior ha tenido el efecto de asumir un consenso de significado teórico y experiencial del orgasmo, que no sólo no corresponde a las experiencias locales, particulares e íntimas, sino que dificulta desmontar su estatuto primordial y transparente en las diversas experiencias y prácticas sexuales.

En paralelo, fingir orgasmos es una categoría interesante justo porque reta la pretendida claridad y delimitación del orgasmo. Como experiencia vivida, fingir orgasmos es una categoría/práctica ambigua: no es un orgasmo, es la ausencia de un orgasmo que parece presente, es un *como sí* que no puede distinguirse bajo el ejercicio de la claridad ni la verdad.

La opacidad e inestabilidad de las fronteras conceptuales y materiales en su potencia (re)generativa es la invitación que hace mi investigación ⁵. El interés se desplaza de la presencia hacia acciones como la mutabilidad, transitoriedad, opacidad, porosidad y liminalidad.

En este sentido, al proponer la práctica de fingir orgasmos como una experiencia liminal y una figura fronteriza que puede ser (re)articulada como (re)generativa, intento resistir la expectativa de sujetarla a un lado u otro de la oposición orgasmo/no-orgasmo, verdad/mentira, materia/lenguaje, entre otras; así como rechazar el “llegar” al orgasmo como sitio ideal de la temporalidad de lo sexual. Por el contrario, deseo investigar el potencial de tomar con seriedad una práctica extendida que, normalmente, es considerada derivativa, irrelevante y apolítica. Ahora bien, dicha ambigüedad no está alineada con la presunción de que la sexualidad de las mujeres es inherentemente misteriosa e indescifrable —y que nuestros orgasmos son entidades inexplicables y difíciles—, sino es más bien pensarlo desde la diferencia:

Es difícil desarrollar una ética sexual pluralista sin un concepto de variación sexual benigna. La variación es una propiedad fundamental de todas las formas de vida, desde los organismos biológicos más simples hasta las formaciones sociales humanas más complejas. Sin embargo, se supone que la sexualidad se ajusta a un solo criterio. Una de las ideas más tenaces sobre el sexo es que hay una mejor manera de hacerlo, y que todos deberían hacerlo de esa manera
(Rubin, 1984, p. 184).

No sólo las personas experimentamos orgasmos diferentes en distintos momentos, sino que dichas diferencias pueden ser fracturas a través de las cuales se pueden expandir las conceptualizaciones del orgasmo o, mejor aún, de lo erótico y el placer; obteniendo como efectos la exploración, la crítica y la denuncia, desde experiencias plurales y diversas,

⁵ Inspirada en el texto de Eva Hayward “*More Lessons from a Starfish: Prefixial Flesh and Transspeciesated Selves*” (2008) uso el concepto (re)generación y generatividad como actos de *healing* más no de cura o remedio. Más adelante haré un desarrollo más puntual la (re)generatividad y su sentido para este trabajo.

creativas y rabiosas.

Lo dicho no pretende negar definiciones del orgasmo ni amalgamarlo a cualquier experiencia, sino diseminar su significado para incluir críticas, expandir prácticas e incorporar las experiencias locales e históricas, desde los relatos de las mujeres; en concreto, de las mujeres con las que he realizado mi investigación.

Capítulo I. Revisión literaria

En este capítulo, presentaré una genealogía del orgasmo, que incluye un breve recorrido por sus formulaciones previas al siglo XX; posteriormente, trazaré su formación como fenómeno biopolítico, construyendo sobre las propuestas de la hipótesis represiva y *Scientia Sexualis*, de Foucault (1978), para complicar la relación entre sexualidad y verdad y, por tanto, entre el orgasmo como autenticidad y la oposición de fingir.

Me adentraré en delinear las inherentes conexiones entre biopolítica, norma, normatividad y sus prescripciones, a efecto de la creación de una sexualidad normal y heteronormada. Esto requerirá revisar disciplinas que normalizan la sexualidad, como la sexología, la psicología y la psiquiatría, centros de dispersión del poder y de puesta en discurso del sexo.

Finalmente, presentaré contra-narrativas a los discursos dominantes de la sexualidad, el orgasmo, *la ausencia*, entre otros, enfatizando en perspectivas feministas críticas con el género, la pareja, la heterosexualidad obligatoria, el empoderamiento obligatorio, etc., mientras enuncian cómo configuran sexualidades disciplinadas y crean a través de sus agudos trazos críticos alternativas a la sexualidad cis-hetero-fálica-patriarcal.

Empezaré explicitando un posicionamiento ético sobre conceptualizaciones del tiempo y el progreso como claves dominantes desde las cuales leer el pasado.

1.1 Tiempos específicos que enmarcan orgasmos específicos

La genealogía del orgasmo nos previene de asumir entendimientos contemporáneos como si fueran inmanentes (Sedgwick, 1992). Asimismo, encontrarnos con formulaciones inesperadamente plurales en el pasado, abre camino a la pluralidad del presente (Lochrie, 2005). Entonces, al mostrar que el orgasmo, en su significación actual, es tan sólo una de las muchas formaciones históricas existentes, construyo también sobre el axioma del académico Jack Halberstam (2006) de un *presentismo perverso* que busca “una desnaturalización del presente” (p. 53). La intención es el extrañamiento con las condiciones actuales que (re)producen el orgasmo como trascendental y, en cambio, optan por un concepto situado. Más aún, una puntuación en el tiempo permite una posición escéptica hacia las condiciones actuales que vinculan de forma automática el orgasmo con adjetivos como: liberación,

progreso, elección, empoderamiento, por mencionar algunos, pero sin revelar las historias de dichas formaciones.

Rechazar un modelo presentista no es sólo dibujar una historia del pasado, sino reconceptualizar el tiempo como temporalidades entrelazadas, en las que las historias/conceptos del presente son situadas, inmanentes y suceden activamente; donde el “tiempo de la política sexual [no es más que] una pequeña constelación” (Butler, 2008, p. 3). Es el reconocimiento de que el tiempo no es una experiencia monolítica ni neutra que se estructura en trozos cronológicos, sino que es múltiple, racializado, institucionalizado y que puede ser usado como arma de colonización de grupos vulnerables y experiencias marginales.

La filósofa estadounidense Judith Butler (2008) ya nos ha advertido cómo “la forma en que se enmarcan los debates dentro de las políticas sexuales ya está imbuida en el problema del tiempo, del progreso en particular, y de ciertas nociones de lo que significa desplegar un futuro de libertad en el tiempo” (p. 1). Esto se puede observar en cómo, hoy día, el orgasmo “femenino” (es decir, su presencia) se presume ampliamente como símbolo de progreso sexual, llegando a significar salud física y emocional, madurez, liberación sexual, empoderamiento, libertad y progreso, entre otros. Por el contrario, la ausencia de orgasmo se interpreta como rudimentario, falta de educación y un signo de atraso o mojigatería. El caso de fingir orgasmos no es mejor, ya que se suele acusar a las mujeres de negligentes, ignorantes, desempoderadas o engañosas.

Por lo tanto, el orgasmo como ejercicio de libertad y el sexo como positividad están incrustados en “concepciones hegemónicas de progreso [que] se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad pre-moderna que producen para los propósitos de su propia auto-legitimación” (Butler, 2008, p. 1). Además de formularse como la cima de los encuentros sexuales, el orgasmo es también la cumbre definitiva del progreso y la libertad sexual: “una concepción de la libertad que se entiende que surge a través del tiempo, y que es temporalmente progresiva en su estructura” (*ibid.* p, 3).

Tener orgasmos se reinterpreta como el acceso a un derecho, acceso que se ha logrado dejando atrás el “oscurantismo” del pasado; tales derechos son el eslogan último del acceso

a la modernidad. De hecho, la modernidad se define en parte como libertad sexual, entonces parece:

... que algo más fundamental está ocurriendo, esto es, que las libertades liberales se basan en una cultura hegemónica que se llama 'modernidad' y que depende del relato progresivo de libertades crecientes. Este dominio acrítico de la “cultura” que funciona como condición previa para la libertad liberal, se convierte a su vez en la base cultural para sancionar formas de odio y abyección cultural y religiosa

(Butler, 2008, p. 6).

En consecuencia, estas nociones de libertad liberal neutralizan, persiguen e incluso aniquilan expresiones sexuales que no representan la cultura y el Estado en su forma liberal moderna, es decir, la pareja heterosexual, monógama, blanca, de clase media y reproductiva.

Criticar la “libertad sexual” como símbolo de progreso no pretende invisibilizar la relación histórica de opresión erótica hacia las mujeres y todes aquellos feminizados, en lo absoluto. Tampoco es una apuesta para que las mujeres no tengamos orgasmos y mucho menos renunciemos al goce sexual que hemos tenido que ir ganando poco a poco, generación tras generación, violencia tras violencia. Lo que sí propongo es que la homologación del orgasmo con la libertad sexual exige una reconsideración de la intersección entre el tiempo, el progreso, la libertad y modernidad, dado que muy a menudo “las reivindicaciones de libertades sexuales nuevas o radicales [...] tratarían de definir a Europa y la esfera de la modernidad como el lugar privilegiado donde puede tener lugar y tiene lugar el radicalismo sexual... [por lo que] no puede haber consideración de política sexual sin una consideración crítica del tiempo del ahora” (Butler, 2008: 2).

Esta crítica tampoco pretende invitar a una elección binaria progreso/atraso, sino justamente entender cómo ciertas nociones de tiempo dependen de la abyección de *Otres* y cómo se configuran como la historia única, dejando mucho que desear a exploraciones eróticas que vayan más allá de la sexualidad liberal actual.

En resumen, el extrañamiento de las articulaciones que configuran el tiempo de lo sexual abre posiciones éticas en la investigación que afirman que:

... no siempre podemos estar completamente seguros de qué actos corporales cuentan como 'sexuales'. ¿Cuándo es besarse una expresión de deseo sexual, de afecto o de vínculo social?, ¿Bajo qué circunstancias encontramos incluso nuestra capacidad de distinguir estos ámbitos?

En una cultura patriarcal, ¿es el coito siempre más ‘sexual’ que el beso, más *erótico*?
(DiGangi, 1997, p. 11).

Las reflexiones sobre las temporalidades y correspondientes abyecciones que emergen de la llamada modernidad nos muestran cómo las posiciones presentistas y progresistas hablan de las dificultades académicas para imaginar pasados sexuales en su contexto y particularidades; más difícil aún es imaginar la existencia de sexualidades subversivas, retadoras y *disidentes*. Lo anterior confecciona que las categorías familiares y conocidas (heterosexualidad, normatividad, orgasmo, entre otras) pierdan su formación histórica, y se propongan como inmanentes; de aquí, la inmensa relevancia de cuestionar el tiempo del presente, así como la importancia de generar genealogías.⁶ De acuerdo a la historiadora Karma Lochrie, el erotismo pre-moderno tiene un potencial enorme para desestabilizar nuestras presunciones actuales sobre lo que cuenta como erótico:

Hay incluso preguntas más generales que podríamos hacer sobre la erótica premoderna que desestabilizaría nuestra presunción moderna sobre lo que cuenta como erótico. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, la castidad femenina sugiere una erótica de integridad corporal y una forma casta de placer? ¿Podría ser más erótico el intercambio de muestras de amor, como fajas verdes o jabalíes destripados, que el beso? ¿Cuánto requiere el sexo heterosexual de las prótesis, tales como los vendedores de puerta en puerta y los actos de venganza entre hombres, para que se vuelvan eróticos? ¿Cómo se compara el erotismo del sexo místico con el erotismo del sexo entre parejas? Las limitaciones de nuestras categorías y terminologías para entender el deseo y el erotismo son tan prohibitivas en el presente como lo son para reconocer los erotismos del pasado (2005, p. xviii)

En el corazón de esta investigación y de otras investigaciones radicales de la sexualidad a las cuáles sigo y sobre las que construyo, está la pregunta de qué cuenta cómo erótico y cuales son las articulaciones que efectúan dicha configuración. Me pregunto entonces, ¿cómo se ha convertido el orgasmo en un marcador de identidades saludables y legítimas? Ya no es únicamente significado como una práctica sexual, sino que es monitor de características identitarias más amplias que van desde la autonomía, la libertad, el éxito, la emancipación y el *expertis* y, de forma importante, de normalidad, entonces ¿cómo y para qué es la presencia del orgasmo erótica?

El destierro total de *la ausencia*, el fracaso o el fingir como formas potencialmente eróticas es, como ya hemos visto, el resultado de una filosofía comprometida con la

⁶ A diferencia de las cronologías o historias Butler considera que “lo que Nietzsche quería decir al hablar de la operación de la genealogía [es que] cualquiera de esas versiones es un relato posible, pero de ninguna de ellas [se] pued[e] decir con certeza que sea la única verdadera” (Butler, 2009, p. 57)

metafísica y la formación histórica de la normalidad en la sexualidad. Mi propuesta desafía dicha exclusión y, en su lugar, propone reescribirla como una práctica sexual y política por derecho propio. Poniendo presión a las categorías que ya están disponibles, busco encontrar los silencios, las narraciones incipientes, las re(figuraciones) y resistencias que suceden en prácticas eróticas liminales que exceden lo normativo y, por tanto, nos exigen reformular lo que cuenta como sexual. Más aún, al abrazar la práctica de fingir un orgasmo formulo una invitación a un enfoque sobre el “fracaso” orgásmico como una gramática *queer* que denuncia estructuraciones (hetero)normativas del deseo, la sexualidad y las formaciones de clase y raza que son fundamento de lo anterior.

1.2 Antecedentes

Concuerdo con la escritora feminista Anna-Marie Jagose (2010) en que el orgasmo, tal como lo concebimos en el presente, es una invención del siglo XX. Por supuesto que esto no significa que no existiera el orgasmo antes de su nacimiento léxico a fines del siglo XIX. En palabras de Laqueur (2009), había orgasmo antes del orgasmo, pero el estatus y significación que tiene hoy en día es el resultado de una configuración muy específica de la sexualidad, en contextos occidentales, que comenzó en el siglo XVII y se solidificó en el siglo XIX.

Las historias del orgasmo tienen una trayectoria genealógica larga y fascinante, llena de pluralidades y sorpresas. Entonces, contra la presuposición de que sabemos todo lo que hay que saber sobre el orgasmo, propongo una intervención conceptual a su supuesta transparencia, evidenciando su formación histórica y, por tanto, articulación situada. Siguiendo el trabajo del sexólogo e historiador Thomas Laqueur (1986, 2009), abordaré algunos puntos de inflexión en la historia del orgasmo occidental.

Durante siglos, el orgasmo fue una alegoría del cosmos, “la misteriosa infusión de la vida en la materia” (1986, p. 6). De hecho, el reconocimiento y necesidad incuestionables del placer de las mujeres ocupaba un lugar central en la reproducción. Lo anterior es evidente desde los escritos de Galeno, Sorano y la escuela hipocrática —con sus entendimientos del calor corporal como el factor organizador de la salud y perfección de los cuerpos—, donde la excitación sexual y el “gran placer del clímax” eran el resultado del calor suficiente para “inventar y mezclar la semilla, animar la materia y crear nueva vida” (*ibid.*, p. 7), tanto en hombres como en mujeres.

Es interesante notar que este modelo de placer no tenía un enfoque genital, sino que el placer era el resultado de la liberación de calor corporal a través de diversas fricciones, cuyo objetivo era alcanzar la cantidad correcta de calor para que la cópula terminara en orgasmo. La recomendación era preparar a las mujeres con “palabras lascivas, cosquillas, frotando suavemente sus ‘partes sensibles’” (Laqueur, 1986, p. 7). El orgasmo, como origen del alma y la entrada de ésta en el terreno corporal, implicaba de forma crucial lo que ahora llamamos clítoris. En textos populares del Renacimiento, se le describe como el órgano “que hace que las mujeres sean lujuriosas y se deleiten en la cópula, sin el cual no tendrían deseo, ni deleite, ni tampoco concebirían” (Laqueur, 2009, p. 1).

Más adelante, dos eventos cambiarían por completo la historia del orgasmo. Primero, en 1556, Realdo Colón hizo la —no poco problemática— afirmación de “descubrir” el clítoris. Dicho “descubrimiento” marcó un cambio decisivo del orgasmo; pasó de ser entendido como una experiencia de placer, que impactaba a todo el cuerpo, a fijarse principalmente en un órgano: el clítoris (Laqueur, 2009).

En segundo lugar, la invención de la masturbación moderna. Durante siglos, una práctica no codificada —la masturbación— se convirtió en 1716 en asunto moral y médico, concebida como pecaminosa y potencialmente causante de patologías. Descrita por su inventor como una “práctica antinatural a través de la cual las personas de ambos sexos se esfuerzan por imitar y procurar para sí mismos *La sensación*” (citado en Laqueur, 2008 [2003], pp. 14–15). La autoprocurementación de placer transformó al orgasmo en un sentimiento personal que habla de la vida interior del individuo; ya no más en el ámbito del orden cósmico, el orgasmo era solitario y secreto, una testificación de la rendición a los placeres sexuales. Más alarmante aún para la moralidad de la época fue que el placer y el orgasmo dejaron de estar conectados al coito, la reproducción y la pareja.

La masturbación moderna operó en paralelo a la desvinculación de la reproducción como un fenómeno generativo de vida (vinculado al cosmos y que involucraba a todo el cuerpo) hacia la reproducción como simple procreación. Así, el orgasmo, hasta ese momento significado como un fenómeno generativo, fue distanciado de la reproducción y relocalizado como una simple sensación que podía o no estar presente en la cópula.

El cuarto y último momento ha sido determinante para la historia del orgasmo, en particular el de las mujeres. En 1905, Sigmund Freud, el médico neurólogo fundador del

psicoanálisis, publicó *Tres ensayos sobre teoría sexual*, donde afirmaba y desarrollaba la existencia de dos tipos de orgasmos en las mujeres, uno vaginal y otro clitoral.

En sus conferencias introductorias, Freud (1986 [1933]) describe cómo al entrar en la llamada fase fálica, tanto varones como mujeres encuentran placer sexual en la estimulación del pene y el clitoris, respectivamente; pero, en particular, la relación de las mujeres con su clitoris está enmarcada siempre por el complejo de frustración por la ausencia de pene. En línea con esto, el clitoris es figurado como análogo a un pene en escala miniatura, con el que las niñas pequeñas se *entretienen* como modo de compensación, mientras llegan a descubrir su *verdadera* sexualidad, que es la disposición y deseo de la penetración del falo de un hombre. De acuerdo con Freud, la vagina tiene valor tan sólo como un receptáculo para el pene (Freud, 2014).

Esta sexualidad *verdadera* es accesible una vez que la mujer renuncia al placer infantil del clitoris y accede al orgasmo vaginal; esto es, la evidencia material de su pasaje a la madurez sexual y, por lo tanto, su feminidad. Así, el desarrollo psicosexual adecuado de las mujeres requerirá de un cambio del deseo también a nivel del cuerpo: el clitoris deberá total o parcialmente delegar su sensibilidad e importancia a la vagina (Freud, 2014 [1932b]). Por tanto, la diferenciación entre zonas erógenas y orgasmos en la teoría freudiana es jerárquica. El *orgasmo clitoral* corresponde a una etapa infantil y se logra a través de la masturbación —implicando, por tanto, que la masturbación también sea considerada infantil—, mientras que el *orgasmo vaginal* representa una sexualidad femenina, adulta y madura, que se rehace a través de la penetración fálica, reposicionando el coito heterosexual como sexualidad madura (Mah & Binik, 2001).

Por ende, al conceder un rol esencial al proceso de transferir el orgasmo clitoral al vaginal en el desarrollo psicosexual de las mujeres, la teoría freudiana estableció uno de los antecedentes más sólidos para situar al orgasmo como un concepto central que hace posible distinguir entre la salud psicológica y la patología, la madurez e infantilidad, la heterosexualidad y anormalidad (Frith, 2015a). Más aún, la penetración fálica se convierte en el eje definitivo y definitorio de lo que cuenta como sexo, erotismo y salud psicosexual.

En este marco, las mujeres que no se alineaban con la teoría descrita eran diagnosticadas como *frigiditas* (Colson, 2010). Sobre la frigidez, Freud fue de los pioneros en usar tal concepto, aunque definiéndola de formas acentuadamente vagas; escribió que, a pesar

de su alta frecuencia, no había suficiente entendimiento de por qué sucedía. Consideraba que en algunos casos era de naturaleza psicógena, por lo que sería susceptible de ser influenciada o modificada, pero en otros casos su hipótesis era que estaba determinada caracterológicamente e, incluso, por factores anatómicos (Freud, 2014 [1932a, 1932b]).

Es importante tener presente que las condiciones de posibilidad de una psicología femenina en la teoría de Freud parten de su asunción de que la psique femenina carecía de las mismas capacidades que las del varón. En su *Ponencia sobre feminidad* (2008 [1932b]), pone de manifiesto que “para disgusto de las feministas” la formación del superego en las mujeres se logra de forma incompleta, debido al período particularmente largo que nos requiere dejar la fase fálica: el resultado es que no podemos alcanzar la fuerza e independencia que sí es posible para los varones. Por fortuna, el psicoanálisis no es monolítico y, a pesar de mis grandes inconformidades con muchas de sus propuestas, sí que ha habido innumerables respuestas a la teoría freudiana que han cuestionado su visión androcéntrica y heteronormativa de la sexualidad de las mujeres y el placer.

Dado que la teoría freudiana sobre la sexualidad de las mujeres apuntala a asegurar el orden fálico, patriarcal y heterosexual, es importante desafiar sus afirmaciones, en particular porque su fuerza de circulación ha trascendido el ámbito académico y los círculos psicoanalíticos para establecerse como verdades arraigadas en el conocimiento popular, mediático y literario, lo que, desafortunadamente, continúa informando ejes de diagnóstico y auto-diagnóstico que patologizan a las mujeres. En este sentido, la académica Valerie Traub es aguda en su crítica cuando señala que Freud:

... intentó conciliar la fisiología de la mujer con un imperativo heterosexual. Su teoría de que en la fase edípica la niña debe renunciar a la estimulación del clítoris en favor de la penetración vaginal, asegura el privilegio fálico imponiendo una solución cultural a lo que él consideraba un "problema" biológico. La circularidad de la ecuación describe la experiencia erótica femenina refiriendo el cuerpo y el deseo al falo. La formalización de dos elecciones de objetos incommensurables basadas en dos "zonas" genitales separadas modera las implicaciones más radicales de la teoría de Freud sobre la bisexualidad y la perversidad polimorfa y reasegura la dirección del deseo femenino hacia los hombres, la reproducción y la reproducción de la cultura patriarcal (1995, p. 82)

En esta línea, *El mito del orgasmo vaginal*, de la escritora feminista Anne Koedt (1976), es otro texto pionero indispensable para iniciarse en una crítica a las conceptualizaciones patriarcales que inventan la frigidez para reasegurar el orden fálico

patriarcal de la sexualidad. Es tremendamente valioso también el desafío a lo biológico desde las definiciones androcéntricas que hacen Koedt y Traub.

Autoras como Melanie Klein (1987, 2017), Ernst Jones (1949, 1951) Karen Horney (1982; 2000) y, por supuesto, Luce Irigaray (1985a, 1985b) y Helene Cixous (1995) desmontaron, denunciaron y reconceptualizaron diversos aspectos de la teoría psicoanalítica. Otro caso particular fue Willhelm Reich (2010), quien escribió de manera detallada sobre el orgasmo y sus funciones, reconociendo su importancia en la vida de las mujeres (Colson, 2010). A pesar de estos y otros esfuerzos importantes por criticar la visión falocéntrica de Freud, su dicotomía entre *orgasmos vaginales* y *clitorales* fue, y continúa siendo, profundamente influyente para los entendimientos comunes sobre lo que constituye un *orgasmo verdadero*.

Considero a la teoría psicoanalítica como un ejemplo paradigmático de la patologización de cualquier sexualidad que no responda al modelo heterosexual normativo. Es cierto también que, como cualquier construcción teórica, el psicoanálisis freudiano es el resultado de su propia especificidad histórica; tanto sus categorías de análisis, como su propuesta teórica general, son alimentados y realimentan configuraciones particulares de género, sexualidad, clase, capacidad, etc., que reflejan una ideología particular, en un tiempo específico. Asimismo, el psicoanálisis se enmarca e informa de nociones que equiparan la sexualidad como sitio de verdad, por lo que a continuación desarrollo, desde una genealogía foucaultiana, tal enlace.

Una nota para reflexionar antes de sumergirnos en el mundo de Michel Foucault

En su libro “*Raza y la Educación del Deseo. La Historia de la Sexualidad de Foucault y el Orden Colonial de las Cosas*”, Ann Laura Stoler (1995) comienza con una serie de preguntas que considero son de absoluta relevancia y que deseo presentar antes ustedes como marco de visibilización de lo que queda excluido al seguir a Foucault en su genealogía de la sexualidad. Stoler pregunta a manera de denuncia:

¿Por qué para Foucault, los cuerpos coloniales nunca figuran como un posible sitio de articulación de la sexualidad europea del s. XIX? Y dada esta omisión, ¿cuáles son las consecuencias para su tratamiento del racismo en la creación del yo burgués europeo? Más preocupante aún son las implicaciones para aquellos de nosotros que hemos buscado extender las aproximaciones del poder y la sexualidad de Foucault a escenarios imperiales. ¿Corremos el riesgo de reproducir precisamente los términos del discurso colonial los que

cualquiera y todo podría atribuirse y / o reducirse a los peligros, las contaminaciones y las tentaciones del sexo? [...] ¿Cómo concibió los discursos de la sexualidad para articularlos con el discurso de la raza?. El imperio puede estar ausente en la Historia de la Sexualidad, pero el racismo ciertamente no lo está. ¿Cómo considerados tanto la supresión categórica del colonialismo en su libro y nuestro silencio abrumador sobre el manejo a la vez convencional e idiosincrásico del racismo en Foucault?” (vii–viii).

Dejo esto como una provocación y recordatorio que se quede presente a lo largo de este capítulo.

1.3 La hipótesis represiva

Como hemos visto a lo largo de este texto, tanto las expresiones periféricas y no heteronormativas del orgasmo, como el orgasmo mismo,⁷ suelen ser abordadas bajo el paradigma resistencia/represión; dicha oposición —que se expande a la sexualidad, en general— tiene su historia o, mejor dicho, genealogía del saber.

Foucault (1978) llama el manto de la hipótesis represiva a la organización social occidental que, a partir de los siglos XVIII y XIX se construye gradualmente sobre la creencia consensuada de una relación, primordialmente, represiva con la sexualidad. De esta idea, se deduce la afirmación subyacente de una sexualidad inherentemente libertaria y auténtica:

Algo que huele a revuelta, a libertad prometida, a la era venidera de una ley diferente, se desliza fácilmente en este discurso sobre la opresión sexual [...] Mañana el sexo volverá a ser bueno. Debido a que esta represión es afirmada, uno puede discretamente aparejar conceptos que el miedo al ridículo o la amargura de la historia nos impiden poner lado a lado: revolución y felicidad; o revolución y un cuerpo diferente, uno más nuevo y más bello; o, de hecho, revolución y placer ... Pero me parece que lo esencial no es este factor económico, sino la existencia en nuestra era de un discurso en el que el sexo, la revelación de la verdad, el derrocamiento de las leyes globales, la proclamación de un nuevo día por venir y la promesa de una cierta felicidad están vinculados entre sí

(Foucault, 1978, p. 7).

La hipótesis represiva construye la sexualidad como inherentemente pura y subversiva; una especie de núcleo originario e inmanente que ha sido “cubierto” por las represiones morales, religiosas, sociales y científicas que la han ocultado y arrinconado al secreto. Alineado con lo anterior, la “libertad prometida” propone la resistencia como aquellas

⁷ Incluyo simultáneamente el orgasmo y otras expresiones periféricas, no por equipararlas como ya he puntualizado anteriormente, sino porque es importante para mi no obviar el orgasmo como categoría transparente y consensuada. Aún cuando pueda estar más alineada al guión heteronormativo de la sexualidad, los orgasmos tampoco suceden forzosamente bajo la lógica heteronormativa.

expresiones que transgreden el “secreto” o la prohibición sexual: “Si el sexo es reprimido, es decir, condenado a la prohibición, la inexistencia y el silencio, entonces el mero hecho de hablar de ello tiene la apariencia de una transgresión deliberada” (Foucault, 1978, p. 6).

Es, por ejemplo, ubicua la creencia de que la ausencia del orgasmo o sus expresiones diferenciales son efecto de la represión sexual a la que son sometidas las mujeres y, por tanto, la solución implicaría transgredir dicha represión con el fin de “remediar” la “anormalidad”. También es notorio que la transgresión es formulada en términos psicologizantes, tales como: “buena comunicación”, “decir la verdad”, “ser auténtica”, “mejorar tu autoestima”, “liberarte”, “empoderarte”, entre otros.

Pero Foucault (1978) entiende el supuesto proyecto de liberación sexual en el marco de la hipótesis represiva como una forma de disciplina y sujeción al poder. De hecho, la sexualidad ni se opone ni es subversiva al poder; los discursos sobre el sexo no se multiplican aparte o en contra del poder sino justamente como el medio de su ejercicio. Más aún, la arqueología de dicho concepto nos permite repensar que el problema central:

... no es determinar si uno afirma o rechaza el sexo, si se formulan prohibiciones o permisos, si uno afirma su importancia o niega sus efectos, o si refina las palabras que usa para designarlo; sino dar cuenta del hecho de que se habla, descubrir quién habla, las posiciones y puntos de vista desde los cuales se habla, las instituciones que incitan a las personas a hablar sobre ello y cuáles almacenan y distribuyen las cosas que se dicen. Lo que está en discusión, brevemente, es el “hecho discursivo” general, la forma en que el sexo es “puesto en el discurso”

(Foucault, 1978, p. 11).

Quién habla y cómo se distribuye la puesta en discurso del sexo es una cuestión tremendamente relevante, ya que la preocupación a lo largo de estos últimos tres siglos no ha sido esconder o silenciar el sexo, sino todo lo contrario, la amplia dispersión de dispositivos que se inventaron para hablar de ello en una incitación regulada y polimorfa al discurso (Foucault, 1978, pp. 33–34). Entender la sexualidad como fuera del poder o en oposición a él, confina la resistencia a claves como verdad, presencia, actividad, romper tabúes y silencios frente al poder. Si bien es cierto que han existido y existirán sexualidades periféricas desde siempre —aunque tengan mucho menos legitimidad social y espacio de expresión, tampoco significa que estén por fuera del espacio del poder—, pensar que la sexualidad se encuentra fuera del ámbito del poder es peligroso ya que, entre otras cosas,

posibilita alinear lo subversivo con lo más dominante y normativo, por ejemplo, posicionar el (hetero)orgasmo como indicador de empoderamiento o salud sexo-emocional.

De igual modo, puede hacer que pasemos por alto normas de regularización que, a primera vista, parecieran alineadas a expresiones de libertad, como por ejemplo: “El sexo es innatamente bueno y todo el mundo lo hace; es símbolo de la salud y cualidad de tu relación; necesitas follar 2,3,5 o las veces que sean necesarias para que tu relación esté en un buen lugar; es importante añadir constantemente prácticas a tu repertorio sexual; o que es necesario experimentar cosas nuevas en la cama” (Hills, s/f).

Es importante especificar que al postular que, más que la represión, es la incitación al discurso del sexo lo que prevalece a partir del s. XIX; no es negar la represión ni que el sexo se disimulaba, prohibía o ocultaba. Lo que Foucault rechaza no es el hecho de la represión sino la idea de que es el principio organizador del discurso:

En el centro de su investigación no se encuentran las prácticas sexuales ni los códigos morales que las han originado. Las preguntas de Foucault son de un orden muy diferente. ¿Por qué ha habido una búsqueda tan extendida sobre la ‘verdad’ del sexo? ¿Por qué una identificación y evaluación de nuestro ser real u oculto debe buscarse en nuestros deseos, fantasías y comportamientos sexuales? No menos importante, ¿por qué esa búsqueda se convirtió en una obsesión tan fascinante en el orden burgués del siglo XIX, y por qué sigue siendo tan tenaz hoy en día? (Stoler, 1995, p. 3).

Así pues, la hipótesis represiva me permite repensar sobre la configuración del orgasmo como expresión de autenticidad y libertad, no porque no pueda ser experimentado así por algunos o, incluso, porque efectivamente desafíe ciertos ordenamientos de poder opresivos en determinados contextos, sino porque no podemos asumir que por ello se encuentra constitutivamente en oposición a y mucho menos fuera del ámbito del poder.

Aún más, la hipótesis represiva nos deja ver cómo el orgasmo, desde este marco, es producido como signo de agencia sexual, lo que en realidad está profundamente implicado en proyectos de regulación. El empoderamiento, la libre elección —la liberación que operan como requerimientos femeninos para el placer orgásmico—, se convierten en mandatos de la subjetividad contemporánea que regulan el orden dominante del género y la sexualidad cishetero.

1.3.1 La verdad de la sexualidad y la sexualidad como verdad

La vinculación entre sexualidad, represión y verdad —la verdad de la sexualidad y la sexualidad como verdad interior— se produce discursivamente en occidente a través de aproximaciones científicas al estudio del sexo que empiezan en el s. XVIII, mismo que Foucault (1998) llamó *Scientia Sexualis*.

La sexualidad se creó como un lugar en el que se espera que las personas indaguen para encontrar y extraer la verdad sobre sí mismas (Foucault, 1998). A través de procedimientos de poder/saber —que tienen su origen histórico en tecnologías confesionales—, la sexualidad se extrapola de ser prácticas sexuales, a las prácticas como reflejo de una identidad, una que se convertirá en el lugar donde se localizan nuestras verdades más íntimas y nuestro “yo más verdadero”. Esto efectuará que el auto-conocimiento de nuestra sexualidad se entienda como un deber del/le sujeto para su autorrealización y verdadero conocimiento; por lo que romper las barreras de la represión sexual es una tarea y logro del sujeto, que implicaría alcanzar una versión más verdadera de sí misma.

Este desplazamiento es muy efectivo dado que, enmarcada en una ontología de la verdad, es fácil oscurecer su función operativa para el poder; entre otras cosas, que la sexualidad que se promueve será siempre para el resguardo del sujeto cishetero burgués y la reproducción de la familia, por lo que lo que cuenta como sexual está determinado por rígidos rituales sobre cómo se ve y se hace el sexo y para qué. Entonces, si la sexualidad habla de nuestra identidad y nuestras prácticas sexuales no coinciden con las prescripciones de lo que es sexual, una falla en el ritual aparecerá como una falla en la identidad. De ahí que, por ejemplo, la idea de que fingir el orgasmo se conciba como una forma de *engañarte a ti misma y ser menos auténtica*; por el contrario, tener orgasmos es quitar las barreras sociales y ser más *auténtica*, más yo, más *real*.

La traspolación de las prácticas sexuales a la sexualidad como identidad configura una relación específica con la identidad y subjetividad vía la verdad que busca integrar al sexo en el campo de la racionalidad, lo que resulta en la emergencia de dos procesos que se condicionan entre sí:

demandamos que el sexo diga la verdad (pero dado que es secreto y ajeno a su propia naturaleza, reservamos para nosotros la función de decir la verdad de su verdad, finalmente revelada y descifrada), y demandamos que nos diga nuestra verdad, o mejor, la verdad profundamente enterrada de esa verdad acerca de nosotros mismos⁸ que pensamos poseemos en nuestra consciencia mediata

(Foucault, 1978, p. 69).

En la actualidad, la vigencia de esta idea es tan ubicua que, por tomar un ejemplo entre miles, en un episodio del *podcast La positividad sexual y cómo tener el mejor sexo de tu vida*, el sexólogo Chris Donaghue le explica a su interlocutor la importancia de dejar las barreras morales atrás: “imagina cómo serían realmente nuestras sexualidades si viviéramos en una especie de vacío y no tuviéramos que preocuparnos por el *slut-shaming* (avergonzarse por ser llamada puta), la fobia al sexo o la homofobia” (Donaghue, s/f). Aunque entiendo la esperanza de mundos donde la violencia no fuera moneda común, lo que me interesó fue la idea de que existe una sexualidad “pura”, que sería posible si viviéramos en un “vacío”; en otras palabras, una sexualidad que es concebida fuera del ámbito del poder, pero que ha sido atrapada por las “barreras morales”.

El orgasmo opera como marcador de una sexualidad sana, el resultado del autoconocimiento y como signo de éxito sexual. Más aún, funciona como evidencia de un encuentro auténticamente sexual y placentero. Mientras el concepto de orgasmo en sí mismo permanezca intacto y ligado a la autenticidad y la presencia, la única elección que se presentará es una binaria: orgasmo/no orgasmo, presencia/ausencia, etc. Sin dudar que este pueda ser el caso para muchas personas, mantenerlo dentro de estas cualidades —la autenticidad y la presencia— nos previene de cuestionar los *apparatus* a través de los cuales ocurre el pensamiento de la sexualidad; de forma más trágica, tampoco nos permite articular las expresiones residuales, los *performance* sexuales fragmentados y fallidos, es decir, aquellas prácticas que desafían la obligación con la positividad sexual e interrumpen una cronología lineal que apoya las narrativas de progresión, libertad y elección que prometen que una vez superada la represión “el sexo volverá a ser bueno” (Foucault, 1978, p. 7).

⁸ Utilizo la “e” como un posicionamiento ético y político qpara problematizar el acto de nombrar. Preferiría el uso del asterisco (*) en el término que hace que el término necesite de la subjetividad para completar su contenido, pero por cuestiones de facilitar la lectura me decanto por la e, con las mismas intenciones de nombrar la variabilidad de género y la propia ficción del binarismo masculino/femenina (Alba Rabasa Pons, 2011, 2016, 2018; Mauro Cabral)

Pero, ¿qué significa el sexo que si es bueno? La sexualidad como eje de la subjetividad moderna se rige por parámetros de la normalidad, así que debemos entender la esta subjetividad sexual en una relación irrenunciable con la norma.

1.4 La Invención de la norma

El surgimiento de la norma está históricamente conectado con la invención moderna de la sexualidad y la subjetividad sexual; estas categorías aparecieron en el mismo momento y se comprometieron recíprocamente en la consolidación de una nueva forma de gobierno: el biopoder (Stephens, 2010, p. 264). A partir del siglo XVIII, la vida se convierte en objeto político y la normatividad se desarrolla como su nueva tecnología de gobernanza (Foucault, 2003; Foucault *et al.*, 2003, 2011; Lochrie, 2005).

La biopolítica consiste en *hacer* la vida y dejar morir; la muerte es una constante preocupación que amenaza permanentemente la vida de la población. En los regímenes de biopoder, el foco ya no es —no primordialmente— el cuerpo individual o social, sino un cuerpo múltiple, la creación de un concepto que abarca al *hombre* como especie viva: la población. La población como noción emergente apunta a lo político, científico y biológico; tiene efectos económicos y políticos a nivel de masas (Foucault, 2003). La población es cimentada sobre la característica fundamental de ser susceptible a eventos aleatorios e impredecibles que, para ser prevenidos, requieren ser estudiados e intervenidos. En este pasaje de una sociedad soberana a una sociedad disciplinaria, la vida se gobierna por tecnologías regulatorias que incluyen previsiones, estimaciones, estadísticas, cálculos demográficos y medidas globales, cuyo propósito no es modificar ningún fenómeno en sí mismo, o a nivel individual, sino “intervenir a nivel de su generalidad” (Foucault, 2003 [1976], p. 246), es decir, a nivel poblacional, para lograr su regularización, equilibrio, homeostasis y estandarización (Esposito, 2008; Foucault, 2003; Preciado, 2013).

Estas nuevas tecnologías regulatorias, cimentadas en los números, efectuaron una forma de pensar totalmente novedosa, una que podría llamarse mayoritización (es decir, el privilegiar la noción de mayoría, en términos numéricos, como reflejo de lo normal y deseado) y que está orientada a la “naturalización de ciertas cualidades, comportamientos y grupos a expensas de otros, y anclando esta naturalización en la autoridad de los números” (Lochrie, 2005, p. 3). La propia autenticidad y autoridad de las normas, así como su

capacidad para inspirar credibilidad, estaba directamente relacionada con el grado en que eran producto de la medición estadística y matemática (*ibid.*).

La noción de *media* espejeó la realidad en el reflejo de un supuesto sentido de promedio, es decir que, al posicionar a ciertos grupos y experiencias como generalidades y tendencias, se asume la representación de todo el conjunto. Fue así que “la estadística se convirtió en una forma de experimentar el mundo más allá del campo disciplinario [...] Uno de los subproductos de nuestra experiencia estadística del mundo es el concepto de la norma, tanto en su sentido de promedio como de ideal colectivo” (Lochrie, 2005, p. 11).

La sexualidad es un punto de anclaje para el despliegue de estas nuevas tecnologías de la vida ya que es un nodo clave en el que se articulan paralelamente los mecanismos disciplinarios y normativos: por una parte, la sexualidad es eminentemente corpórea, por lo que está sujeta a mecanismos de vigilancia individualizados; al mismo tiempo, tiene posibles efectos procreadores, por lo que también se inscribe en amplios procesos de población. En otras palabras, la sexualidad está en la intersección “donde el cuerpo y la población se encuentran” (Foucault, 2003 [1976], p. 252)

La sexualidad empezó a ser regulada por dos dispositivos discursivo/materiales: una biología de la población —medidas e intervenciones a nivel de la población como concepto científico y político— y una medicina del sexo —microtecnologías de poder a nivel del cuerpo, a través de la psicología, la psiquiatría y la medicina—; ambos dispositivos funcionan como centros de dispersión de los que emanaron, proliferaron y se diversificaron los discursos sobre el sexo (Foucault, 2003 [1976], p. 252). La puesta en discurso del sexo explotó en “distintas discursividades que tomaron forma en la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la ética, la pedagogía y la crítica política” (Foucault, 1978, p. 33), legitimadas por mecanismos reguladores que promovieron las estadísticas y los números como reflejos no-mediados de la realidad. Este nuevo enfoque estadístico de la sexualidad buscaba:

... definir lo normal contra los ideales religiosos y moralistas de la conducta sexual anteriores. Bajo la sanción del hecho estadístico, las normas organizan y regulan el comportamiento humano y refuerzan las ideologías culturales en los siglos XX y XXI. Aunque las normas científicas fueron diseñadas explícitamente para resistir e incluso dismantelar las normas religiosas y morales que regían el sexo, terminaron produciendo su propio régimen opresivo de normalidad sexual en números, uno que terminó interpretando sexualidades y prácticas sexuales menos frecuentes como minorías

(Lochrie, 2005, p. 11).

La normalidad no es un concepto descriptivo, sino que prescribe ideales morales, identitarios y performativos (Jakobsen, 2010; Stephens, 2010) contra los cuales los sujetos son comparados, medidos, juzgados y corregidos tanto por otros, como por mecanismos de autovigilancia y autodisciplina (Pylypa, 1998), alineándose lo más posible a la figura estadística del “Hombre medio” (*Average Man*) (Lochrie, 2005). Es así que, a finales del siglo XIX, las curvas normales, los rangos de frecuencia, la media y los promedios dieron vida al concepto de *comportamiento sexual estándar*: “la frecuencia normal —como en la curva de Pearson— vino a definir la normalidad como un estándar de comportamiento en el siglo XX, particularmente sexual. La frecuencia de las conductas humanas, determinada por análisis estadísticos, se convierte en la medida de lo normal y en la metodología de un nuevo enfoque científico del sexo” (Lochrie, 2005, p. 11).

Las más diversas disciplinas científicas clasificaron, codificaron y diagnosticaron minuciosamente las prácticas y deseos sexuales según el concepto de mayoría. Desde la infancia hasta la vejez, la norma sexual fue cuidadosamente descrita, atribuyendo cualquier desviación de la *media* a la patología mental (D’Emilio & Freedman, 2012; Foucault, 2003; Foucault *et al.*, 2011; Lochrie, 2005). Es de extrema relevancia, entonces, señalar que el concepto de *sexo normal* tiene un origen eugenésico en su núcleo. Erguido como “código del progreso evolutivo y de las relaciones maritales de la clase media blanca a principios del siglo XX” (Lochrie, 2005, p. 13). Los estudios científicos, ya fueran explícitamente eugenistas o no, tenían como objetivo biopolítico combatir la caída en las tasas de fertilidad de dicha población.

Como tales estudios fabricaron conexiones entre la civilización anglosajona, el progreso evolutivo y el sexo marital normal, también vincularon la perversión sexual con primitivismo y salvajismo. Aún más, el *sexo normal* se estableció en contra de Otros grupos raciales y de clase, así como en oposición a prácticas sexuales de las ahora llamadas *minorías*, contra las cuales las poblaciones blancas, de clase media, eran afirmadas en su posición de mayoría y, por tanto, normalidad. Como consecuencia, la *mayoría blanca* reposicionaba a esos Otros como minoritarios y, por tanto, anormales y perversos (sexuales). A su vez, la perversión era vinculada —como ya vimos— al tiempo, un tiempo primitivo y salvaje, indomable y animal.

La invención de la sexualidad occidental normal, no es entonces en ningún sentido

neutra, es un ordenamiento jerárquico (a nivel de la población) en donde el ideal erótico es la pareja marital heterosexual cisgénero, seguido por las parejas heterosexuales cisgénero monógamas no casadas y, posteriormente el resto de heterosexuales cisgénero. El sexo en solitario y la masturbación –en algunos contextos un poco más aceptada en la actualidad y en otros, igualmente censurada y vergonzosa- ocupa una posición inferior y es promovida como una práctica sustitutiva del sexo en pareja (Rubin, 1984). Aunque las parejas lesbianas y homosexuales han ganado, en ciertos contextos geográficos cierta “respetabilidad”, ésta está condicionada a que sean relaciones de largo plazo y monógamas (Rubin, 1984, p. 151). En el escalón más inferior continuamos encontrando a las personas transexuales, transgénero, fetichistas, sadomasoquistas, bisexuales, trabajadoras sexuales, actrices porno, sexualidades fluidas, personas asexuales, personas con diversidad funcional, entre muchos otros.

Asimismo:

De acuerdo con este sistema, la sexualidad que es ‘buena’, ‘normal’ y ‘natural’ idealmente debe ser heterosexual, conyugal, monógama, reproductiva y no comercial. Debe ser en pareja, relacional, dentro de la misma generación [particularmente para las mujeres] y ocurrir dentro del hogar. No debe incluir pornografía, objetos fetichistas, juguetes sexuales de ningún tipo, o roles diferentes al masculino y femenino. Cualquier sexo que viole estas reglas es ‘malo’, ‘anormal’ o ‘antinatural’. El sexo malo puede ser homosexual, soltero, promiscuo, no procreativo o comercial. Puede ser masturbatorio o tener lugar en orgías, puede ser casual o cruzar líneas generacionales, y puede tener lugar en ‘público’, o al menos en los arbustos o en los baños. Puede involucrar el uso de pornografía, objetos fetichistas, juguetes sexuales o roles inusuales” (*ibid.*, 152).

Vale la pena subrayar que las jerarquías son violentas y acarrear efectos en la experiencia vivida. En la entrevista *Sex Myths* del podcast “*All about Women*” Rachel Hills (2016) hablando sobre raza y sexualidad, relata:

En esta economía sexual tener sexo y hacerlo en las formas correctas significa ser atractiva, deseable, socialmente competente, normal. Y a pesar de que tengo suficientes afirmaciones sociales en las otras áreas de mi vida, el hecho de no tener éxito en ésta área de mi vida [el sexo] me hacía sentir que no era ninguna de esas cosas; que era poco atractiva, indeseable y un fracaso total [...] Sentía enojo y resentimiento sobre el hecho de que personas con una historia como la mía carecieran de representaciones en los medios, o si las había, eran tratadas como chistes o alguien a quien tenerle lástima. Odiaba el hecho de sentir que cargaba este enorme secreto acerca de mí misma y que si alguien se enterara me miraría de forma completamente diferente, me sentía juzgada (Hills, s/f).

Con la especificación de lo que cuenta como *sexo verdadero* se regula también el *cómo* hacer sexo; regulaciones temporales, espaciales, táctiles, sonoras, del movimiento, etc. Estas

regulaciones aseguran una sexualidad heterosexual, conyugal, monógama, reproductiva y no comercial que es una tecnología de poder con mecanismos disciplinarios a nivel de la población porque como efecto regula la vida: la procreación, la educación, la higiene, la maternidad, la familia, entre otras. Justamente es la sexualidad y el *cómo* tener sexo un nodo biopolítico importantísimo, no ya únicamente porque hacerlo de una u otra forma sea amoral, perverso o delito sino porque

al ser la sexualidad un modo de comportamiento eminentemente corporal, es un asunto para individualizar los controles disciplinarios que toman la forma de una vigilancia permanente [...] Pero como también tiene efectos procreativos, la sexualidad es también inscrita, adquiere efecto, en amplios procesos biológicos que no afectan a los cuerpos de los individuos, sino a la unidad múltiple de la población [...] La norma es algo que puede aplicarse tanto a un cuerpo que uno desea disciplinar como a una población que desea regularizar. Por lo tanto, la sociedad normalizadora no es, en estas condiciones, una especie de sociedad disciplinaria generalizada cuyas instituciones disciplinarias han invadido y finalmente se han apoderado de todo, [...] La sociedad normalizadora es una sociedad en la que la norma de la disciplina y la norma de la regulación intersectan a lo largo de una articulación ortogonal

(Foucault, 2003, pp. 251–253).

La medicalización y clasificación del orgasmo, desde el s. XIX es un caso paradigmático de lo que se ha expuesto hasta ahora. La categorización entre orgasmos clitorales y vaginales; la vinculación del orgasmo a características de identidad como madurez y progreso (específicamente en las mujeres); la relación entre orgasmo y configuraciones ideales de pareja heterosexual caracterizadas por la complementariedad, intimidad y autenticidad; la articulación del orgasmo como agenda política feminista; entre otras, son invenciones modernas de la sexualidad. En este sentido, es importante recordar que visibilizar su formación histórica no nos exenta de sus efectos en la experiencia de la sexualidad y las consecuencias en nuestro sentido de identidad, pero sí que permite tomar pasos hacia una creación crítica de su estatuto transparente, ahistórico, verdadero y no-marcado. Por consiguiente, es de suma importancia considerarlo dentro de su inextricable y complejo entrelazamiento con regímenes heteronormativos de la sexualidad y su función potencialmente reguladora (Jagose, 2013; Wittig, 1992).

1.5 Norma, heterosexualidad y heteronormatividad

Tanto la heterosexualidad como la heteronormatividad son el resultado del surgimiento de la

norma en el siglo XIX “ya que es por medio de la normatividad que la heterosexualidad se normaliza” (Lochrie, 2005, p. xxi). Y, aunque no pueden entenderse la una sin la otra, la heteronormatividad “representa un incipiente, pero sin embargo poderoso sentido de la rectitud, incrustado en las cosas y no sólo en el sexo [...]” (*ibid.*). El estatuto hegemónico de la heterosexualidad abarca mucho más que las prácticas sexuales, el coito, a quién se desea o la reproducción, llegando hasta “la capacidad exclusiva de interpretarse a sí misma como sociedad” (Warner, 1993, p. xxi).

La heteronormatividad es la heterosexualidad que se ha convertido en presunta, es decir, “una heterosexualidad que es a la vez descriptiva y prescriptiva, que define todo, desde lo que pensamos que somos como nación, hasta lo que significa ser humano [...] Es también una heterosexualidad que excluye a los demás de estos mismos significados y comunidades” (Lochrie, 2005, p. xii). Más aún, algunos autores (Berlant & Warner, 1998; Sedgwick, 1992) hablan de una cultura heterosexual con el propósito de evitar señalar una simple monocultura o un concepto unificado de la vinculación de la heterosexualidad y la normatividad. Así pues, la heterosexualidad es heteronormativa porque “se considera a sí misma como la forma elemental de asociación humana, como el modelo mismo de relaciones entre los géneros, como la base indivisible de toda comunidad y como el medio de reproducción sin el cual la sociedad no existiría” (Lochrie, 2005, p. xii).

Berlant y Warner van más allá y explicitan que la heterosexualidad normativa es tan omnipresente, que es la condición de posibilidad para la inteligibilidad de todo un campo de relaciones y arreglos sociales como “la nacionalidad, el estado y la ley; el comercio; la medicina y la educación; así como en las convenciones y los efectos de la narratividad, el romance y otros espacios protegidos de la cultura” (1998, p. 554) , aportando “un sentido tácito de corrección y normalidad [que está] incrustado en las cosas y no sólo en el sexo” (*ibid.*). Tan omnipresente y de gran alcance que está presente y organiza actividades que normalmente no reconoceríamos como parte de ella: “pagar impuestos, estar disgustado, hacer travesuras, coquetear, recibir una herencia, celebrar un día festivo, invertir para el futuro, enseñar, disponer de un cadáver, llevar fotos en la cartera, comprar en tamaño económico, ser nepotista, presentarse a elecciones presidenciales, divorciarse o nombrar cualquier cosa ‘ella’ o ‘él’”. (*ibidem*, 555).

En consecuencia, un análisis de la sexualidad no debe estar separado de otras esferas del poder. De forma particular, el amplio sentido de la heteronormatividad aparecerá una y otra vez como organizador de la experiencia en las narraciones; de hecho, siguiendo a la escritora y teórica feminista Monique Wittig, cualquier análisis de la sexualidad se encuentra ya sedimentado en las categorías de la heterosexualidad: “se habla del intercambio de mujeres, de la diferencia entre los sexos, del orden simbólico, del Inconsciente, del Deseo, *Jouissance*, de la Cultura, de la Historia, dando un sentido absoluto a estos conceptos cuando sólo son categorías fundadas en la heterosexualidad, o el pensamiento que produce la diferencia entre los sexos como dogma político y filosófico” (Wittig, 1992, pp. 27-28). De tal suerte que aún cuando esta investigación indaga sobre fingir orgasmos, las conversaciones están siempre haciendo movimientos centrípetos hacia la cisheteronormatividad debido a su:

ineluctabilidad como conocimiento, como principio obvio; como un hecho previo a cualquier ciencia, el pensamiento heterosexual desarrolla una interpretación totalizadora de la historia, la realidad social, la cultura, el lenguaje y todos los fenómenos subjetivos al mismo tiempo. Sólo puedo subrayar el carácter opresivo del que se reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos en leyes generales que pretenden ser válidas para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos
(Wittig, 1992, pp. 225).

Por tanto, un análisis de la sexualidad debe hacer una crítica a sus propias categorías de análisis para evitar el riesgo de que hablemos en sus términos.

1.6 Sexología: La producción del sujeto de consumo orgásmicx

1.6.1 La promesa de la objetividad

Espero que lo visto hasta ahora les suscite inquietudes hacia otras preguntas que no están dentro del marco agencia/opresión. En donde la curiosidad ya no está enfocada —no únicamente— en si una tiene orgasmos o no, sino en cómo el orgasmo está entrelazado de forma inextricable con la heteronormatividad y cómo y cuándo dicha relación apunta al orden de la regularidad, constancia y estabilidad, qué utilidad tiene el uso de la ausencia en este orden y si otras articulaciones son, en efecto, posibles.

Dejar atrás el oscurantismo y el pasado religioso que controlaba la sexualidad en manos de la iglesia, hasta mediados del siglo XVIII, significó en la nueva gobernanza biopolítica un compromiso racista con una “nueva sociedad civilizada” que abrazaba abiertamente el progreso. Por supuesto que el progreso es un concepto con múltiples trampas;

como ya nos advirtió Butler (2008), las políticas sexuales están irrenunciablemente imbuidas en el problema del tiempo, de ahí que las concepciones de progreso sean altamente específicas, producidas y auto-legitimadas contra una temporalidad construida como primitiva y, por lo tanto, racializada (Somerville, 2000; Stoler, 1995).

La mujer anorgásmica, la cuerpo frígida, la-sujeta-que-finge-orgasmos y el-eyaculador-precoz son entidades simbólico/materiales y biocódigos de la era farmacopornográfica, cuya formación se consolida hacia finales del siglo XX y que tienen “sus raíces en los orígenes de la modernidad capitalista, en las transformaciones de los sistemas de producción medievales de finales del siglo XV que abrirán el paso a las economías industriales y coloniales, a la ficción biopolítica de los Estados-Nación y a los regímenes de saber científico-técnicos occidentales” (Preciado, 2013, p. 145).

De tal suerte que la consolidación de la verdad científica del sexo y los regímenes de medicalización del deseo poder/saber sobre el sexo son impensables sin dos procesos paralelos de exterminio: la cacería de brujas y la colonización europea de las Américas. Dichos procesos son determinantes para la apropiación de los cuerpos de las mujeres como fuerza reproductiva y la finalización del uso de recursos y conocimientos naturales como comunitarios:

La inquisición condena a los cultivadores, recolectores y conocedores de preparaciones a base de plantas, considerándoles brujas; les alquimistas y parteras, como herejes o desviantes satánicos: se inicia así un proceso de expropiación de saberes populares, de criminalización [...] que culminará en la modernidad con la persecución del cultivo, el uso y el tráfico de drogas, la progresiva transformación de los recursos naturales en patentes farmacológicas y la confiscación de todo saber [...] por las instituciones jurídicomédicas

(Preciado, 2013, pp. 145–146).

Por tanto, uno de los grandes resultados de la apropiación de los saberes populares feminizados fue la fundación de la sexología. El estudio estadístico del sexo fundó la sexología bajo la consigna de liberar a la sexualidad de las regulaciones religiosas y socioculturales gracias a una nueva “objetividad”, la autoridad de los números, una nueva moralidad estadística. Claramente, las normas sexuales estadísticas terminaron creando su propio régimen de normalidad sexual opresiva y, peor aún, expropiando el saber y la experimentación lejos de las experiencias encarnadas y locales de las mujeres.

1.6.2 Sexología, sus pioneros y las contrariedades de sus mejores intenciones

Katharine Bement Davis —socióloga poco mencionada en las historiografías de la sexología— fue de las primeras investigadoras que usó la estadística para el estudio del sexo. Llevó a cabo un amplio estudio (1924) de la vida sexual de mujeres casadas y solteras gracias al acceso que tenía a poblaciones vulnerables por su pertenencia a la asociación gubernamental “Bureau of Social Hygiene”, en Nueva York, que se encargaba de aplicar programas de asistencia social.

Su objetivo fue poner la experiencia sexual de las mujeres en el mapa científico, con la intención de educarlas para mejorar su vida erótica. Paradójicamente, dada la fundamentación de su trabajo en los conceptos estadísticos, este terminó en parte contribuyendo a la normalización de una sexualidad femenina. De cualquier forma, los datos obtenidos en su investigación son sorprendentes para la época, al abordar temas como la masturbación, los anticonceptivos, la homosexualidad, el deseo sexual, entre otros (Davis, 1924, 1929).

Más tarde, Magnus Hirschfeld, un médico judío-alemán, realizó una investigación pionera sobre la homosexualidad, el travestismo y la identidad de género, también con el uso de encuestas. Su investigación formula una comprensión de la homosexualidad que no es patológica, sino una variación natural innata; de hecho, rechaza el concepto de normalidad y en su lugar usa ideas como variación sexual. Su libro, *La homosexualidad del hombre y la mujer* (1914), comienza con una detallada explicación biológica de la homosexualidad, para luego hablar sobre la vida emocional, física y mental de los homosexuales. Su investigación es altamente política, en el sentido de que no individualiza el fenómeno, sino que lo sitúa desde un enfoque sociológico en la vida comunitaria, los vínculos, los roles en la sociedad, la historia, la ley y la persecución y victimización histórica de los homosexuales (Hirschfeld, 2000 [1914]; Steakley, 1997).

En el año 1948, Kinsey y sus colegas publicaron *Conducta sexual en el hombre humano* y, en el año 1953, *Conducta sexual en la mujer humana*. Su intención era clara: proveer una perspectiva objetiva, imparcial, medible y biológica sobre la experiencia sexual que desafiara las visiones morales de lo normal, es decir, un análisis taxonómico de la sexualidad humana. Kinsey realizó de forma presencial más de 16.000 entrevistas a hombres

y mujeres. Dicha metodología, sostuvo, buscaba evitar el engaño, la magnificación o minimización en las narraciones, permitiendo así coherencia estadística (Bullough, 2005). Por supuesto, aún con las mejores intenciones del investigador, las entrevistas estaban “irreduciblemente ligadas a lo subjetivo, lo intersubjetivo, lo experiencial, lo fenomenológico” (Grosz, 2005, p. 201); esto pone de relieve una tensión muy productiva, dada la inherente subjetividad que acecha la neutralidad numérica y el rigor científico.

En lugar de la evaluación normativa del comportamiento sexual, Kinsey abogó por el cálculo estadístico de la “persona promedio”, usando la taxonomía biológica. Su desarrollo de un sentido estadístico informado por la frecuencia, la variación, el modo, el promedio y la distribución buscaba sustituir las categorías psicológicas y morales de normal/anormal por la de variación estadística (Kinsey *et al.*, 1998 [1949]).

Uno de los aspectos más significativos de su investigación sobre la sexualidad masculina fue la localización de la orientación sexual en un *continuum*, utilizando una escala. Los resultados revelaron que los polos de heterosexualidad u homosexualidad exclusivas no eran una respuesta consistente en sus participantes, lo que lo llevó a concluir que la exclusiva heterosexualidad y la exclusiva homosexualidad son el resultado de condicionamientos sociales y que, en realidad, las respuestas sexuales no son específicas en su naturaleza (Kinsey *et al.*, 1998 [1949]). Esto refería a que, desde su perspectiva, no existen identidades hetero u homo, sino actos sexuales diversos.

Sus estudios asumen una diferencia fundamental entre las sexualidades femenina y masculina, pero las unidades de relevancia estadística que usa para corroborar la presencia de actividad sexual en ambos grupos es la excitación y el orgasmo. El orgasmo se asumía como una expresión sexual natural, debido a lo que el comportamiento normal se medía según la frecuencia y la causa del mismo. Aunque Kinsey y sus colegas cuestionaron la idea del orgasmo vaginal que defendían los freudianos, siguieron posicionando el orgasmo como el indicador de normalidad, con el orgasmo durante el coito como el 'objetivo' de esa normalidad. Lograban reconocer que lo anterior era problemático, dado los hallazgos que reflejaban una cantidad considerable de mujeres cuya actividad sexual no resultaba en un orgasmo, aún así, aceptaban que no encontraron una unidad mejor para medir una investigación a tan gran escala (Grosz, 2005; Kinsey *et al.*, 1998 [1949]; Kinsey & Institute for Sex Research, 1998).

Además, parece bastante claro que Kinsey reconoció otros problemas con su metodología, como experiencias que se resisten a la cuantificación, la pérdida de calidad en favor de la cantidad y el promedio y, por lo tanto, la pérdida de detalles que cuentan como experiencias sexuales, entre otros. Sin embargo, su compromiso con decir *la verdad* sobre el sexo fue exhaustivo. El *Evento Kinsey*, como lo llama la filósofa Elizabeth Grosz (2005), es paradigmático de la *Scientia Sexualis*: “el placer de conocer esa verdad [sobre el sexo], de descubrirla y exponerla, la fascinación de verla y contarla, de cautivar y capturar a otros por ella, de confiarla en secreto, de sacarla a la luz -el placer específico del verdadero discurso sobre el placer” (Foucault, 1978, p. 71). Sin duda, Kinsey cambió para siempre nuestra visión del sexo.

Por último, el trabajo de Masters y Johnson que, a pesar de las vastas críticas que ha recibido, (Basson *et al.*, 2015; Birke, 1986; Irvine, 2005; Robinson, 1989; Tiefer, 1991, 2006; Vance, 1984), es quizás el mapa más resiliente y ampliamente aceptado acerca del funcionamiento de la sexualidad humana.

Su investigación se centró principalmente en los cambios fisiológicos que observaron en el cuerpo de las personas (sobre todo parejas blancas, de clase media, educadas y heterosexuales), mientras tenían actividad sexual en el laboratorio, en su mayoría coito o masturbación individual o en pareja. Con el uso de novedosos y complejos aparatos tecnológicos, como el electroencefalograma, los rayos X, el electromiograma y los electrodos interuterinos (Jagose, 2013), registraron, de principio a fin, las respuestas externas visibles durante un encuentro sexual. Su intención era medir, describir e interpretar sus resultados, creando conocimiento experto sobre la interioridad del cuerpo, haciendo traducciones médicas de la subjetividad en signos objetivos (Foucault, 1991).

A partir de una muestra sustancial de hombres y mujeres, registraron aproximadamente “10.000 ciclos completos de respuesta sexual” (Masters & Johnson, 1966, p. 15), lo que les llevó a afirmar y desarrollar el modelo de un patrón universal de respuesta sexual humana al que denominaron *Ciclo de respuesta sexual humana* (CRSH). Este estaba constituido por cuatro etapas principales: excitación, meseta, orgasmo y resolución. Los riesgos de proponer una historia como única y universal son numerosos, ya que cabe destacar que paralelo al posicionamiento y legitimación de un patrón sexual universal se encuentra la

creación de una medida contra la cual las respuestas o prácticas sexuales que no encajan en dicho modelo se identifican como anormales o disfuncionales.

Una vez más, el orgasmo se posicionó como el pico, culminación y organizador de la experiencia sexual. Su ausencia o la "dificultad" para alcanzarlo eran interferencias en el CRSH y, por lo tanto, eran causa de preocupación médica y necesitaban corrección. En su opinión, el orgasmo de las mujeres era causado por un solo eje neurofisiológico, por lo que no había razones para dudar de la capacidad anatómica de la vagina para producir orgasmos con la penetración, lo que, por supuesto, se traducía en el refuerzo del imperativo coital (Frith, 2015a; Richardson, 1996; Roberts *et al.*, 1995)

Como Kinsey, también desafiaron la visión psicoanalítica de dos tipos de orgasmos en las mujeres; en su caso, al afirmar que sólo hay un tipo de orgasmo que comienza en el clítoris y se extiende a la vagina. Asimismo, corroboraron la incidencia en la discrepancia entre el orgasmo de las mujeres y los hombres. Explicaron esta brecha orgásmica como el resultado de factores psicosociales como la ansiedad, la falta de comunicación en la pareja, la desconfianza o la baja autoestima, entre otros; por lo que los problemas o “disfunciones sexuales” eran invariablemente susceptibles de corrección, dada su causa cultural, educativa y social (Masters & Johnson, 1966). Por ello, sus intervenciones se centraron en técnicas psicoeducativas y conductuales que buscaban restablecer la capacidad de respuesta sexual del/la sujeta de acuerdo con su modelo de respuesta sexual.

Su trabajo investigativo y experimental estuvo, de igual forma, ontológicamente comprometido con la tarea de revelar la verdad sobre la sexualidad, una verdad que se produce y legitima a través del conocimiento científico, y en este caso, adquiere aún más autoridad debido al uso de las llamadas tecnologías médicas de medición (en el último capítulo hago un análisis de dichas tecnologías y su producción de imágenes). Es importante resaltar que el modelo universal de Masters y Johnson ha sido fundamental para la conceptualización posterior del orgasmo tanto en las ciencias biomédicas como en las psicológicas y, lo que es más importante, sus traducciones/apropiaciones en el conocimiento cultural y popular.

Con revisiones posteriores del modelo, se incluyó una etapa inicial de deseo (Kaplan, 1977, 1995) y se propuso un modelo circular (Basson, 2000). No obstante, el CRSH siguió siendo la referencia más influyente, tanto es así que es la base para el diagnóstico y el tratamiento de las disfunciones sexuales en el *Manual Diagnóstico y Estadístico* (DSM, por

sus siglas en inglés), aún en su quinta revisión, y el de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) (Angel, 2010, 2012; Frith, 2013a; Tiefer, 1991). Así, vemos cómo, cuando estos pioneros crearon investigaciones que en su momento fueron tremendamente desafiantes para su momento, produjeron sus propios regímenes de normalidad, algunos de los cuales siguen siendo la base para la investigación actual, como es el caso de la psiquiatría. Esta disciplina es, tal vez, la versión más sofisticada del *apparatus* biopolítico operando a múltiples niveles, desde la configuración de la subjetividad, la normalidad, el género, la clase y el flujo económico de la subjetividad capitalizable.

1.7 Orgasmo, psiquiatría y medicalización

Toda vez que la sexualidad se convierte en un objeto de conocimiento clínico bajo la lógica psiquiátrica, sus clasificaciones sexuales estructuran los deseos y prácticas para que coincidan con las nociones de (hetero)normalidad. El caso de la ausencia de orgasmos o diferentes expresiones del orgasmo no es la excepción.

Tal vez el primer concepto médico-psiquiátrico que hace referencia a la ausencia del orgasmo o a “dificultades” con es el de frigidez. Dicho concepto es mucho más antiguo y, por supuesto ha variado en significado, localizando sus primeras apariciones en referencias de las leyes canónicas europeas en el siglo XVI (Cryle & Moore, 2011), pero ha sido en un período de unos 150 años hacia acá que tomó la forma temática y las funciones discursivas tan reconocibles para nosotres hoy en día.

La frigidez ha significado falta de deseo, la imposibilidad de alcanzar el orgasmo (vaginal) o de excitarse o, en el ámbito psicoanalítico, una perversión que expresaba “el deseo negado que enmascaraba fantasías aberrantes de lesbianismo y sadomasoquismo” (Cryle & Moore, 2011, p. 12). Otras formaciones conceptuales que funcionaron a lo largo del siglo son “anestesia sexual, inhibición sexual, anorgasmia, preorgasmia, impotencia femenina, anafrodisia, frigidez y vaginismo”, siendo este último el único que permanece definido como trastorno psicológico (Angel, 2010). Es a partir de los años 80 que la ausencia de orgasmo se define como una disfunción sexual (Graham, 2010).

En la tercera edición del DSM (1980) se especifican los trastornos del orgasmo dentro de la categoría global de Trastornos Psicosexuales que, a su vez, se subdividía en trastornos de identidad de género, parafilias y disfunciones psicosexuales. Esta última cambió de nombre en la revisión de 1987 a “disfunciones sexuales”, donde se incluían las categorías generales de “Trastornos del deseo sexual”, “Trastornos de la excitación sexual”, “Trastornos del orgasmo” y “Trastornos de dolor sexual”. En la cuarta edición (1994), “Orgasmo femenino inhibido” pasó a llamarse “Trastorno orgásmico femenino”, que sigue en uso en la actual quinta edición.

En el DSMIV-R se incluyen dos nuevos aspectos a destacar: la noción de la variabilidad para alcanzar el orgasmo y la idea de que no hay una estimulación normativa. Esto significa que si el orgasmo se produce a partir de la estimulación del clítoris, no significa que sea patológico (lo que en versiones anteriores sí era un factor).

La quinta edición va un poco más lejos en su contemplación de factores socioculturales que influyen en el orgasmo de las mujeres. De manera muy amplia, y poco precisa, menciona aspectos sociales y culturales como el género y la religión, y aspectos emocionales, psicológicos y relacionales que influyen en la “capacidad de la mujer para experimentar un orgasmo” (American Psychiatric Association, 2013, p. 431), en la naturaleza subjetiva y altamente personal del orgasmo. En esta quinta edición también se separan las categorías de disfunciones sexuales y los trastornos de identidad de género. Este último cambia el nombre a disforia de género; las parafilias también se separan en su propia categoría.

En cuanto a las mujeres, la quinta edición contempla el Trastorno orgásmico femenino, el Trastorno de interés/excitación sexual femenino y el Trastorno de dolor/penetración genito-pélvico. En lo que respecta al Trastorno Orgásmico, sus características principales permanecen, al definírsele como retraso, infrecuencia y/o ausencia de orgasmo (American Psychiatric Association, 2013; Meston *et al.*, 2004).

Los aspectos a reprobar de un manual estadístico psiquiátrico son interminables, más aún a la luz de todo lo que hemos revisado hasta ahora. Los efectos de catalogar, taxonomizar y patologizar de esta forma la relación con el orgasmo han sido vastamente criticados (Alperstein *et al.*, 2001; Angel, 2012; Bancroft *et al.*, 2001; Basson, 2000; Basson *et al.*, 2015, 2015; Boyle, 1994; Graham, 2010; Irvine, 2005; Kaschak & Tiefer, 2014; Mitchell & Graham, 2008; Tiefer, 2014). Me parece especialmente importante señalar la forma en que

el manual alienta la centralidad del orgasmo y su paralelismo con salud psicosexual. Más aún, su afán por establecer una clara línea divisoria entre presencia y ausencia y, biología y cultura, frontera que de cualquier manera se desdibuja y desplaza continuamente y que se ve desbordada por las propias complejidades de sus definiciones y categorías.

Es primordial señalar que el Trastorno orgásmico femenino es un brazo a través del cual, bajo la autoridad del discurso médico, la psiquiatría e industria farmacéutica (*Pfizer, Procter & Gamble* y *Sprout Pharmaceuticals*), se renuevan y acrecientan su prolífico y terrorífico pacto, ya que para remediar el trastorno orgásmico femenino y el deseo hipoactivo se recetan desde el uso de hormonas, como la testosterona, los estrógenos, el ospemifeno, las cremas hidratantes y lubricantes vaginales y hasta la fiblanserina, más conocida como el *Viagra rosa* o *Addyi*® (con efectos secundarios terribles).⁹

Sin duda, este enredo es el epítome de la era farmacopornográfica (Preciado, 2013), donde el orgasmo se convierte en un biocódigo creado por grupos de moléculas llamadas hormonas que fabrican subjetividades, géneros y afectos para la producción de un cuerpo obediente, y la insoportable improductividad de *la ausencia* debe capitalizarse para entrar en el flujo de los mercados, el flujo del capital.

1.8 Las contranarrativas

Por fortuna, las teorías feministas y *queer* tienen un extenso y rico desarrollo teórico y crítico sobre la sexualidad (Butler, 1988, 2011; Cheah, 1996; Chen, 2012; Halberstam, 2011, 2011, 2011; Hird, 2006; Ngai, 2007). Las teorías críticas de la sexualidad son vitales por su potencial capacidad para “identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual [mientras] construyen descripciones ricas de la sexualidad tal como existe en la sociedad y la historia” (Rubin, 1984, p. 149). Su desarrollo de conceptos y categorías desafía no sólo la transparencia y la objetividad de la sexualidad, sino que rearticulan, mostrando cómo nuestros *apparatus* siempre conllevan inclusiones y exclusiones que operan para perpetuar las opresiones y las obliteraciones eróticas dentro de un paradigma carnofalogocéntrico (Grosz, 2011).

Desde la segunda ola en los años 70 y 80 del siglo XX, las feministas llamaron la

⁹ <https://sproutpharmaceuticals.com/march-5-2020/>.

atención sobre las suposiciones e imperativos masculinistas que sustentan la llamada “liberación” de la sexualidad y la práctica sexual (Hite, 1987; Irigaray, 1985b; M. Jackson, 1984; Koedt, 1976; Rich, 1980). Profusas teorías feministas han participado implacablemente en la exposición y la subversión de la valoración de las versiones masculinas del sexo, incluido el imperativo del orgasmo (Boyle, 1994; Hite, 1987; Irigaray, 1985a; Nicolson & Burr, 2003; Tiefer, 1991, 2004).

Diversos autores han señalado, por ejemplo, que las respuestas fisiológicas o las teorías psíquicas no son suficientes para un relato rico y complejo del orgasmo. Abogan por un enfoque de múltiples niveles, uno que considere las experiencias subjetivas, los discursos socioculturales y su materialidad, así como las prácticas-de-creación-de-sentido que las personas negocian en entornos sociales cambiantes y específicos y, las estructuras de poder que definen la identidad y el sentido de un yo (Bellamy *et al.*, 2011; Bird, 2000; S. Jackson & Scott, 2002; Nicholson, 1993).

Recordemos que la heteronormatividad es un régimen que normaliza la heterosexualidad como condición indispensable para la sociedad (Lochrie, 2005), funcionando como la condición de inteligibilidad de todo un campo de relaciones sociales, que incluyen lo que cuenta como sexual y el cómo se ve y hace el sexo. En consecuencia, las prescripciones occidentales (hetero)normativas de la actividad sexual son altamente estandarizadas, un guión sexual que es cultural e interpersonalmente performado. En general, comienza con “besos, besos con lengua, caricias manuales y orales del cuerpo, en particular de los senos de las mujeres, contactos manuales y orales con los genitales femeninos y masculinos, generalmente en esta secuencia, seguidos del coito en varias posiciones” (Gagnon & Simon, 1987, p. 2) y termina el contacto sexual con el orgasmo masculino (Braun *et al.*, 2003; Fahs, 2020).

En dicha secuencia, el orgasmo es el pico y objetivo final de las interacciones sexuales; señala el éxito o el fracaso de un encuentro sexual, la aptitud sexual y el bienestar general (Duncombe & Marsden, 1996; Fahs, 2011; Lavie-Ajayi & Joffe, 2009; Opperman *et al.*, 2014; Potts, 2000). Esto explica cómo el orgasmo no es una opción entre muchas, sino que se convierte en un imperativo que es potenciado por la omnipresente construcción de éste como derecho y habilidad natural (Béjin, 1985). Esto llama la atención también sobre el

funcionamiento de un “imperativo de pareja” dentro de las construcciones dominantes de la (hetero)sexualidad sana: un orgasmo con otra persona es siempre mejor que uno solo.

Este guión está, por supuesto, centrado en las sexualidades cismasculinas hegemónicas, lo que se expresa en el predominio de la penetración vaginal con el pene como sexo real, normal, esperado e inevitable del encuentro sexual heterosexual, convirtiéndolo, por su condición de lógico y obvio, en un imperativo coital (Jackson, 1984; McPhillips *et al.*, 2001). Más aún, bajo el signo de un impulso instintivo, el imperativo coital es rara vez cuestionado y fácilmente emparejado con el medio natural para la supervivencia, biológicamente determinada, de la especie (Gavey *et al.*, 1999; Tiefer, 1997).

El discurso de lo natural y lo biológico se expande y alimenta de la idea de que los cuerpos de las mujeres y los hombres fueron diseñados para encajar, en particular la vagina como receptora del pene. Esto no sólo naturaliza y biologiza la vagina, sino que hace que otras partes del cuerpo, como las manos o la boca, no sean *naturales* para el sexo real. Lo anterior también refuerza la noción de que el sexo real y completo es en pareja (primordialmente heterosexuales), lo que hace que la masturbación, el sexo en solitario, más de dos personas, etc., no sea real y/o completo (Potts, 2000; Sanders & Reinisch, 1999).

Lo anterior nos muestra el enorme valor que se adjudica a la idea de reciprocidad en las parejas, aunque en la práctica dicha reciprocidad no sea tal. El discurso de reciprocidad se entiende, entre otras cosas, como el potencial intercambio igualitario de placer, particularmente del orgasmo. Así, el orgasmo se concibe como una mercancía a intercambiar (Braun *et al.*, 2003; Fahs, 2011; Gilfoyle *et al.*, 1992); mejor dicho, el orgasmo de ella a cambio del de él (Gavey *et al.*, 1999). Esto se fortalece por la arraigada opinión de que el orgasmo de los hombres es natural, instintivo, sencillo e inevitable —equiparado con la eyaculación—, al tiempo de que el orgasmo de la mujer se construye como resultado de la técnica y pericia del hombre (S. Jackson & Scott, 2007; Roberts *et al.*, 1995) y de su *sexpertise* (Frith, 2015b), lo que alimenta la bien establecida creencia de que las mujeres son menos sexuales que los hombres (Elliott & Umberson, 2008).

La reciprocidad del orgasmo es un nodo en el que diversas expectativas contradictorias se tocan entre sí. Paralela a la expectativa de orgasmos espontáneos y

auténticos, existe la creencia de que el orgasmo femenino es esquivo, desconocido, misterioso, un continente oscuro (Cixous, 1995; Frith, 2013b; Nicholson, 1993). Esto fácilmente convierte la reciprocidad en una obligación (Jagose, 2013) en la que se espera que la mujer tenga un orgasmo para ajustarse a la demanda y tranquilizar a su pareja respecto a su desempeño, dificultando también que ella termine el sexo cuando lo desee, lo que promueve experiencias de presión, simulación, fingir (Braun *et al.*, 2003; S. Jackson & Scott, 2002; Lavie-Ajayi & Joffe, 2009), trabajo sexual relacional (Cacchioni, 2007; Hochschild, 2003) y otras.

Esto se complica aún más con las construcciones de género sobre quién se asume sujeto de derechos y quién de obligaciones, y la posterior experiencia resultante de satisfacción sexual posible en dicho marco (Braun *et al.*, 2003; Impett & Peplau, 2003). Así, la satisfacción sexual es también una categoría enormemente productiva debido a las formaciones de género que denuncia. Su definición ha sufrido grandes transformaciones que hoy en día traen al frente los múltiples y complejos aspectos de esta experiencia (Fahs & Swank, 2011; Faulkner & Lannutti, 2010). Las mujeres son instadas a construir sus ideas de satisfacción sexual en relación con el otro, lo que se traduce en complacerle, usualmente a expensas de sus propios sentimientos, expectativas y sensaciones físicas (McClelland, 2010, 2014; Nicolson & Burr, 2003).

La priorización de los sentimientos y experiencia de la pareja o compañere sexual se sostiene sólidamente en los roles tradicionales de los géneros en donde las necesidades de las mujeres se ven y valoran menos. En realidad, gran parte de la feminidad hegemónica consiste en gestionar el trabajo emocional para los demás. Esto está presente en muchas áreas, pero en lo que respecta a la sexualidad suele exigir que la mujer se retire de sus necesidades (McClelland, 2010). Esto, a su vez, solidifica los desequilibrios de poder entre los géneros, fomentando que las mujeres participen en interacciones sexuales no deseadas (Impett & Peplau, 2003), interacciones relacionales que no promueven que puedan hablar de sus necesidades y límites sexuales (Faulkner & Lannutti, 2010) o ser sujetas a prácticas angustiantes y terribles, como tolerar dolor durante el sexo (Dewitte *et al.*, 2011; Elmerstig, 2009; Elmerstig *et al.*, 2008, 2013) y muchas otras que son el resultado de una construcción de género que vincula la feminidad con la sumisión (Sanchez *et al.*, 2005).

Otro efecto es la incitación a manejar los sentimientos de la pareja durante el sexo (Cacchioni, 2007, 2015; Fahs, 2020; Sanchez *et al.*, 2005), lo que en la práctica significa reasegurar su performance sexual, crear espacios de seguridad, propiciar la intimidad, evitar conflictos en la relación o acceder a prácticas que no son placenteras e incluso dolorosas (Kaestle, 2009; O’Sullivan & Allgeier, 1998). En una nota aún más siniestra, el trabajo sexual relacional es una herramienta de supervivencia para evitar la coerción sexual, la violación y la violencia (DeMaris, 1997; Finkelhor & Yllö, 1985; Russell, 1990).

Dado lo anterior, no es sorprendente que el orgasmo sea un símbolo tan cargado afectiva y culturalmente. Tampoco sorprende que su ausencia despierte antiguos temores sociales sobre el placer de la mujer, la potencia masculina, la feminización, la masculinidad, el romance, la pareja y así sucesivamente. También repercute en el sentido de identidad sexual y apreciación personal, debido a que frente a tales significaciones de *la ausencia*, las mujeres suelen ser invitadas a auto-culparse, contribuyendo a una imagen negativa de sí mismas, de sus posibilidades de placer y disfrute, así como la disminución en las posibilidades de establecer conexiones emocionales y sexuales relevantes en sus términos (Fahs, 2011; S. Jackson & Scott, 2007; Lavie-Ajayi, 2005; Lavie-Ajayi & Joffe, 2009; Potts, 2000) y, finalmente, una sensación generalizada de anormalidad (Duncombe & Marsden, 1996).

La ausencia de orgasmo no sólo implica la ausencia de sensación física, sino que tiene profundos efectos en la relación con uno mismo y con los demás, dado el estigma social que conlleva. Las mujeres informan sentimientos de frustración, ira, tristeza, inadecuación, vergüenza y una sensación general de que se están perdiendo algo que es altamente valorado socialmente (Lavie-Ajayi, 2005). Una estrategia para hacer frente a *la ausencia*, o a las ‘dificultades’ del orgasmo, es fingir. Diversos estudios son consistentes en mostrar la alta prevalencia de mujeres que informan fingir el orgasmo, particularmente durante el coito pene-vagina (PVI), sin estimulación adicional del clítoris (Darling & Davdon, 1986; Fahs, 2011; Hite, 1987; Opperman *et al.*, 2014; Wiederman, 1997). Durante los juegos eróticos, el sexo oral, la masturbación y el coito con estimulación del clítoris, la prevalencia de *la ausencia* disminuye (Bryan, 2002; Fahs, 2011; Hite, 1987; Muehlenhard & Shippee, 2010).

Fingir un orgasmo está relacionado con diversas intenciones tales como: la preocupación por los sentimientos de la pareja, en donde fingir está en sintonía con el cuidado y la estabilidad de la relación (Bryan, 2002; Fahs, 2011; Hite, 1987; Muehlenhard & Shippee, 2010; Schaefer, 1973), o mediar entre su falta de habilidades o conocimientos sexuales y un sentido de la masculinidad, alimentado por el dominio de las habilidades sexuales, *sexpertise* (Frith, 2015b; Gilfoyle *et al.*, 1992; Potts, 2000).

Otras intenciones serían: el deseo de contrarrestar sensaciones de anormalidad o insuficiencia, dada la importancia que tiene el orgasmo en la relación (Bryan, 2002; Fahs, 2011; Fahs & Swank, 2011; Frith, 2013b; Lavie-Ajayi & Joffe, 2009). Producir cambios en el encuentro: el fingir está muchas veces dirigido a poner fin a un acto sexual (Thomas *et al.*, 2017), alentar el orgasmo de la pareja o aumentar la excitación sexual de ambos (Bryan, 2002; Fahs, 2011; Hite, 1987; Wiederman, 1997) o, finalmente, como resultado del culto social al orgasmo mutuo y al imperativo orgásmico (Gordon, 1971; S. Jackson & Scott, 2002; McPhillips *et al.*, 2001).

De forma primordial, las investigaciones expuestas denuncian las caracterizaciones dicotómicas de las mujeres como sexualmente funcionales o sexualmente disfuncionales. Dicha denuncia promueve en cambio investigaciones que contemplen los factores contextuales en la vida sexual de las mujeres, en particular la dinámica de las relaciones y los sentimientos de (in)seguridad acerca de la satisfacción de sus propias necesidades sexuales y las de sus parejas. En un contexto de género en el que las mujeres aprenden a dar prioridad al placer de sus parejas (masculinas) sobre el suyo propio, es improbable que desaparezca la práctica de fingir. Dicho esto,

... si las relaciones pueden avanzar hacia actuaciones menos obligatorias que priorizan las necesidades sexuales de los hombres y en su lugar valoren la conciencia de los cuerpos y las necesidades sexuales de las mujeres, éstas pueden sentirse más inclinadas a tener experiencias orgásmicas intensas junto a sus parejas. La “disfunción” sexual, entonces, puede ser realmente más sobre la disfunción de la relación o fallas de comunicación que sobre problemas corporales (Fahs, 2014, p. 146).

En años recientes, ha habido un desarrollo teórico modesto pero poderoso que complejiza de formas interesantes y novedosas la experiencia de fingir un orgasmo. Al cuestionar el compromiso ontológico de la sexualidad con la presencia Potts (2000, 2004),

deconstruye categorías dadas por hecho y, al hacerlo, propone versiones alternativas a la metafísica de la presencia (Aguirre, 2016).

Por otra parte, la obra de Jagose (2010) ha sido fundamental para el desarrollo de articulaciones *queer* de la práctica de fingir orgasmos, en las que el fingir ya no se entiende como una pobre imitación de los “orgasmos reales” en un compromiso cultural generalizado con la autenticidad, sino como “una práctica sexual innovadora que hace disponible un modo de autoproducción femenina en un campo de posibilidades restringido” (p. 530). Esto significa cuestionar y reconceptualizar lo que es sexual en la sexualidad: “¿es posible entonces que la práctica de fingir orgasmos sea una práctica sexual en sí misma? ¿Una práctica cultural positiva?, ¿una invención erótica que surge de un conjunto de circunstancias culturalmente específicas como una observancia sexual generalizada?, ¿una nueva disposición o manera de conducirse en las relaciones sexuales?” (*ibid*, p. 535)

Para concluir, a lo largo de este capítulo he buscado compartir un relato historiográfico sobre la sexualidad, con el fin de empezar a articular aproximaciones teóricas al concepto del orgasmo y la experiencia de fingir que incluyan posicionamientos críticos con diversos ejes de poder. Esta revisión me permite, entre otras cosas, observar cómo el orgasmo y su ausencia han sido conceptualizados para diferentes organizaciones biopolíticas de la sexualidad, el género, la norma, entre otros, y, por tanto, no son conceptos fijos ni estables, sino fluidos y, por tanto, sujetos a críticas y nuevas rearticulaciones. Dentro de estas rearticulaciones es posible proponer *la ausencia* y el fingimiento como prácticas de resistencia en contextos limitados, por lo que, en lugar de continuar con la larga tradición patriarcal que patologiza a las mujeres y sus cuerpos —invisibilizando las respuestas como resistencias— podemos hacer consideraciones que tengan en cuenta el contexto y lo interaccional como contra-práctica a la subjetividad individual.

En otro sentido, las múltiples categorías revisadas, cuando se proponen como móviles, a través de su genealogía, desafían órdenes de conocimiento que van mucho más allá que estos conceptos en sí. En otras palabras, un extrañamiento sobre el orgasmo y la ausencia como conceptos nos permite establecer las bases para preguntarnos sobre compromisos éticos, epistemológicos y ontológicos en las teorizaciones de políticas sexuales

radicales.

Finalmente, la puesta en diálogo de diversas aproximaciones en diferentes tiempos, me posibilita invitarles a una lectura *queer* de las prácticas de fingir orgasmos (FO) que no sea remedial y aborde de manera crítica la sexualidad. Esto conlleva compromisos ético-onto-epistemológicos que abordaré en el marco teórico. Dichos compromisos toman la invitación de Haraway (2016) de *quedarse con el problema* como forma de abrazar relatos alternativos de prácticas *queer* —liminales, excéntricas, fallidas, no alineadas a la presencia...— en su especificidad y potencialidad y no al servicio de restablecer la normalidad (Derrida, 2015), ni de la historia única (Minh-Ha, 1989). Más aún, consideraré dichas prácticas como líneas de fuga hacia territorios eróticos y sexuales inesperados, donde lo minoritario (Deleuze & Patton, 2004) se convierte en un umbral para el constante despliegue de provocaciones, grietas y re(formaciones) de deseo.

A la vez, con las teorías presentadas en el siguiente capítulo, seguiré formulando una propuesta que es cuidadosa de no sugerir enfoques inocentes o forzosamente positivos sobre la práctica de fingir orgasmos. No perseguiré nociones de resistencia o agencia que reemplacen *la ausencia* con la presencia. Lo que sí busco es indagar formas generativas de permanecer con el problema que no sean automáticamente cooptadas por regímenes binarios y totalizadores o donde el empoderamiento sexual se vuelve obligatorio, considero pues que las teorías escogidas y presentadas a continuación me permiten hacer estas reformulaciones con efectividad.

Capítulo II

Marco teórico: otros territorios de donde partir

Como planteaba antes, enmarco mi trabajo a partir de cuatro compromisos ético-onto-epistemológicos que configuran mi marco teórico. Ninguno de ellos se entiende como radicalmente separado del que sigue ni de otras conexiones en el texto y la investigación misma.

En las páginas siguientes, presentaré a los lectores un marco teórico que se informa por una ontología cibernética (Haraway, 1995, 2004b, 2004a, 2016; Haraway & Goodeve, 2000), el enfoque realista agencial de Karen Barad (2007, 2012, 2014a); tomando de ambos la difracción como método. La noción de *storia* (Minh-Ha, 1989) y el compromiso de quedarse con el problema (Haraway, 2016) son también epistemologías fundamentales para el paso hacia mi metodología. Finalmente, propondré un acercamiento a la performatividad de la palabra y su materialidad para no hacer una renuncia al lenguaje, sino entenderlo como semiótica no representacional (Hayward, 2008; Salvaggio, 1999).

La elección de estos enfoques responde a la intención de encontrar respuestas revirtiendo el orden de las preguntas: ¿y si las historias de fingir relatan la creación de cualidades (re)generativas, espacios inesperados, arquitecturas emocionales?, ¿y si pudiera formular los relatos de fingir como desestabilizaciones de lo que cuenta como erótico?, ¿y si puedo recuperar relatos que dislocan la sexualidad como positividad y presencia? Este reverso implica conocer y explicitar los *apparatus* que configuran nuestras *storias* para hacer ciencia,¹⁰ ya que “importan las ideas que usamos para pensar otras ideas” (Strathern, 1992, p. 10). Esta propuesta teórica ha sido un proceso de cinco años para trazar las ideas que nos piensan y que podemos repensar sobre fingir orgasmos. A continuación, presento estas ideas

¹⁰ Me informo del concepto/práctica de *story* de Trinh Minh Ha. En inglés la diferencia entre *History* e *Story* es bastante clara. En español la diferencia no se expresa en la morfología de la palabra. Aún cuando existe la diferencia entre historia y relato, dicha diferencia no denuncia la construcción histórica de la Historia objetiva (masculinizada) y al relato como subjetivo (feminizado). El juego entre *History* (Historia) e *Story* (historia) permite usar la palabra para desestabilizar el significado de Historia que se asume como uno consensuado y objetivo. Por lo anterior decido usar *storia* e (*His*)*toria* a lo largo de este texto para acentuar la diferencia, usando el lenguaje como forma de extrañamiento.

que idean ideas para explicitar otros mundos de pensamiento, además de los que ya contamos para pensar el orgasmo, la presencia y *la ausencia*.

2.1 Quedarse con el problema

Partir del compromiso de que fingir orgasmos es una categoría crítica y analítica con potencial político para cuestionar narrativas y realidades dominantes; no es de ninguna forma evidente. Empezando por la palabra *fingir*, cuya pronunciación evoca un remolino de incomodidad: risas nerviosas, silencios contrariados, los chistecillos, una mirada de desaprobación o, el movimiento sutil y casi imperceptible que insinúa la complicidad de experiencias compartidas, tal vez una sonrisa. De igual forma, proponer que el orgasmo no es una experiencia transparente y que investigarlo potencialmente desestabilizaría la organización heteropatriarcal, tampoco es necesariamente fácil de confirmar; es una práctica con muy mala fama. Entonces, si mi propuesta no es tomar posiciones totales, sumarme al consenso, aconsejar o remediarlas, ¿dónde pongo lo hallado? ¹¹

Poner lo hallado es la necesidad de un espacio para reacomodar lo que se desborda. ¿Qué necesito, entonces, si mi deseo no es contener el derrame?

“Staying with the trouble”

Es decir, abrazar la incertidumbre, la opacidad y *resbalosidad* como cualidades activas e irrenunciables para este trabajo. Parte de los desafíos más insistentes en esta investigación ha consistido en resistir continuamente el adherirme a posiciones definitivas y/o opuestas. En otras palabras, rebelarme al deseo de “resolver” el problema. Tanto en términos de tener que elegir desde el binarismo opresión/resistencia, como adherirme a una práctica remedial que nos libere de las complejidades que fingir orgasmos trae consigo. La apuesta, por lo tanto, no será resolver las contradicciones: celebrar el orgasmo sin cuestionamientos, dejar de fingirlo o tomar el *Pink Viagra*. Lo que se requiere es la destreza de quedarse en la tensión entre estas prácticas como abyectas y, al mismo tiempo, implicadas en la lógica que intentamos subvertir. Considero que esta tensión nos previene de asimilarla a modelos heteronormativos del deseo, el placer y la sexualidad, mientras que nos permite

¹¹ Silvio Rodríguez. (1978). “¿Qué hago ahora?”. *Mujeres* [CD, LP]. Argentina.: EMI

repensar qué hay de político en ciertas prácticas que no parecen particularmente relevantes o productivas. Es la propuesta irresistible de Haraway (2016) *Staying with the trouble/Quedarse con el problema* mi primer compromiso para una relación creativa con el orgasmo. En consecuencia, una de las tareas éticas que escojo como investigadora es:

... causar problemas, para provocar respuestas potentes a eventos devastadores, así como asentar las aguas turbulentas y reconstruir lugares tranquilos. En tiempos urgentes, muchos de nosotros estamos tentados a abordar los problemas para hacer un futuro imaginado que sea seguro, para prevenir que algo ocurra en el futuro que se avecina, para despejarnos del presente y el pasado a fin de crear futuros para las generaciones venideras”

(Haraway, 2016, p. 1).

Fingir orgasmos habitualmente se plantea como el resultado fallido de no *alcanzar* el orgasmo al suprimir sus posibilidades creativo-(re)generativas. Es tremendamente difícil encontrar literatura que no lleve a cabo soluciones curativas, aún más difícil es encontrar aproximaciones que no formulen un orgasmo “falso” como necesariamente problemático. Prácticamente siempre los planteamientos son, *salir del problema*. Soluciones puras que se desentienden de la complejidad creando categorías y prácticas de sanitización. Por el contrario, quedarnos con el problema es hacer el tipo de trabajo mundano que agrieta categorías fijas, que hace aperturas que hablan de formas no relativistas, de más y otros mundos posibles; es activar realidades inesperadas, insospechadas, in-apropiables. Ahí está el interés, la creación, las líneas de fuga.

2.1.1 Quedarse con/en el problema como tiempo robusto

Entre muchos otros, el problema de las aproximaciones curativas es que se sitúan en una temporalidad futurista. No sólo en términos del restablecimiento de la normalidad, –en un esfuerzo por homogeneizar las experiencias sexuales de acuerdo a la (hetero)norma–, sino que también suprime la posibilidad de un tiempo denso/robusto, refiriéndome con esto a todas las temporalidades que no son lineales o narrables en los encuentros sexuales:

Quedarse con/en el problema no requiere dicha relación con el tiempo llamada futuro. De hecho, quedarse con/en el problema requiere aprender a estar verdaderamente presente, no como un pivote que se desvanece entre pasados terribles o edénicos y futuros apocalípticos o salvíficos, sino como criaturas mortales entrelazadas en una miríada de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados

(Haraway, 2016, p. 3)

La temporalidad futurista, en referencia al orgasmo, tiende a alinearse con trayectorias heteronormativas informadas vigorosamente por el modelo de la respuesta sexual humana de Masters y Johnson (1966). Dicha temporalidad propone etapas ideales (lineales en el varón y circulares en las mujeres) que se definen por un inicio y final, donde el fin es determinado por el orgasmo —generalmente, el del hombre en las parejas heterosexuales—, es decir, el orgasmo funciona como configuración de fin y cierre. El orgasmo es el futuro del hetero(encuentro) sexual: el futuro de la emancipación sexual.

Por otro lado, las temporalidades pasado, presente, futuro —excitación, meseta, orgasmo, resolución y período refractario— colapsan la generatividad de múltiples temporalidades de lo sexual y lo erótico: proponen el tiempo como cronológico, unidimensional, monolítico. Mi experiencia con *Beautiful Agony* servirá como ejemplo para mi formulación de tiempos gruesos/*thick time*. *Beautiful Agony: Facettes de la Petit Mort* es un sitio web que define sus inicios y principios como:

Un experimento multimedia, que busca probar la hipótesis de que el erotismo en el imaginario humano, no descansa en la carne desnuda ni en la ilustración sexual, sino en el involucramiento con el rostro. Nos preguntamos si un filme de *un orgasmo natural, genuino y sin guión* —que muestre sólo la cara—, podría tener éxito donde la mayoría de las pornografías convencionales más viscerales falla, es decir, si podría, de hecho, excitarnos. Sí, la agonía está aquí para calentarte (Las itálicas son mías)¹²

En el sitio web encuentras cientos de videos de personas solas o en pareja que se masturban hasta *llegar* al orgasmo. Las reglas son explícitas, tanto en lo que refiere a las especificaciones técnicas de la grabación, como a la visualidad admitida: el video debe enmarcar toda la cara, no se permite la desnudez (¿la cara no es desnudez?) y el enfoque de la cámara deberá ser desde arriba o enfrente. *Beautiful Agony* me permitió reflexionar sobre este tema de las temporalidades.¹³ En uno de los tantos videos, una mujer está masturbándose; cosa que sólo podemos asumir por el contexto que nos da el sitio web y los gestos corporales performados que se asocian a la experiencia sexual ya que, lo que estos videos admiten como relevante en su epistemología de representación, es la visualidad del

¹² <https://www.beautifulagony.com/public/main.php>, accesado por última vez el 18 de noviembre de 2014. Para una discusión sobre este sitio web, véase *Orgasmology*, de Anammarie Jagose (143-145) y “Pantomimes of Ecstasy: BeautifulAgony.com and the Representation of Pleasure”, de Anna E. Ward (161–95).

¹³ En el último capítulo presentaré un análisis del *rostro orgásmico* por lo que por ahora no me detendré en ello.

gesto y hasta cierto punto la sonoridad de los gemidos. Pero, a pesar de las explícitas normas a seguir —para quien es mirado y quien mira—, acontece una irrupción que no sólo desestabiliza la regulación de dicho espacio erótico, sino que (re)configura la posición del espectador: abruptamente se superpone a la escena visual un fenómeno sonoro, el ladrido de un perro (posiblemente a la distancia) que, inesperadamente, (re)composiciona la espacialidad y significado de lo erótico (¿vivirá este perrito en su casa? Me pregunto, ¿la que se masturba es su dueña, o es de los vecinos?, ¿será feliz? ¡Ojalá sea feliz! ¿Está aburrido, encerrado?, ¿porqué ladra?). Más adelante, con los gemidos que ahora pareciera que anteceden el orgasmo, se escucha un sartén chocar con otro, o tal vez, caer al suelo (¿quién está cocinando?, ¿su madre, compañere, compis de piso? ¿Hay riesgo que quien está en la cocina entre a la habitación?, ¿el ruido la distrae? Si la distrae, ¿podrá correrse ahora o tendrá que volver a su fantasía o su humedad para venirse?). Son acontecimientos en un tiempo robusto/denso y múltiple (*thick time*, Haraway, 2016). Es el entrelazamiento en la densidad y diversidad de zonas de contacto que forman simultáneamente temporalidades de lo sexual, así como la intra-implicación de criaturas, objetos, sonidos y arquitecturas en/de lo erótico, produciendo relaciones ecoculturales que se localizan en otros espacios que no son la familia: la casa, la reproducción, la heterosexualidad. De hecho, la ecologías *queer* proponen “una nueva práctica de conocimientos, espacios y políticas ecológicas que pone la atención central en desafiar las heteroecologías desde la perspectiva de posiciones sexuales y de género no normativas” (Mortimer-Sandilands & Erickson, 2010, p. 22).

Las múltiples zonas de contacto que suceden en este video que cito de *Beautiful Agony* (o en cualquier encuentro sexual, en realidad), complican el tiempo y nos invitan a preguntarnos cómo lo inanimado puede afectar (de impactar y de afectos) a otros cuerpos y animar así la vida cultural; es más: cómo lo inanimado o no/humano fractura y expande lo que cuenta como erótico y lo que hay de sexual en la sexualidad; las arquitecturas ocultas, pero activas que configuran lo erótico. *Quedarse con/en el problema* en tiempos densos me permite no sólo el rechazo de temporalidades futuristas, sino que requiere que me involucre con múltiples zonas de contacto que configuran y a su vez desbordan lo que usualmente entendemos por orgasmo, pero mucho más aún, lo que entendemos por erótico y sexual.

2.1.2 Ecologías de lo erótico: sexualidad humana ¿sexualidad animal?

En relación a estas alternativas de erotismo, Esteban Muñoz (2015) invita a indagar, por ejemplo, en una erótica del tacto, el sonido y la imaginación, como agentes materiales en sí mismos, revolucionando así lo que entendemos por material, agencia, erotismo y lo sexual donde “... los lugares, sentimientos, sonidos, animales, minerales, flora y otros objetos, refutan la forma del individuo en favor de un movimiento, un flujo, un impulso, para moverse más allá de lo singular y de las subjetividades individualizadas” (p. 192).

Sumando a estas otras configuraciones del erotismo, la escritora y activista feminista Audre Lorde lo propone como energía creativa y potenciada, una afirmación vital “cuyo conocimiento y uso estamos ahora reclamando en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestro bailar, nuestro amar, nuestro trabajo, nuestras vidas.” (2007, p. 146). Así que lo erótico, desde estas ecologías, hacen posible desligar el erotismo de la sexualidad como tradicionalmente la entendemos en la modernidad: Lo erótico no es una forma determinada, mucho menos genital ni sujeta a la sexualidad normativa, sino que es una potencia.

En un sentido similar el antropólogo estadounidense Roger N. Lancaster define el deseo como “una apertura, no un cierre, una relación, no una cosa [...] este deseo está del lado de la poesía, en el sentido original y literal de la palabra: *poiesis*, 'producción', como en la construcción de las cosas y del mundo. No es un objeto en absoluto, el deseo es lo que hace posible los objetos” (Lancaster, 2003, p. 266), las ideas, la participación en diversas zonas de contacto.

Estas ecologías pueden aperturar el entendimiento de ciertas prácticas que han sido deslegitimadas por su irreverencia a las normativas del sexo marital, hetero, genital, etc. De tal suerte que podemos empezar a pensar en el potencial de fingir orgasmos como práctica erótica, como *poiesis*. En consecuencia, también me sugieren reconsiderar: cuál es la función y/o posición, si es que hay alguna, del orgasmo en estas ecologías.

De hecho, una de mis sospechas es que el orgasmo hace, entre otras cosas, una función humanizadora. Se opone a sexualidades animales, ya que se configura como logro cultural y ético; por tanto, una sexualidad humana superior a la animal. El orgasmo se les niega a los animales a través de conceptos como instinto, automatización, naturaleza,

procreación. La sexualidad animal sólo es concebible en nuestras lógicas humanas cuando la pensamos en términos reproductores, por ejemplo, en el libro *What it Means to Be 98% Chimpanzee: Apes, People, and Their Genes* se cita: “Una de las características más destacadas de la evolución humana es la medida en que nuestra especie ha separado la sexualidad de la reproducción. La mayor parte de la sexualidad en otros primates está directamente asociada a la reproducción” (Jonathan Marks (2002), citado en Alaimo, 2016, p. 56). Esta cita es tan sólo una de miles que se pueden encontrar sobre una sexualidad humana que se funda a través de “desterrar a los animales a un desierto de irrelevancia, donde sirven de telón de fondo para la erección de los logros humanos” (*ibid*).

Es interesante notar que la ontología en el ejemplo anterior es la radical separación de lo natural y lo cultural y de lo humano y lo animal. En específico, lo natural se funcionaliza al servicio de los más diversos discursos; lo natural y lo moral “gozan de una relación interesante: la naturaleza [particularmente en culturas judeo-cristianas] se invoca a menudo en los debates sobre la moralidad en la medida en que los comportamientos naturales se consideran moralmente superiores” (Hird, 2006, p. 35), pero se funcionaliza también la idea de que la cultura es una expresión distinta, avanzada y superior justamente por su distanciamiento con lo natural que es formulado como el:

problema de la discontinuidad [...] en el que lo que es virtuoso en lo humano se toma como lo que maximiza la distancia de lo meramente natural [...] el resultado es una visión profundamente arraigada del ser humano genuino o ideal como aquel que no incluye rasgos compartidos con la naturaleza, y que se define en contra o en oposición al reino no humano, de forma que la esfera humana y la de la naturaleza no pueden superponerse de forma significativa. Más aún, este tipo de ser humano sólo puede tener ciertos tipos de conexiones accidentales o contingentes con el reino de la naturaleza

(Plomwood [1993, 1995] citada Prokhovnik, 1999, p. 22) .

Dicho lo anterior, cabe resaltar que lo humano no es una subjetividad que se concede a todos, por lo que la naturaleza y lo natural también han sido históricamente usados para justificar cada estructura de poder conservadora y opresiva, especialmente dirigida contra las comunidades *queer*, así como contra las mujeres, otras feminizadas, la gente de color/racializada y los pueblos indígenas (Alaimo, 2016; Hird, 2006; Taylor, 2017).

De hecho, la académica transfeminista y ambientalista norteamericana Stacey Alaimo

alerta sobre las formas como aún en disciplinas teóricas que intentan desarticular hegemonías como los estudios *queer*, toman distancia de lo natural, poniendo “entre paréntesis, expulsado o distanciado las volátiles categorías de la naturaleza y lo natural, situando el deseo *queer* dentro de un hábitat totalmente social y muy humano” (Alaimo, 2016, p. 51).

Lo sugiere que “los animales nos ayudan a contar historias sobre nosotros mismos, especialmente en lo que se refiere a cuestiones de sexualidad, [...] las criaturas que pueblan el espacio narrativo llamado *naturaleza* son personajes clave en los relatos científicos sobre el pasado, presente y futuro. Diversas narraciones de estos relatos son posibles, pero siempre están moldeadas por contextos históricos, disciplinarios y culturales más amplios” (Terry, 2000, p. 151). En este sentido, los animales (con la precaución que merece asumir que esa palabra significa algo (véase Adorno, 1998; Derrida, 2008; Lippit, 2000); son usados en narrativas antropocéntricas para asegurar una sexualidad específicamente humana, que distancia a lo humano de cualquier cercanía con lo natural: “el sexo animal se reduce a una función puramente reproductiva y en la que la sexualidad humana —en su opulenta gama de manifestaciones— se convierte, implícitamente al menos, en otro logro humano trascendente que nos sitúa por encima de los comportamientos brutos de apareamiento de las criaturas no humanas (Alaimo, 2016, pp. 59).

En consecuencia, un trabajo importante para sexualidades que efectivamente no estén ligadas a la hetero-reproducción requieren deslegitimar la oposición humano y animal que ha informado las teorías de la sexualidad, así como la inseparable oposición naturaleza/cultura. Para esto, Haraway (2003) propone el concepto *naturalezasculturas*, en las que la actividad sexual es siempre indivisiblemente material y social; por tanto, en términos de éticas y políticas ecológicas “es crucial reconocer a los animales como seres culturales, inmersos en organizaciones sociales, que actúan, interactúan y se comunican. La comprensión de las culturas animales critica la ideología de la naturaleza como recurso, pizarra en blanco para la inscripción cultural o fuerza bruta y mecánica. Para que no imaginemos que la visión del animal como máquina sin sentimientos, sensibilidad o valor desapareció con Descartes” (Alaimo, 2016, p. 60).

Así que la sexualidad es un nodo con el que seguir cuestionando los significados de lo cultural y lo natural y “mirar a los animales *queer*[ing], no como modelo moral o

encarnación de alguna ley universal estática, sino para encontrar, en esta asombrosa exuberancia biológica, un sentido de vasta diversidad, desviación (Alaimo, 2016, p. 55). Pueden ayudarnos a desmontar la ‘normatividad ecosexual’, abrazando sexualidades polimorfas y naturalezas múltiples” (Mortimer-Sandilands & Erickson, 2010, pp. 92–93). En lo que respecta a nuestras categorías de análisis, se abre la compleja e importante tarea de pensar con ecologías *queer* que nos ayuden a seguir articulando el placer, lo erótico e incluso el orgasmo para sexualidades posthumanas, más que humanas y/o no-humanas. En un sentido ético más amplio, creo que la problematización de la oposición entre lo animal y lo humano es fundamental para el desarrollo de nuevas humanidades y ciencias sociales. La frontera que funda lo humano como más allá de lo animal, es constitutiva de las humanidades desde el siglo XIX y sigue informando la forma de trabajar de la filosofía contemporánea (Grosz, 2011).

En general, el hombre debe ser entendido como fundamentalmente diferente y, por lo tanto, como otro al animal. Esta diferenciación se hace a través de la atribución de cualidades humanas que se le niegan al animal, como el lenguaje, la racionalidad, la representación o el arte, sexualidad creativas y no reproductivas, entre muchas otras, así que considero que este ejercicio teórico de (re)hacer *la ausencia* y la simulación puede contribuir a estos nuevos desarrollos. Asimismo, contribuyo a teorías feministas de la sexualidad que no sólo no rehúyen de lo natural, sino que lo centralizan fuera de una oposición y refigurándolo como *naturalezasculturas*.

2.1.3 *Quedarse con/en el problema: de la salvación y la derrota a futuros posibles*

Quedarse con/en el problema es asimismo “una práctica impaciente con dos posiciones muy comunes. La primera, una fe secular o religiosa en la salvación de la tecnología o en Dios. La segunda es una posición de derrota sobre la base de que ya no es posible hacer nada para mejorar las condiciones” (Haraway, 2016, p. 3). Puntualmente, me invita a salir del debate binario que supone decir sí o no al orgasmo o si fingir orgasmos es bueno o malo, debe continuar o ser remediado. Esta propuesta, por el contrario, está enraizada en rechazar temporalidades remediales en el futuro, pero también la conformidad con el estatuto actual. Es la exploración de colaboraciones inesperadas y situadas que no requieren

una posición total, sino la habilidad de quedarse en un presente denso como forma de desafiar el asumido consenso sobre estas categorías y abrir líneas semiótico-materiales que sean frágiles, temporales, no definitivas y situadas para futuros eróticos inesperados. Es hacer conocimiento situando:

... extraños parentescos (*oddkin*); es decir, nos requerimos mutuamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de composta calientes. Devenimos, uno con el otro o no devenimos en absoluto. Ese tipo de semiótica material está siempre situada, en algún lugar y no en un no lugar, entrelazado y del mundo. Solos, en nuestros diferentes tipos de *expertis* y experiencias, sabemos demasiado y demasiado poco, y por eso sucumbimos a la desesperación o la esperanza, y ninguna es una actitud sensata. Ni la desesperación ni la esperanza están sintonizadas con los sentidos, con la materia consciente, con la semiótica material, con los terrícolas mortales en densa copresencia.

(Haraway, 2016, p. 4)

En ese sentido, *quedarnos con/en el problema* rechazando el estatuto actual implica considerar y, por tanto, evidenciar la organización estructural patriarcal de la sexualidad como el imperativo orgásmico (Potts, 2000); el mandato de cuáles son las zonas que cuentan como erógenas, el sexo coital como el verdadero y completo, la complementariedad, entre otras. Como resultado, podremos contribuir a que las mujeres tengamos un espectro de posibilidades sexuales y que, encuentro a encuentro, podamos decidir, rechazar, afirmar o crear las condiciones que más se acercan a lo que deseamos en determinado momento. Por lo mismo, es importante subrayar que *quedarnos con/en el problema* no supone un espacio de neutralidad o equilibrio; tampoco propone que la experiencia *fingir orgasmos* y *orgasmos- como-no-obvios* carezca de efectos negativos que las mujeres desde/en su lugar particular y situado deseen dejar de sentir/pensar/experimentar. Se trata de revisar los fundamentos materiales para la posibilidad de construir conocimiento (orgasmo o no-orgasmo) y entender el conocimiento como práctica de pensamiento. En ese sentido, el hacer teoría significa:

...estudiar relaciones con relaciones aceptando [...] el riesgo de la contingencia inexorable, de poner relaciones en riesgo con otras relaciones, de mundos inesperados [...] Importa qué ideas usamos para pensar otras ideas. Importa que pensamientos piensan pensamientos. Importa qué conocimientos conocen conocimientos. Importa qué relaciones relacionan relaciones. Importa qué mundos *mundean* mundos. Importa qué *storias* relatan historias.

(Strathern (1992), citada en Haraway, 2016, p. 12)

La ausencia de orgasmo, el orgasmo, los orgasmos no normativos y fingir orgasmos, suelen estar sumergidas en narraciones de (*His*)*torias* que desean *salir del problema*. Como ejemplo, a continuación algunos relatos activados y activadores de las retóricas

inherentemente problemáticas. Son de lo más común que se encuentra en la literatura popular, y que, por lo mismo, tienen un enorme poder de circulación: ¹⁴

“¿Por qué fingen las mujeres el orgasmo?: busca las razones concretas que subyacen a este deshonesto comportamiento.” ¹⁵

“4 razones por las que ellas fingen el orgasmo: las mujeres fingen un **orgasmo** para su propio placer, es decir, son un poco egoístas durante la relación sexual.” ¹⁶.

“Orgasmos fingidos, problema asegurado”: Falta de asertividad, miedo de dañar al compañero, falta de deseo o rutina sexual. ¿Consecuencias?: pérdida de autoestima, ansiedad, problemas sexuales. ¿Solución?: hablar con tu pareja o iniciar una terapia sexual. ¹⁷

“Orgasmo femenino: definición y fingimiento”. El orgasmo es un tema clave para comprender la función y disfunción sexuales femeninas. ¹⁸

“Le dije que he estado fingiendo mis orgasmos’ escribe una lectora pidiendo ayuda a la sección de *Sexo y Relaciones* de la revista *Cosmopolitan*. La respuesta es concisa: ‘Eso golpea a un hombre justo donde cuenta: su orgullo. Los chicos invierten mucho en su destreza sexual. Nos encanta hacerte gemir y gemir, ya que nos hace sentir competentes, masculinos, y deseables. Así que cuando le dijiste a tu novio que era tan sólo un acto, una pequeña parte de él murió. Probablemente resiente que lo hayas engañado, y está avergonzado de que hayas tenido que hacerlo. No es un buen lugar donde estar, por lo que no me sorprende que ahora no tenga relaciones sexuales contigo. Ponte en sus zapatos: Está teniendo problemas de confianza y de autoestima mayores. Tampoco me sorprende que no haya terminado la relación contigo. En la escala de delitos sexuales, donde el engaño es un delito grave, fingir un orgasmo es un delito menor, pero la gente todavía puede ir a la cárcel por eso. Si te preocupas por este hombre y deseas salvar la relación, escúchame atentamente: tienes que asegurarle que nunca jamás volverás a fingir un orgasmo. Luego ayúdalo a entender qué te ayudará a tener un orgasmo. Déjale claro que lo engañaste porque hablar de tus deseos en la cama te hace sentir incómoda.”

Estos ejemplos no son exhaustivos. Dejan fuera literatura crítica, profunda, compleja y, por supuesto, feminista, pero es lo que está a la mano de un *click* en *Google* y en las

¹⁴ Me adhiero a una posición de crítica frente a la separación radical entre conocimiento popular, científico y académico. No porque crea que no existen distinciones importantes en cuanto a métodos, éticas y epistemologías sino porque dichas distinciones tienen que ser abordadas dentro de consideraciones de poder/saber, clase y colonialidad. En este sentido, considero importante no romantizar la alteridad, pero tampoco adjudicar a la ciencia como fuera de la cultura popular. Habría que pensar críticamente en su inherente inter-implicación.

¹⁵ <https://www.muyinteresante.es/curiosidades/preguntas-respuestas/por-que-fingen-las-mujeres-el-orgasmo-771404734082>

¹⁶ <https://www.yorokobu.es/fingir-orgasmos/>.

¹⁷ <https://www.tupsicologia.com/fingir-un-orgasmo-causas-y-consecuencias/>.

¹⁸ <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0120789X15000027?via%3Dihub/>.

ediciones de revistas “femeninas” en cada quiosco. Por decir lo menos, ha sido impactante leerlos. Los adjetivos usados: el ideal de feminidad, la retórica amenazante y catastrófica, la patologización, entre otros. No puedo más que asombrarme y enfurecerme, pero es lo que está ahí, ubicuo y que circula como información accesible. ¿Cómo podemos continuar pensando que la práctica de fingir orgasmos no merece ser “rescatada” de esta retórica patriarcal, terriblemente tóxica, ridícula y somera? Por fortuna, estos relatos no son la única elaboración teórica; estoy lejos de incluir una narrativa generalizada. Son *storias*. Toda *storia* es parcial y situada: “... nadie vive en todas partes; todos viven en alguna parte. Nada está conectado a todo; todo está conectado a algo” (Haraway, 2016). En este sentido, los titulares mostrados con anterioridad usan historias para historiar historias, relatos para relatar relatos, pensamientos para pensar pensamientos; entonces, lo verdaderamente interesante es explorar esas conexiones y cómo y qué producciones de conocimiento sobre el orgasmo generan para generar otros futuros. Es posible, entonces, quedarnos con el problema como contranarrativas, para desactivar las producciones patriarcales del problema. Contranarrativas e *storias* inapropiables para una ciencia íntima y fragmentaria.

2.2 *Storias* como condición para hacer buena ciencia

¿Cuál es la narrativa que construye los titulares anteriores?, ¿qué *apparatus* configuran la práctica científica en cada uno de ellos?, ¿qué pensamientos están pensando estos pensamientos?, ¿cuáles son las condiciones/agentes materiales que producen dichas historias? Pensar en historias requiere:

un involucramiento en la ficción, una forma refractiva de autobiografía [...] Cualquiera que sea la situación, la atención a la narrativa no se convierte en una forma de alejarse de la ciencia real, sino en un medio crucial para comprender un tipo particular de práctica científica que permanece intrínsecamente cargada de historias como condición para hacer buena ciencia
(Salvaggio, 1999, pp. 40-41)

Me parece tan potente la propuesta de Ruth Salvaggio —atención a la narrativa como ejercicio para la creación de teoría— que propone la ciencia como prácticas sedimentadas de historias (*stories*). Me adhiero fascinada a dicho entendimiento. ¿Es suficiente en términos de rigurosidad esta propuesta? (Me susurra la inseguridad, la vulnerabilidad a la que me somete el adjetivo de impostora cuando se convierte en monstruoso verbo.) Sí, es eso es lo que hago desde los archipiélagos de las resistencias: contar (*Her*)*storias*, pero contar historias no es meramente relatar:

La vida no puede ser meramente relatada. Comprender, sin embargo, es crear y vivir [...] La historia depende de cada uno de nosotros para llegar a ser. Nos necesita a todos, necesita nuestro recordar, comprensión y la creación de lo que hemos escuchado juntos para seguir siendo. La historia de un pueblo. De nosotros, pueblos.

(Minh-Ha, 1989, p. 186)

Por un lado, es imposible que toda la complejidad de la experiencia sea relatada en una *(His)toria* única, pero, por otro lado, y más importante aún, me apego a las *storias* (relatos) con el compromiso de distanciarme de la tentación de las macro-narrativas, es decir, no me adhiero a que existe una historia oficial del orgasmo, ni del fingir orgasmos.¹⁹ Ahora bien, no soy inocente, existe sin duda una *(His)toria* dominante sobre el orgasmo y sus ausencias, pero esta oficialidad se sostiene en parte sobre la separación entre Historiador y narradoras. Estamos saturados/*saturades* por la *(His)toria* oficial de nuestros (no)orgasmos: ¿dónde están las narraciones personales, micro-narrativas, *(Her)storias*, desde nuestra cuerpo/historia/experiencia?

Al relato (*story*):

lo llaman la herramienta del hombre primitivo, el vehículo más simple de la verdad. Cuando la Historia (His-tory) se separó de la historia (*story*), comenzó a complacerse en la acumulación y los hechos. O pensó que podría. Pensó que podría acumularse en la Historia porque el Pasado, no relacionado con el Presente y el Futuro, está allí tendido en su totalidad, esperando ser revelado y relacionado. El acto de revelar contiene en sí mismo una cualidad mágica (no objetiva o factual), -cualidad heredada sin duda de la narración "primitiva"- [...] Logrando identificarse con la Historia, la historia (con letra minúscula h) logra así oponer lo fáctico a lo ficticio (haciendo vista gorda a la 'magia' de sus afirmaciones); [...] La escritura-de-historias se convierte en escritura-de-Historias, y la historia rápidamente se posiciona aparte, dejando la historia (*story*) al ámbito del relato, la leyenda, el mito, la ficción, la literatura. Entonces, dado que la ficción y los hechos han llegado a un punto en el que se excluyen mutuamente, la ficción, frecuentemente, significa mentira, y hecho, verdad. ¿REALMENTE SUCEDIÓ? ¿ES UNA HISTORIA (*story*) VERDADERA?

((Minh-Ha, 1989, p. 341-342), las mayúsculas son del texto original)

Historia verdadera... ¿Te corriste? Di la verdad, que es otra forma de decir: relata la verdad;

¹⁹ "En inglés *Her* pertenece o está asociado con mujer. *Herstory* (castellanizado como herstoria), es un término feminista, juego de palabras entre *history* (historia) y *his story* (el relato de El). *Herstory* literalmente sería "el relato de ella". Se puede usar en referencia a la crítica de la historia documentada [...] a la colección de literatura y textos escritos por mujeres que antes fue negada por los académicos como fuentes legítimas. El término pone énfasis en el papel de la mujer, desde la perspectiva femenina y trata de reconstruir la historia de la mujer que se ha ignorado en muchas partes de la historia documentada. *Herstory* es un juego de palabras que cambia el pronombre *his* (posesivo masculino) con *her* (posesivo femenino). Este cambio pone énfasis en el género de la perspectiva de la historia documentada". (<https://es.wikipedia.org/wiki/Herstoria>).

otra forma de decir: relata la verdad en el horizonte de la *(His)toria*/Verdad oficial. *Entonces, dime, ¿tuviste un orgasmo?*

(A punto de hacer tu confesión, frente a la pregunta lacónica de lo que acaba de salir de tu cuerpo, no te olvides “la ficción y los hechos se excluyen mutuamente, la ficción significa mentira, y el hecho, verdad” Minh-Ha, 1989, 343).

Merece la pena preguntar: ¿qué verdad? La verdad deriva de los Hechos. ¿Los hechos del cuerpo? Esto es el orgasmo; así empieza, sigue y termina. Así no:

Si confiamos en la Historia para decirnos qué pasó en un tiempo y lugar específicos, podemos confiar en los relatos/storias (stories) para decirnos no solamente lo que pudo haber sucedido, sino lo que está sucediendo en un tiempo y lugar inespecíficos. No es sorprendente entonces que las narradoras de los antiguos relatos comúnmente fueran mujeres, brujas, y profetas.

(*ibid.*, p. 343)

Lo anterior tiene una potencia enorme, ya que viabiliza los relatos dentro de tiempos densos haciendo así posible narrar aquello que es indeterminado, que está en medio y es opaco, como el fingir orgasmos. Los relatos son estrategias de resistencia a la claridad de los hechos y la objetividad que por su parte es la renuncia a la ciencia ficción en favor de los hechos. Siguiendo el pensamiento de Minh-Ha (1989) sobre Hechos y Ficción, quiero puntualizar cómo esta distinción opera también en la performatividad del género. Es entonces sugestivo notar cómo la transferencia a los hechos se adjudica a la dimensión biológica como geografía de lo real; por el contrario, lo ficticio (fingir) se adjudica al mito, la leyenda o la *storia*, que son configuradas como invención popular. Esto se evidencia en la separación entre lo fáctico y lo ficticio se genera cuando “la escritura-de-historias se convierte en escritura-de-*(His)torias*” (*ibid.*). En el logocentrismo, el logos (la razón) es lo que se niega a los otros femeninos, feminizados, situados más cerca de la *naturaleza* y la *animalidad*, el Otro Constitutivo que afirma la racionalidad del sujeto hegemónico masculino: “... el lenguaje es lo que tradicionalmente es negado al Otro: ‘No entiendo a qué te refieres con lo que dices’, ‘las mujeres hablan impulsadas por sus emociones’, ‘los animales no tienen ningún lenguaje’, ‘el lenguaje que los países menos desarrollados hablan, es menos articulado y preciso que el lenguaje que yo hablo’” (Lippit, 2000, p. 25).

Ahora, regresando nuestra atención a las *(His)torias* oficiales sobre fingir orgasmos, mayoritariamente concluyen que esta práctica no sólo es vergonzosa, sino que es el reflejo de un fallo en la relación y la identidad, cuya existencia es imperante reparar; ya sea a través

de la autoafirmación feminista, la terapia sexual y de pareja, la *Pink Viagra*, o en sus casos más liberales la orientación matrimonial del rabino o el sacerdote. Cualquier expresión diferencial al orgasmo genera alerta y sospecha, pero más grave es *hacer parecer* que uno tiene orgasmos cuando en *realidad* no los tiene. El problema deja de ser únicamente sexual para transformarse en un debate ético, moral e identitario. Pero aparece una pregunta muy importante: Y en todo caso, “¿por qué y para qué la verdad?, ¿por qué esta batalla por la verdad y en nombre de la verdad? No recuerdo haberle preguntado una sola vez a mi abuela si la historia que me contaba era cierta o no” (Minh-Ha, 1989, p. 343). Mi propuesta es diferente. Está basada en los entendidos imaginativos, la fabulación especulativa, la práctica científica de *quedarse con/en el problema* y las conexiones y entrelazamientos que crean patrones en donde no existe un solo fenómeno “orgasmo” o “fingir un orgasmo”. Por el contrario, fingir orgasmos o tener orgasmos se experimenta, resiste, mide, enuncia, performa y narra en variadas formas que merecen ser exploradas (Rose *et al.*, 2017). Asimismo, planteo que fingir o tener orgasmos no es un evento puntual, sino un ensamblaje de patrones que desafían la temporalidad específica, multisensorial: una fluctuación de lo visible; es la *complejización* radical de las fronteras y una figuración para pensar con otros sobre estos patrones mutantes en una práctica cognitiva-afectiva-material. Es así que estoy proponiendo el relato/*(Her)storia* como articulaciones científicas para desestabilizar las *(His)torias* oficiales. Para lograrlo, es imperante puntualizar que, una vez que he definido lo que construyo como *storia*, tomaré distancia del concepto de Historia que generalmente se evoca desde el giro lingüístico-interpretativo; esto es relevante porque tengo importantes desacuerdos en cuanto a ciertas propuestas de subjetividad como modo de representación y porque es uno de los límites que, considero, imposibilita adentrarnos en el orgasmo como práctica también material con múltiples conexiones. Lo anterior me involucrará directamente con el tema de la representación en el lenguaje y la materia, y donde a través de delinear ciertos desacuerdos, podré proponer un entendimiento performativo de las prácticas discursivas, enfatizando en particular en la agencia de los sustantivos, verbos y palabras, al criticar parcialmente la relación lenguaje-subjetividad-metáfora-representación. Esto establecerá las bases para la propuesta agencial y cibernética de esta investigación.

2.3 El orgasmo y el problema de la representación

El problema de la representación ha sido ampliamente abordado en innumerables campos de la ciencia, la política y la filosofía. Es imposible abarcar dicho debate en toda su amplitud, por lo que me enfocaré al llamado giro lingüístico o interpretativo en ciencias sociales (Bergmann, 1953; De Saussure, s/f; Fabbri, 2009; Geertz, 1990, 2001; Lévi-Strauss, 1979; Lévi-Strauss *et al.*, 2012; Rorty, 2009). Lo hago porque creo necesario seguir complicando la dependencia de nuestra teoría en el lenguaje a expensas de la materia, porque me interesa investigar las posibilidades e imposibilidades del discurso e indagar en la incapacidad ontológica de dar cuenta de experiencias que desbordan lo binario. Haré un planteamiento general de su traducción a lo relevante para esta investigación.

De forma muy general, podría decirse que el replanteamiento epistemológico del giro lingüístico advirtió que los medios retóricos, a través de los cuales un autor da cuenta de su experiencia, son organizaciones narrativas y herramientas teóricas que describen la realidad desde la mediación de la investigadora, por lo que la relación realidad – investigadora no es inmediata ni transparente. Lo que le investigader hace es dar cuenta, *de la forma más fiel posible*, de su propia experiencia —subjetividad— en relación con otros —sujetos y objetos—, explicitando la particularidad de su visión y cuestionando los entendimientos tradicionales de objetividad, neutralidad e invisibilidad de le investigader. Sin duda, interrogar la relación conocimiento-objetividad ha sido medular para el desarrollo de conocimientos críticos; no obstante, encuentro problemático que dicho cuestionamiento no necesariamente problematiza el estatus ontológico de una *realidad* que el lenguaje representa y significa en los procesos de descripción subjetiva. El énfasis en el lenguaje posiciona a la experiencia como *a la mano*, para ser descrita semiológicamente a través de la representación de una presencia —*realidad*— que ahora está diferida; de manera que el riesgo es que el nuevo horizonte que toma el lugar central de la objetividad sea la subjetividad. Kirby (1997) nos alerta cómo —si anteriormente se problematizó la objetividad porque asumía una relación privilegiada con lo real— ahora la subjetividad, vía la experiencia, es otra forma más sutil de universalización. El peligro es que se continúa posicionando al término derivativo —realidad, materia, naturaleza, por mencionar algunos— como transparente. Se divorcia al lenguaje de la subjetividad; es decir, el lenguaje construye narrativamente la subjetividad, pero excluye el análisis de lo que cuenta tal.

La reflexividad es el método primordial de estas epistemologías de la representación que, aunque desafía de manera importante la supuesta posición neutral del investigador y del lenguaje —y por tanto transmite la importante crítica de que las cosas no tienen cualidades inherentes— continúa, aquí está el truco, construyendo una “realidad” mediada por el lenguaje. Esto efectúa una transformación de la realidad y la materialidad en representaciones culturales. Cosas importantes suceden con lo anterior, y las mismas se engloban en la pregunta de Barad que desafía la transparencia del lenguaje al cuestionar:

¿Qué incita a creer que tenemos un acceso directo a las representaciones culturales y su contenido que nos tenemos hacia las cosas representadas?, ¿Cómo llegó el lenguaje a ser más confiable que la materia?, ¿Por qué se le concede al lenguaje y a la cultura su propia agencia e historicidad, mientras que la materia se presenta como pasiva e inmutable o, en el mejor de los casos, hereda un potencial de cambio derivado del lenguaje y la cultura?, ¿Cómo se puede siquiera preguntar por las condiciones materiales que nos han llevado a una inversión tan brutal de las creencias naturalistas cuando la materialidad misma siempre es figurada dentro de un dominio lingüístico como su condición de posibilidad? (2007, p. 132)

La reflexividad da por sentado que hay una falta de acceso a los objetos en sí mismos, que sí está disponible para las representaciones. Tomando distancia de la materialidad del mundo, sostiene un enfoque dual y separado para la materia y la significación, de hecho, la materia es reemplazada por la significación. Siguiendo esto, me parece especialmente problemático el movimiento hacia esta noción de subjetividad, cuyo presupuesto es que los objetos materiales son entidades *sobre* las que se puede reflexionar a través de una reflexividad subjetiva individual, expresada en palabras.

Ahora bien, ¿cómo es relevante esto para esta investigación? Pues bien, el orgasmo y expresiones diferenciales del mismo han quedado improductivamente atrapadas en debates cuyo fundamento son epistemologías de representación-reflexión en inquietudes como si el orgasmo se produce en el cuerpo o en la mente: si es una construcción social o una respuesta fisiológica, si su ausencia es patológica o una respuesta agéntica, si fingir es una práctica de resistencia o el resultado de la derrota frente al patriarcado, entre otros. Delinear qué es un orgasmo corre el riesgo, como efectivamente ha sucedido, de proponer acercamientos oposicionales —teóricos y experienciales— a este fenómeno. Lo anterior no sólo promueve la división polarizada de la experiencia en tales categorías totalizadoras que poco representan la experiencia vivida, sino que también descuida el análisis de su propia forma intrínseca, es

decir, de las tradiciones de pensamiento que hemos heredado históricamente y que regulan dichas categorías.

En este sentido, la vasta mayoría de literatura que aborda este fenómeno, considera tanto el orgasmo como el fingirlo como fenómenos *a priori*, que ya sea natural o social y culturalmente significado, precede al encuentro (con el observador, el experimentador, el espacio, el contexto, etc.) Es posible que mi crítica no refiera directamente a la pregunta ontológica del orgasmo, sino a una ontología que expulsa de sus premisas los *apparatus* teóricos que dan cuenta de dicha organización del conocimiento. Dicho de otra forma, considero que investigar ¿qué es un orgasmo?, ¿cómo se ve?, ¿qué mecánicas se involucran para generarlo?, ¿en dónde se localiza?, ¿que lo hace posible/que se interpone?, etc. es, sin duda, relevante. El desafío, desde mi perspectiva, es otro: incluir en dicha búsqueda investigativa las epistemologías irrenunciables a la generación de conocimiento.

Aunque se interesa cada vez más por aspectos materiales con conceptos como *embodiment* o performatividad, las ciencias sociales feministas suelen dar por hecho la separación de un mundo material y social, ontología y epistemología, materia y lenguaje, etc. Si bien no niega el otro lado, suele entenderlo como pasivo frente a la inscripción de significado cultural en donde prácticamente todo lo que ocurre es un reflejo de la cultura. Podemos encontrar investigaciones interesantísimas y relevantes que se preguntan por aspectos como la influencia del género en las experiencias sexuales, los significados culturales sobre el orgasmo, la historia y diferencias temporales sobre los significados del orgasmo, la sexualidad y su relación con los cuidados en clave de género, por mencionar algunos. Por su parte, las llamadas ciencias naturales tradicionales, aunque también con muchos matices y nuevos desarrollos que incluyen la relación entre entidades estudiadas e investigador, suele proponer una correspondencia directa entre la realidad, la materia y las teorías científicas, en innumerables ocasiones desmarca al sujeto investigador por lo que corre el riesgo de no ser reflexiva en sus propias políticas de generación de conocimiento. Su trabajo es “descubrir” la ontología del mundo, revelar la naturaleza, pero como entidad independiente, no marcada o mediada, es decir transparente. Se pueden encontrar investigaciones muy valiosas sobre las funciones hormonales, cerebrales y orgánicas del orgasmo, la fisiología material que interviene en la experiencia orgásmica, correlación entre órganos y sensaciones, entre muchas otras.

Por supuesto que esta exposición entre construccionismo y ciencias naturales es injusta por ser reduccionista en el sentido que muchas disciplinas no se encuentran en un extremo u en otro de la polaridad, pero aún así, efectivamente, solemos pensar que nuestra existencia se divide con estas fronteras, aún cuando nuestra experiencia vivida nos indica de la difuminación de límites, pensamos el mundo bajo argumentos que sostiene que la división entre naturaleza y cultura es innegable. Partir de estas premisas tiene efectos radicales. Mi propuesta no es una supuesta neutralidad o ejercicio mediador, sino sumarme a cuestionar las premisas del pensamiento occidental que sostiene que estas oposiciones son necesarias, que la epistemología y ontología son preocupaciones de ámbitos diferentes:

Lo que es necesario es una reevaluación de nociones físicas y metafísicas que explícita o implícitamente se basan en viejas ideas acerca del mundo físico [...] necesitamos nuestras mejores teorías políticas y sociales para apoyarnos en reevaluar como entendemos los fenómenos sociales, incluyendo las prácticas materiales a través de las cuales dividimos el mundo en categorías de lo 'social' y lo 'natural'. Lo que necesitamos es un análisis que nos permita teorizar lo social y lo natural juntos, leer nuestros mejores entendimientos de los fenómenos sociales y naturales entre sí de forma tal que clarifique la relación entre ambas. Escribir la materia y el significado en categorías separadas, analizarlas relativo a tecnologías disciplinarias separadas, y el dividir fenómenos complejos en un enclave balcanizado u el otro es por diseño eludir ciertos aspectos cruciales. Por otro lado, al considerarlos de forma conjunta no los forzamos juntos, ni colapsamos diferencias importantes entre ellos, ni los abordamos de la misma forma, sino que posibilitamos que cualquier aspecto integral emerja (al no excluirlos antes de empezar).

(Barad, 2007, p. 25)

Entonces los debates comunes que abordan el orgasmo con preocupaciones del tipo: es un fenómeno biológico o cultural, son primero las condiciones culturales las que prescriben la experiencia del orgasmo o es una respuesta innata, se debe abordar desde el cuerpo o desde el lenguaje, etc. Todo ello encuentra nuevas posibilidades no polares que permiten que aspectos integrales emerjan sin colapsar las diferencias.

2.3.1 El reflejo y la simetría como problemas de la representación y la reflexión.

Nietzsche (1873) nos advirtió sobre los riesgos de sostener el postulado teórico de que las estructuras gramaticales reflejan una estructura esencial del mundo. De forma importante, la reflexión es observar y luego reflejar o espejar lo observado. La reflexión es, por tanto, un ejercicio de simetría: “que las palabras, conceptos, ideas y similares, reflejen o espejen con precisión las cosas a las que refieren. Reflejar algo es proporcionar una imagen

o representación exacta que copia fielmente lo que se está reflejando” (Barad, 2007, p. 133). La representación se configura por la mediación (entre conocer y lo conocido), el distanciamiento (sujeto-objeto/materia-cultura) y las realidades preexistentes (la materia que espera pasivamente la inscripción de la cultura). Barad evalúa esto —estoy de acuerdo con ella— como “una profunda desconfianza en la materia, manteniéndola a distancia, figurándola como pasiva, inmutable y muda, necesitada de la marca de una fuerza externa como la cultura o la historia para completarla” (Barad, 2007, p. 133). Lo anterior implica, entre otros problemas, una posición antropocéntrica altamente patriarcal, dado que la representación “depende de la posesión de un recurso pasivo, esto es, el objeto silencioso, el actante despojado” (Haraway, 2004b, p. 89), removiendo a otros no/humanos o menos-que-humanos a las periferias; negando su acción, participación y agencia en la continua articulación del mundo. Dicho movimiento (re)feminiza la materia, la naturaleza y la tierra al hacer el continuo desplazamiento abyecto al privilegiar el Logos.

De ello se desprende que, desde epistemologías de la representación y el reflejo, el orgasmo se formula como una forma identificable, con límites y propiedades claras, o medianamente claras, que pueden explicarse y abordarse a priori porque siempre es posible volver (con inestabilidades “menores”) a sus parámetros (culturales y/o naturales) ya definidos. Es contra esta imagen única que cada iteración se espejea, así que, incluso con el honorable compromiso de poner al sujeto investigador en la escena investigativa a través de una subjetividad explícita, la mimesis iterativa del “original” rehace la similitud, la ontología de la similitud. Por tanto, desde epistemologías de replicación, reflexión y reproducción las experiencias de fingir, *la ausencia*, casi llego..., me da igual..., tal vez la próxima..., ojalá que esto se acabe..., ¿esto es todo?... etc., sólo pueden ser (re)producidas como residuales fallas del original, porque el referente sigue siendo un significante original desde el que se espejea en el reflejo del deseo fundamental del falologocentrismo de plenitud y presencia (orgasmo). Permanecemos atrapados en geometrías de la igualdad porque la diferencia es formulada como un pálido intento de copia del original.

En las últimas cuatro décadas, ha habido innumerables respuestas a “permitir que la estructura lingüística dé forma o determine nuestros entendimientos del mundo, creyendo que la estructura sujeto-predicado del lenguaje refleja una realidad ontológica a priori de la sustancia” (Barad, 2007, p. 133). Diversas corrientes teóricas, en especial la teoría no-

representacional, han hecho fuertes críticas a ello, enfatizando la agencia de la materia, las conexiones híbridas entre teoría y práctica y entre lo humano y no/humano. La teoría no-representacional tiene sus raíces en diferentes corrientes filosóficas que van de la teoría feminista de la performatividad y el análisis espacial feminista, desde Butler hasta Irigaray; la teoría de las prácticas basadas en el trabajo de autores como Bourdieu y De Certeau y lo que se conoce como “filosofía biológica”, que va desde Deleuze hasta las especulaciones actuales de las biociencias (Timeto, 2011, p. 155). Propongo, entonces, interrumpir las aproximaciones de la simetría y la representación, los relatos que ya nos piensan y relatan el orgasmo o sus ausencias, y sumar formas de hacer ciencia que activamente busquen la diferencia, la ruptura y la inestabilidad.

2.4 Difracción: las cosas desde otra luz

Haraway propone la difracción en contraposición a la reflexión: “ambos son fenómenos ópticos, pero mientras que la metáfora de la reflexión refleja los temas de espejear y la similitud, la difracción está marcada por patrones de diferencias” (Barad, 2007, p. 29). La propuesta no es necesariamente renunciar a la vista como metodología, sino que las metáforas ópticas que usamos empobrecen nuestro campo de interpretación y creación si el único fenómeno óptico que consideramos es la reflexión.

En condiciones experimentales, la difracción es la ruptura de las ondas de luz:

cuando la luz pasa a través de ranuras, los rayos de luz que pasan se rompen. Si pones una pantalla en uno de los extremos para registrar lo que sucede con este proceso, lo que obtienes es un registro del paso de los rayos de luz por la pantalla. Este “registro” muestra *la historia de su paso* a través de las rendijas. Así que lo que obtienes no es un reflejo; *es el registro de un pasaje*.

(Haraway & Goodeve, 2000, p. 3)

¿No es hermoso? La difracción nos permite *registrar el pasaje* de fingir un orgasmo. Podemos así romper el compromiso con la similitud —¿es esto un orgasmo o no lo es?— y dejar de perseguir las réplicas fallidas del orgasmo: *la difracción nos desplaza hacia el devenir del pasaje*. El pasaje no permite mantener el mundo a distancia, “la lente ya no puede mediar entre el mundo y la mente del sujeto conocedor” (Barad 2007, 30), por lo que la mediación es sustituida por la, más interesante, performatividad de intra-implicaciones,

interferencias, refuerzos y diferencias que registran historias. Como forma de hacer ciencia feminista, la difracción;

... abandona la metafísica de la identidad y la metafísica de la representación y plantea que la óptica está colmada de otra manera potente de pensar sobre la luz, que es también pensar sobre la historia. No se trata de la identidad como taxonomía, sino de registrar procesos en la pantalla de registro. Así que la uso para hablar de hacer una diferencia en el mundo en lugar de ser interminablemente autorreflexive. Obviamente, no estoy en contra de ser autorreflexive, pero estoy interesada en poner en primer plano algo más.

(Haraway & Goodeve, 2000, pp. 103–104)

Ahora puedo invitarles a interesarse en el pasaje de fingir y en relatar su registro; creo que eso posibilita el desmantelamiento de las oposiciones binarias —orgasmo/no orgasmo, presencia/ausencia, auténtico/falso — así como otras aproximaciones más enfocadas en formas de justicia íntima y social. Estoy proponiendo entonces un cambio ontológico: de la identidad hacia la trans~ición. Dicho movimiento interrumpe el acento por la consecución de la forma *orgasmo*, —una forma que anticipa el encuentro y por lo tanto persigue la repetición de la *sagrada imagen de lo mismo* (Haraway & Goodeve, 2000) — hacia la creación de límites (re)generativos y provisionales, cuyas fronteras se (re)forman de acuerdo con diferencias significativas que afectan y están siendo afectadas por arquitecturas emocionales, físicas, materiales-semióticas, en un pasaje erótico particular. De tal suerte que cuanto mayores son los efectos de la difracción, menos determinados serán los límites.

2.4.1 El tránsito del pasaje y el acontecer de diferencias

Lo que desesperadamente echo de menos en las teorizaciones sobre fingir orgasmos es precisamente la atención a los múltiples *acontecimientos* en el tránsito del pasaje.²⁰ Esto no implica borrar los significados dominantes (como inicio y fin), ni los que efectivamente

²⁰ Utilizo el concepto acontecimiento de forma muy puntual. Es la traducción del verbo *enact* que encontré más afín a lo que evoca dicha palabra en inglés. Puntualizando particularmente que el acontecimiento sucede en el encuentro: “¿Qué es el acontecimiento? El acontecimiento `no es lo que sucede, pero está en lo que sucede’ Es lo que nos espera en lo que sucede, en la herida que nos duele, en la experiencia que no comprendemos o que comprendemos sin saberlo y nos desgarrar desde adentro, perforando nuestros sentidos, dejando en cada uno de ellos una luz imposible. El acontecimiento es indefinible, pues su presencia misma es un desafío a toda definición; sin embargo, es aquello que infinitamente se nos escapa en lo finito y que, sin embargo, nos sostiene vitalmente haciéndonos señas, mostrándonos lo invisible en lo visible”. Gómez Pardo, R. (2011). *Deleuze o “devenir Deleuze”*, p. 158. Introducción crítica a su pensamiento. *Ideas y valores*, 60(145), 131-149.

Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36693/38650/>.

atienden a reflejar la imagen original, sino difractar el fenómeno para “mostrar que tiene muchos más significados y contextos y que, una vez que los has notado, no puedes simplemente desecharlos. Tienes que registrar esas ‘interferencias’ [...] Es simplemente para hacer visible todas esas cosas que se han perdido en un objeto; no para hacer desaparecer los otros significados, sino más bien para hacer imposible que el resultado final sea una sola expresión” (Haraway & Goodeve, 2000, p. 105).

Las epistemologías reflectivas de efecto-resultado impiden estos registros ricos e intrincados de los procesos heterogéneos de interferencia y diferencia que van más allá de la autorreflexividad (¿por qué fingen las mujeres?) hacia hacer una diferencia. En ese sentido, “un patrón de difracción no traza un mapa donde aparecen las diferencias, sino que traza un mapa donde aparecen los efectos de la diferencia” (Haraway, 2004b, p. 80). Y eso es lo que esta investigación hace: trazar, recolectar y valorar los efectos de fingir orgasmos. Fingirlo efectúa diferencias que son significativas, que literalmente materializan mundos: ¿cuáles son los efectos momentáneos y temporales de dicha práctica?, ¿a qué intenciones y esperanzas responden?, ¿cuándo y cómo sirve y cuándo deja de ser útil?, ¿qué habilidades y herramientas son puestas en práctica?, ¿qué arquitecturas físicas y emocionales se crean con dicha práctica?, entre muchas otras.

Desde esta onto-epistemología, fingirlo no es un acontecimiento singular ni totalizador, sino el acontecer de pequeñas y significativas diferencias que hacen diferencias, con la participación intra-implicada de los más diversos actores materiales-semióticos y en la intersección de múltiples articulaciones como:

... la investigación biológica, la escritura y la publicación; las prácticas médicas y otras prácticas comerciales; producciones culturales de todo tipo, incluidas las metáforas y narraciones disponibles; y tecnologías como electroencefalogramas, resonancias, tomografías; mundos gays y lésbicos, comunidades de color, conferencias científicas, organismos experimentales, alcaldes, redes internacionales de información y acción, los condones y las prótesis dentales, computadoras, médicos, usuarios de drogas intravenosas, las empresas farmacéuticas, editores, los componentes de los virus, les terapeutas, las prácticas sexuales innovadoras, bailarines, las tecnologías de los medios de comunicación, los clubes de compra, los artistas gráficos, científicxs, les amantes, abogades, la pornografía, las estadísticas, los manuales y libros sobre el sexo, los terapeutas sexuales.

(Haraway, 2004b, p. 105)

Fingirlo se convierte en un complejo fenómeno semiótico-material que hace una diferencia. Más aún, fingir orgasmos es una entidad colectiva que configura espacios,

tiempos y formas híbridas cibernéticas que nunca son definitivas en un campo de acción estructurado y estructurante. Fingir un orgasmo no es nunca sólo eso, toca múltiples zonas de (con)tacto, las mismas que son absolutamente relevantes para entender lo que cuenta como tal.

Las diferencias son múltiples y no cognoscibles *a priori*: terminar un encuentro (sexual), explorar posibilidades eróticas a través del sonido y el movimiento, hacer frente al miedo, transformar el dolor vulvar en arquitecturas que respiren alternativas más cuidadosas, *enact/acontecer* vulnerabilidades creativas; invaginaciones generativas para múltiples paisajes corporales (*bodyscapes*, tanto paisajes como escapes), crear silencios como experiencias no homogéneas cuando las palabras se pierden en la traducción, una rearticulación cuando una variación en los ritmos se efectúa por el ladrido del perro vecino o el cambio de canción en *Spotify*, el compuesto dedo/clítoris necesita una nueva dirección, y así en lo sucesivo.

Es debido a estas creaciones (territorializaciones/des-territorializaciones) que promuevo el fingir orgasmos como práctica re-generativa, de límites y fronteras, espacios y arquitecturas, configuraciones eróticas y más.

2.5 Ontología cibernética: la cuestión de las fronteras del conocimiento

La figuración de cibernético se vuelve útil, ya que un cibernético es un “organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social, así como una criatura de ficción” (Haraway, 2004a, p. 7). El cibernético rompe límites cruciales: humano/animal, animal/humano y máquina: “las máquinas de finales del siglo XX han hecho completamente ambigua la diferencia entre lo natural y lo artificial, mente y cuerpo, autodesarrollo y diseño externo” (Haraway, 2004a, p. 11) y las fronteras entre lo físico y lo no físico.

En una ontología cibernética el conocimiento son prácticas-de-gestación que “no dan por sentado los límites de ninguno de los objetos o sujetos, sino que investigan las prácticas materiales y discursivas, y de creación de fronteras que producen ‘objetos’ y ‘sujetos’ y otras diferencias a partir de, y en términos de, una relacionalidad cambiante” (Barad, 2007, p. 93). Esto implicará que no damos por sentado los límites que definen el orgasmo ni el fingirlo. De ahora en adelante, la invitación es a pensarlo como una práctica-de-creación-de-fronteras

con la que podemos preguntarnos cómo, cuándo y para qué funciona, así como lo que no funciona, reconfigurando los significados de agencia que no estén alineados a nociones totalizadoras de éxito, en donde el empoderamiento sexual se convierte en un imperativo forzoso. Las prácticas de gestación de fronteras no son abstracciones, son arreglos físico-materiales específicos y particulares. Me explico, la delimitación estática y *a priori* de lo que cuenta como orgasmo y no orgasmo es clave para la instrumentalización del conocimiento como estático; en posesión de autoridades expertas a las que se concede el poder de distanciar sus descubrimientos del mundo y de, peligrosamente, definir lo que cuenta como erótico en las experiencias de las personas. Así, lo que está en juego desde esta propuesta es enormemente importante para nuestro objeto de estudio, porque se opone a la intensiva delimitación del orgasmo que han hecho la medicina, la psicología, la fisiología, la sexología, etc. con la intención de fijar sus límites a las formas prescritas y delimitadas por su propia epistemología, asfixiando lecturas alternativas. No dar cuenta de los fenómenos como formulados siempre en circunstancias específicas, incluyendo una descripción de todo el arreglo experimental es ser cómplice del estudio de los cuerpos y subjetividad de las mujeres a distancia, sin sus relatos, con la terrible consecuencia de borrar lo erótico inesperado, el monstruoso fingir, el fracaso incómodo; *borramiento* que toma la forma de diagnóstico, terapia de pareja o el *Pink Viagra*, con el objetivo final del “retorno a la totalidad [...] la individuación, la separación, el nacimiento del yo, [y] la tragedia de la autonomía” (Haraway, 2004a, p. 34). Para finalizar, quiero ser cuidadosa en señalar que no estoy proponiendo que el orgasmo no exista, ni que sea un signo que pueda ser cualquiera; por supuesto está estructurado y es estructurante en campos de acción (Haraway, 2004a, p. 89). Lo que sí propongo es que el orgasmo, concebido como un sistema autopoietico, produce un tipo muy particular de “globalidad” por lo que, a menos que re-articulemos las prácticas que configuran las particularidades de dicha globalidad, pasaremos por alto los apparatus teórico/materiales que los significan como tal y desatenderemos los *enactments*/acontecimientos (re)generativos en el pasaje de fingir.

2.5.1 (Re)generatividad no reproductiva

Estoy usando la (re)generatividad como una conversación alternativa con la ausencia y también como una práctica de desplazamiento de fronteras semióticas y materiales. En los

regímenes falogocéntricos (influidos por ciertas lecturas del psicoanálisis freudiano y lacaniano), la ausencia se equipara, e incluso se confunde, con la falta; contra esta idea, entiendo *la ausencia* como un campo de posibilidades lleno de potencialidades generativas.

21

Sigo la propuesta de Eva Hayward, donde la generatividad es el acontecimiento de “volver a crecer o sanar (*healing*) [...] produciendo las condiciones de re-crecimiento físico y psíquico. El corte es posibilidad [...] de sentir el crecimiento de nuevos márgenes” (2008, p. 72). Por tanto, replanteo la ausencia en fingir como una remodelación activa y una reconfiguración material de los límites, por ejemplo, el performance de fingir un orgasmo no como cierre o fin del encuentro sino como apertura de una nueva arquitectura emocional. Es también interesante pensar la (re)generatividad en relación a las prácticas de gestación de fronteras que mencioné en párrafos anteriores. El crecimiento o desplazamiento de nuevos márgenes es una posibilidad alternativa que interrumpe el nacimiento falogocéntrico como única posibilidad reproductiva (Yoon, 2014).

En línea con mi ontología, la regeneratividad en la figuración de cibernético nos permitirá, entre otras cosas, justamente avanzar el debate materia/cultura, naturaleza/tecnología para proponer duplicaciones, creaciones y (re)generaciones no desde el referente de la Unidad Original, sino desde el “sexo cibernético [que] está desacoplado de la reproducción orgánica. El cibernético se salta el paso de la unidad original, de la identificación con la naturaleza en el sentido occidental” (Haraway, 2004a, pp. 8–9). La recreación y reformulación de fronteras se gesta en oposición a “los organismos y las políticas holísticas [que] dependen de metáforas de renacimiento y recurren invariablemente a los recursos del sexo reproductivo [...] los cibernéticos tienen más que ver con la regeneración y desconfían de la matriz reproductiva y de la mayoría de los nacimientos” (Haraway, 2004b, p. 38).

Lo anterior es de suma relevancia ya que necesitamos con urgencia, ópticas que no estén acopladas a la (hetero)reproducción. Formulaciones metafóricas que no encarnen los nacimientos en un emparejamiento con la reproducción. Nacimientos otros, monstruos.

²¹ Para reconceptualizaciones de la ausencia no como falta o de la falta como productiva véase (Hayward, 2008)

Asimismo, la (re)generatividad no reproductiva suma al esfuerzo de romper la iteración de la similitud de la que hablé anteriormente, esto significa que podemos pesar el fingir orgasmos como creación de fronteras que no están ligadas a la presencia, la ausencia ni la falta sino a la creatividad.

2.5.2 La articulación es una práctica para hacer teoría

Sumada a la (re)generación está la articulación como *prácticas-de-gestación-de-conocimiento* no heteroreproductivas. Debido a mi compromiso con la explicitación de mi ética investigativa me gustaría puntualizar que, coincido con Haraway cuando afirma que:

... la articulación no es un asunto sencillo. El lenguaje es el efecto de la articulación, y también lo son los cuerpos. Los articulados son animales ensamblados; no son planos como los animales esféricos perfectos de la fantasía del origen de Platón en el *Timeo*. Los articulados están ensamblados. Es la condición de ser articulado [...] La naturaleza puede no tener lenguaje, en el sentido humano; pero la naturaleza es altamente articulada. El discurso es sólo uno de los procesos de articulación. Un mundo articulado tiene un número indeterminado de modos y sitios donde se pueden hacer conexiones. Las superficies de este tipo de mundo no son planos curvos sin fricción. A diferencia de las cosas, se pueden unir, y como las cosas se pueden separar, y viceversa. Llenas de pelos sensoriales, evaginaciones, invaginaciones y hendiduras, las superficies que me interesan están diseccionadas por las uniones [...] En inglés obsoleto, articular significaba hacer términos de acuerdo. Quizás deberíamos vivir en tal 'obsoleto' y amoderno mundo otra vez. Articular es significar. Es juntar cosas, que dan miedo, cosas arriesgadas, cosas contingentes. Quiero vivir en un mundo articulado. Articulamos; por lo tanto, somos. Quien soy 'yo' es muy limitado [...] pienso en ello como la pregunta psicoanalítica paradigmática [...] se trata de la identidad (siempre irrealizable); siempre tambaleante, que todavía gira en torno a la ley del padre, la imagen sagrada de lo mismo [...] la verdadera pregunta debe tener más virtud: ¿quiénes somos "nosotros"? Esa es una pregunta inherentemente más abierta, siempre lista para articulaciones contingentes y generadoras de fricción. Es una pregunta *demonstrativa*.

(Haraway, 2004b, pp. 106–107)

Es así que la articulación es una práctica de hacer-conocimiento que convoca múltiples trabajos semióticos y corporales. Dichos trabajos pueden servir parcialmente o para nada, para algunas formulaciones y no para otras. Lo más valioso es que asumen el conocimiento como un hacer en constante cambio o negociación con los contextos que le rodean, contextos donde la pregunta en singular pierde su centralidad dando vida a alianzas con otros, donde las preguntas son más interesantes porque son en/con relación. Entonces, en

la articulación *fingir un orgasmo*, los patrones, actantes,²² alianzas, poder y participaciones están sucediendo y cambiando todo el tiempo. En este sentido, es de suma importancia puntualizar que la articulación es siempre una práctica “no inocente y contestable; los actores nunca se establecen de una vez por todas. Aquí no hay ventriloquismo. La articulación es trabajo, y como tal puede fallar” (Haraway, 2004b, pp. 92).

Resumiendo lo visto hasta ahora, para desarrollar enfoques no reductivos he compartido un marco teórico que me permite dar cuenta de la (re)generatividad de mundos específicos. Parto de un posicionamiento feminista que concibo como nexo de relación entre la filosofía, metodologías *queer*, las corpo-afectividades y la especificación de mi *apparatus*. Todo lo cual implica una inmersión en la materialidad y un rechazo a la transparencia del lenguaje; asimismo, rehúso la supuesta función mediadora de este último en favor de descripciones responsables de sus efectos performativos. Llevaré esto más lejos con la propuesta del enfoque realista agencial.

2.6 Enfoque realista agencial

Las corrientes y teorías anti-representacionales se caracterizan —con diferencias sustanciales entre ellas, por supuesto— por un empirismo radical, al tiempo que se alinean con las filosofías del devenir, sin abandonar por completo lo fenomenológico y precognitivo:

Incluyen un anti-subjetivismo. Se basan en las prácticas como generadoras de acciones en lugar de ser sus consecuencias. Insisten en la co-implicación trans-humana de los cuerpos y las cosas, en una red de funciones donde la encarnación (*embodiment*) se convierte en una situación difusa de relación compartida. Requiere una actitud experimental. Adopta una postura afectiva (*affects*) que permite la retención de una especie de "humanismo mínimo", al mismo tiempo que es anti-humanista en un sentido tradicional, y que se traduce en una ética afirmativa de responsabilidad y cuidado. Finalmente, tienen un carácter situacional en donde el espacio deviene, es distribuido y conectado en redes.

(Timeto, 2011, pp. 154–155).

²² "El término es de Bruno Latour: un actante es una fuente de acción que puede ser humana o no humana; es lo que tiene eficacia, puede hacer cosas, tiene suficiente coherencia para hacer una diferencia, producir efectos, alterar el curso de los acontecimientos. Es 'cualquier entidad que modifica a otra entidad en un juicio', algo cuya "competencia se deduce de [su] performance' en lugar de plantearse con antelación a la acción. Algunos actantes se describen mejor como protoactantes, ya que sus performances o energías son demasiado pequeñas o demasiado rápidas para ser cosas. Admiro el intento de Latour de desarrollar un vocabulario que aborde los múltiples modos y grados de eficacia, para empezar a describir una agencia más distributiva" (Bennett, 2010, p. 13). Cabe mencionar que Bennet (2010), propone asimismo objeto actante para despegarse de la relación histórica que liga el concepto de agencia con lo humano.

Mi postura onto-epistemológica no es completamente anti-representacional, pero ciertamente esta crítica ha sido indispensable para la reconfiguración que propongo. En particular, utilizo el enfoque realista agencial desarrollado por la teórica física feminista Karen Barad (2007). Una parte central de su teoría propone que el conocimiento es el acontecer de fenómenos semióticos-materiales. Por tanto, presentaré a continuación de forma breve los conceptos más relevantes que uso de este enfoque para articular la intra/relación de la difracción, la ontología cibernética y el enfoque realista agencial.

2.6.1. Fenómeno

Fenómeno es un concepto clave en la teoría de Barad: los conceptos, sujetos u objetos no son ni entidades individuales ni impresiones mentales, no preceden la relación como relata preexistente, sino que son agencias materiales entrelazadas. Esto introduce un desafío irreparable en la ontología de la metafísica y las respectivas epistemologías de la reflexión que hemos estado revisando en anteriores párrafos. Los fenómenos “no marcan meramente la inseparabilidad epistemológica del observador y observado, o los resultados de las mediciones; más bien, los fenómenos son la inseparabilidad ontológica de los componentes agenciales intra-actuando” (Barad, 2007, p. 33). Estos rasgos constituyen una relación completamente diferente, marcada por la emergencia de configuraciones particulares del devenir del mundo que son siempre materiales. El que sea emergente es crucial porque no comprende relaciones entre unidades independientes y límites determinados, sino organismos y agentes intra-actuantes.

2.6.2 Intra-acción

La intra-acción —un neologismo introducido por Barad— contradice la interacción. Intra-acción “significa la mutua constitución de agencias entrelazadas” (Barad, 2007, p. 33). Dada la inseparabilidad ontológica de las entidades, la intra-acción rechaza un corte inherente cartesiano entre el objeto y el sujeto (“agencias de observación”), por lo que tal límite se vuelve indeterminado en ausencia de un aparato de medición. Esta indeterminación ontológica sólo se resuelve mediante el *corte agencial*, lo que proporciona posibilidades alternativas de objetividad. La emergencia del corte desde el interior reelabora radicalmente

la noción tradicional de causalidad donde esta no precede al *apparatus*, sino que es generada por este.

2.6.3 Corte agencial

La separabilidad o corte agencial, “*crea* una estructura causal entre los componentes de un fenómeno al marcar las ‘agencias de medición’ (‘efecto’) por el ‘objeto medido’ (‘causa’)” (Barad, 2007, p. 140). Esto significa que la *relata* (elementos materiales) surge de *intra-acciones* específicas en el corte agencial, que resuelven temporalmente la inseparabilidad óptica. Estas emergencias son prácticas de materialización, es decir, el corte agencial son los *apparatus* de medición que al resolver la inseparabilidad óptica producen (re)configuraciones materiales del devenir del mundo. Por lo tanto, los fenómenos como fingir orgasmos o, para el caso, el orgasmo, no preexisten como tales, sino que se materializan y adquieren sentido en los cortes (agenciales) *acontecidos* en el proceso de relacionarse, por lo que la “materia-en-proceso-de-devenir” (Barad, 2007, p. 62) se articula de forma iterativa y diferencial, haciendo (*enacting*) las fronteras entre los objetos y las agencias de observación que crea las cuestiones de hecho (*matters of fact*) sobre el orgasmo. Este enfoque abre el espacio para una renegociación activa y continua de los significados del orgasmo desde un marco que no se ajusta a una aproximación universalizadora. En cambio, es posible poner en primer plano la ética, la epistemología y los compromisos ontológicos que informan la necesidad de abordar, el *fingirlo*, en la articulación con procesos corporales complejos que no son lineales, causales o limitados, pero que necesitan importar (*matter*) y ser tomados en cuenta en su producción corporal-semiótica y los efectos en el mundear mundos. Al mismo tiempo hace posible dar cuenta de las formas diferenciadas en que los cuerpos se asemejan y se diferencian en su vitalidad corpomaterial de una manera que abraza dichos acontecimientos diferenciales como prácticas (re)generativas de diferenciación y no como el signo de una patología *debido* a su diferencia.

2.6.4 Apparatus

Como ya hemos visto, los entendimientos del orgasmo son fundamentales para formaciones occidentales de la sexualidad, los cuerpos, la pareja, la familia, la fisiología y el Estado, por nombrar algunos. Pero estos conceptos, ya sea desde la fisiología, la medicina o

el análisis cultural, no son suficientes para comprender prácticas corporales diferenciales, debido al compromiso con la causalidad; es decir, un compromiso de determinación de las propiedades en las entidades como causantes de los fenómenos, de acuerdo a Barad una distinción kantiana de noumena-phenomena (Barad, 2007). Por el contrario, desde un enfoque realista agencial, la causalidad es reelaborada como prácticas de delimitación fenoménica por agencias materiales y conceptuales que *enact*/realizan mediciones. Cada medición implica un *apparatus* particular —arreglos físicos y productivos particulares que no son estructuras sino parte de los fenómenos descritos y prácticas abiertas— que proporcionan las condiciones necesarias “para dar sentido a un conjunto particular de variables, con exclusión de otras variables esenciales, colocando así un corte particular encarnado (Barad, 2007, p. 406). Por ejemplo, el *apparatus* que realiza el corte para significar *fingir el orgasmo como una ausencia*, habilita este concepto en la exclusión de otros *apparatus* y por consiguiente de otros posibles significados.

Los cortes o delimitaciones fenomenales siempre implican exclusiones en el *enactment* del conocimiento, lo que se excluye “importa (*matter*), tanto por los cuerpos que llegan a importar (*matter*) como por los excluidos de la materia” (Barad, 2007, p. 407). En este sentido, un enfoque realista agencial es siempre ético-onto-epistemológico, dada la inseparabilidad inherente de la ética y el corte agencial que hace la separabilidad cuando las diferencias importan.

2.6.5 Ética: lo que se excluye

Al tratar de las fronteras nos encontramos en un territorio en el que la responsabilidad de la ética se hace imperativa, ya que el *enactment*/acontecimiento de cortes agenciales delimita compromisos particulares y situados. Los fenómenos implican “múltiples *apparatus* de producción corporal” para la creación de hechos particulares —en la dispensación (a costa) de otros—. Aquí es donde los conceptos, las materialidades, los cuerpos, etc., se vuelven significativos. Por tanto, mientras intento trabajar de forma no reductiva con el fingir orgasmos, mi *apparatus* sí implica exclusiones e inclusiones particulares en mi producción de conocimiento. Por ejemplo, al delimitar el fingir como un pasaje me distancio de los dispositivos que se centran en la presencia y la ausencia o en el principio y el fin; al centrarme en las experiencias humanas, *hago* cortes que crean devenires diferenciales de humanos/no

humanos, mientras que, al mismo tiempo, incluyo entidades no/humanas que inciden en el fingir como las bacterias y su interimplicación en la humedad y la acidez de la vagina, la boca y el ano; o los muebles y la configuración de las materialidades afectivas del espacio y el tiempo; la luz y sus efectos afectivos y enredos con la intimidad, por ejemplo, el significado de la oscuridad y su relación con la sexualidad o cómo da forma a la desnudez; el sonido o ciertos movimientos corporales, entre muchos otros. Por consiguiente, mi corte sobre fingir se materializa y hace inteligible de una manera intra-activa, de constitucionalidad y diferenciación simultánea de múltiples fuerzas materiales-discursivas, naturalculturales, humana-no/humanas, orgánicas e inorgánicas; de ritmos, flujos y movimientos que *enact* y son *enacted* en mundos naturalculturales, sociopolíticos situados y con efectos específicos.

También es ético qué historias usamos para contar otras historias:

Entender el mundo es vivir dentro de las historias. No hay lugar para estar en el mundo fuera de las historias. Y estas historias son literalizadas en estos objetos. O mejor aún, los objetos son historias congeladas. Nuestros propios cuerpos son una metáfora en el sentido más literal. Esta es la cualidad oximorónica de la fisicalidad que es el resultado de la permanente coexistencia de historias incrustadas en la existencia física, semiótica, carnosa y sangrienta. Nada de esto es una abstracción. Tengo una conciencia extremadamente no-abstracta, casi una alergia a la abstracción.

(Haraway & Goodeve, 2000, p. 66).

Y esto no es sólo una promesa ingenua: lo que no es *storiado* no se materializa. Las *storias* sobre fingir orgasmos suelen estar enterradas en el silencio (uno que, por supuesto, no es homogéneo), debido a que carecemos de las articulaciones para literalizar/materializar las experiencias que se han escrito bajo la noción de ausencia, como si *la ausencia* fuera un simple vacío o el único interlocutor legítimo de la presencia. Los objetos son historias congeladas. Una vez más, las historias que dan cuenta de fingir como pasaje con múltiples posibilidades pueden materializarse debido a cortes agenciales que se interesan por la materialización de su potencial: ¿fingir es la expresión de todo lo que está mal en la sexualidad heteronormativa?, ¿o la denuncia de la imposibilidad misma de dicho ideal?

2.7 Entendimiento performativo de las prácticas discursivas

Considero que a estas alturas puedo hacer una vuelta hacia el lenguaje sin riesgo de desmaterializarlo ni entenderlo como mediación. De acuerdo con Barad (2007), un entendimiento performativo de las prácticas discursivas:

Reta la creencia representacionista en el poder de las palabras para representar cosas preexistentes. A diferencia del representacionismo, que nos posiciona por arriba o fuera del mundo al que presuntamente meramente reflejamos, un quehacer performativo insiste en concebir el pensar, observar, y teorizar como prácticas en entrelazamiento con y como parte del mundo” (p, 133).

Esto nos lleva a un nuevo desplazamiento en la investigación hacia lo performativo: “mueve el foco de cuestiones de correspondencia entre las descripciones y la realidad (¿es un reflejo de la naturaleza o la cultura?) a asuntos de prácticas, quehaceres y acciones” (Barad, 2007, p. 135) para “pensar lo cultural y lo material juntos en maneras provocativas; más aún, es considerar que lo que con frecuencia aparece como entidades separadas (y conjuntos separados de preocupaciones) con bordes afilados, en realidad no implica una relación de absoluta exterioridad [...] la relación de lo cultural y lo natural es una relación de ‘exterioridad adentro” (*ibid*). Partimos de territorios radicales y diferentes, en donde el conocimiento no es descubrimiento sino hacer, donde los bordes entre sujeto y objeto son tentativos y momentáneos, donde lo que es posicionado como realidad no sólo no es pasivo, sino que activamente participa en la configuración de nuestras investigaciones.

Partir del *conocimiento-como-prácticas-de-creación* es abordar el problema de la ontología del conocimiento; es impugnar los modos binarios, falologocéntricos y representacionales. Esta tarea no se limita a “acoger a las mujeres, les esclaves, les niños, animales y Otros desposeídos (exiliados por Aristóteles hace miles de años de la tierra de los conocedores)” Haraway & Goodeve, 2000, p. 66) sino que lo que está en juego es una ontología del conocimiento que es inseparable de la epistemología y la ética.

Un entendimiento performativo del lenguaje se basa en la premisa de que la ciencia es cultura (Haraway, 2004b); es el relato de una ontología que no se fundamenta en la metafísica y su compromiso con la identidad y el descubrimiento. En cambio, *el-hacer-conocimiento* apunta a prácticas mundanas que son encarnadas y semióticas y nunca sólo lingüísticas (Haraway & Goodeve, 2000, p. 107). En el fondo, se trata de la reconceptualización de modos de pensamiento polarizados, jerárquicos y opuestos que conciben la naturaleza como separada de la cultura o su explotable y pasivo recurso, un conocimiento incorpóreo.

Subrayar que el *conocimiento-son-prácticas-de-creación* es también abordar la cuestión de la distancia, que es siempre una cuestión de poder, dado que reflexionar *sobre* el mundo “depende de operaciones de distanciamiento. Lo representado debe ser desvinculado de los nexos discursivos y no discursivos que lo rodean y reubicado en el dominio autoral de quien representa. De hecho, el efecto de esta operación mágica es desempoderar [reconstituyendo a los actantes] como objetos de un tipo particular [...] El Tutelaje será eterno” (Haraway & Goodeve, 2000, p. 107). Pero mi onto-epistemología no responde a la distancia con la cercanía, sino a la idea de mundanidad, lo cual significa que “los cuerpos carnosos y las historias humanas están siempre y en todas partes enredadas en el tejido de la interrelación donde todos los relatores no son humanos. Estamos siempre dentro de mundos encarnados” (*ibid*, p. 106). El conocimiento en este sentido se convierte en una articulación política desde la cual se contesta a las autorías coloniales y masculinistas del mundo que tienen plena confianza en el Logos, Lo Humano y la incuestionada desconfianza de las entrañas feminizadas de la tierra.

2.7.1 De la herencia geométrica al pensamiento tentacular

La adherencia a un entendimiento performativo de las prácticas discursivas, crea una línea de fuga importante para mí: la palabra como práctica performativa y el sonido como evocación y creación feminista. *He pronunciado y escrito la palabra orgasmo miles de veces. Esta es la storia de uno de esos momentos. El encuentro absolutamente inesperado de algo que era ya común y de pronto irrumpe con total extrañeza: escribo la palabra y voy mirando cómo emerge letra por letra, desde mí, para mí, hacia mí. La vibración de mis dedos pulsando el teclado, tic, tic, tic. El movimiento de mis ojos que van del teclado a la pantalla y de regreso. La miro fijamente y, casi como por primera vez: orgasmo. Pero, y esto también es absolutamente insólito, ella también me mira a mí. Me regresa su creación que no es palabra sino la afirmación de su existencia y el reclamo de mi falta de atención a sus cualidades. “No soy inerte”, reclama.*

Me siento avergozada con ella, avergozada de no haberla sentido, palabreado, creado con cuidado y atención. Esta es una escultura redonda: ¿es una palabra redonda?

AUSENCIA AUSENCIA AUSENCIA
O r g a s m O
AUSENCIA AUSENCIA AUSENCIA

Me inquieta su redondez. ¿Cómo puede este encuentro ser novedoso? Te he deletreado cientos de veces con mi dedo índice, corazón y anular. Y sí, la verdad que ya le estoy hablando directamente a ella, con una dosis pequeñita de miedo, pero más que nada de un extrañamiento inesperado, - ¿En qué fractura habita/acecha el asombro, no? -.

Es una palabra redonda, ¿es la herencia del pensamiento geométrico?

Según Wikipedia, un círculo es:

Una forma cerrada simple. Es el conjunto de todos los puntos en un plano que están a una distancia dada de un punto dado, el centro; de manera equivalente, es la curva trazada por un punto que se mueve de manera que su distancia desde un punto dado es constante; un área definida. Un círculo es una curva cerrada simple que divide el plano en dos regiones: un interior y un exterior. En el uso diario, el término `círculo` se puede usar indistintamente para referirse al límite de la figura o a toda la figura, incluido su interior.²³

Es común encontrar nombres para los orgasmos que aluden a la redondez del evento, incluso en algunas publicaciones se le denomina el “¡Gran Oooh!”. La idea más hegemónica de la expresión vocal de los gemidos asociados a la excitación y el orgasmo, por ejemplo, también se asimila a los sonidos de la O. La extrapolación de la geometría de la palabra a una construcción simbólica que comparte cualidades con el círculo es inquietante: constante, definido, cerrado y completo. Sospecho que dicha (re)contextualización es en parte el resultado de las prácticas y formas de pensamiento geométricas (línea de pensamiento, conjunto de ideas, perspectiva, etc.) que hemos heredado. La circularidad del OrgasmO es de lo más intrigante. Por supuesto que no hay nada inherentemente indeseable en la redondez. La pregunta sería ¿cuánta movilidad, ruptura y maleabilidad permite el círculo sin colapsar?

El orgasmo es planteado como cima de un ciclo y, a su vez, como un ciclo en sí mismo (autopoiesis); la idea de un sistema cíclico estaría dentro de sistemas autopoieticos que son “unidades autónomas `auto-producidas` con límites espaciales o temporales autodefinidos que tienden a ser centralmente controlados, homeostáticos y predecibles” (M. Beth L. Dempster (1998) citada en Haraway 2016, 61).

²³ <https://es.wikipedia.org/wiki/Círculo>

La representación visual y sonora más hegemónica del orgasmo es la O y la temporalidad a la que se sujeta es heterocircular fase del deseo= fase de excitación= fase orgásmica= fase de resolución. Es una temporalidad de inicio y clausura. En contraste a los sistemas autopoieticos y en línea con el pensamiento tentacular, el término simpoietico sugiere “sistemas de producción colectiva que no tienen espacios autodefinidos o límites temporales. La información y el control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen el potencial de un cambio sorprendente" (M. Beth L. Dempster (1998) citada en Haraway 2016, 61).

Frente a las metáforas geométricas, Haraway propone el pensamiento tentacular, en armonía con su llamado a las diferencias encarnadas y las semióticas materiales; propone pensar formas colectivas inter-especies como vía posible para *quedarse con/en el problema*. Se acompaña de criaturas, objetos y otros para pensar/hacer fabulaciones especulativas, ciencia ficción, hechos de ciencia, feminismos especulativos y narrar historias. Sus figuras no son metafóricas sino encarnadas:

“Los tentaculares hacen apegos y desprendimientos; duelen/hacen cortes y nudos; hacen una diferencia; tejen caminos y consecuencias, pero no determinismos; ambos están abiertos y anudados de algunas maneras y no de otras”.

(Haraway, 2016, p. 6).

Entonces, frente al pensamiento geométrico, los tentáculos crean fisuras colapsando el círculo y haciendo posible discontinuidades, precipicios y hendiduras para que la vida sea vivida a lo largo de múltiples líneas y trayectorias que crean, decrean y recrean patrones de mundos posibles, orgasmos posibles, imposibles o imaginados.

(re)orgasmos:

re- (prefijo)²⁴

1. pref. Significa 'repetición'. **Reconstruir.**
2. pref. Significa 'movimiento hacia atrás'. **Refluir.**
3. pref. Denota 'intensificación'. **Recargar.**
4. pref. Indica 'oposición' o 'resistencia'. **Rechazar. Repugnar.** Significa 'negación' o 'inversión del significado simple'. **Reprobar.**

²⁴ [http://www.wikilengua.org/index.php/re-_\(prefijo\)_DRAE](http://www.wikilengua.org/index.php/re-_(prefijo)_DRAE)

2.7.2 La palabra como la cueva del sonido

*“hearing the o, we might simply say
that sound itself haunts the
written word”
Ruth Salvaggio*

Permítanme volver a mi encuentro inesperado con la palabra escrita. No es un retorno redundante, es la continuación del *intra/lazamiento* inesperado de mis sentidos y la O. La acción no es metafórica, “las palabras llevan los circuitos nerviosos, los ritmos, los tempos de lo literal” (Hayward, 2008, p. 75).

Vuelvo a leer fascinada la palabra, mi encuentro con la O ha sido una revelación tan feliz que necesito tiempo para reponerme. Me detengo. La leo mientras la pronuncio en voz baja, casi un susurro, pero el susurro tiene el efecto de una evocación estruendosa. El OrgasmO es una palabra tormenta. La geometría de su pronunciación es circular. El orgasmo es una cueva Redonda: necesitas hacer una corta inhalación para posteriormente exhalar el sonido de la O que es creado por el aire que sale por los labios que se han acomodado previamente para formar un círculo.

¿Cómo se produce el sonido? glotis, respiración, faringe.

El sonido no es inocente. Le sigue una arquitectura emocional creada por la agencia de los sustantivos y los verbos (el ejemplo perfecto de la espacialidad semiótica/material). OrgasmO: la humedad de la pronunciación, el flujo vaginal de las ondas del sonido, la saliva en la formación del ruido, el espanto de la ausencia de espasmos, el cuerpo mirando el techo, el techo rebotando el cuerpo, la textura rugosa de la cama en donde se apoya el dedo corazón (este corazón) que antes se apoyaba en la esperanza del clítoris. Me pregunto, junto con Hayward (2008): ¿tiene el sustantivo orgasmo una cualidad onomatopéyica? En línea con las inquietudes de Gaston Bachelard (2009)[1983]), es preguntar:

sobre la materialidad literal del significado, cómo el tono y la pronunciación (*wording*) [...] nos pone en contacto con sentidos, cosas, lugares y relaciones específicas que [dicha pronunciación] menciona o insinúa [...] Atendiendo a la naturaleza material de los encuentros semióticos y encarnados, pero que no solo están aquí para pensar con ellos; son presencias semiótico-materiales.

(Hayward, 2008, p. 66)

Entonces, el obviar la presencia semiótico-material de la palabra no sólo es un problema epistemológico, es también metodológico: perdemos la oportunidad de investigar algo que puede ser central para la vida de la persona. Una conversación sobre el tema que estamos investigando debe contemplar la experiencia vivida de dicho concepto. La vivencia de cualquier concepto es el proceso de una *(His)toria e storia* vivida que es única para cada persona (Bird, 2008a). Las palabras están vivas (esto no es metafórico), las palabras tienen prácticas, afectos, sentidos y mundos con/en/desde/hacia ellas. Tienen una enorme carga afectiva/material. Siempre dicen más que lo que dicen. Una palabra no es nunca solo una palabra, una cosa no es nunca sólo una cosa. Las teorías feministas suenan, reverberan, creando ondas expansivas de sonido y vibraciones:

Cómo suena la teoría feminista, cómo sus cualidades audibles y auditivas a su vez afectan y efectúan el significado, proveen para mí el eco guía para rastrear este legado crítico. Porque creo que lo que nos encontramos continuamente en la teoría feminista difícilmente es un lenguaje feminista distintivo, liberado por fin de la esclavitud patriarcal, sino una indulgencia peculiarmente feminista en el potencial transmutativo de las palabras, su capacidad para afirmar, cuestionar, resistir y sugerir significados sin cesar para ser utilizados por todo lo que valen, y más. En mis lecturas, la teoría feminista se ha convertido en una zona volátil donde las diversas fuerzas restrictivas y generativas de las palabras botan y rebotan. Se ha convertido en un lugar donde aquellos de nosotres que estamos justamente frustrados con las limitaciones de los discursos dominantes y normativos hacemos algo más que crear un lenguaje oposicional con sus propias reglas y prescripciones

(Salvaggio, 1999, p. 4).

Ahora suelto la palabra *Fingir*, la *f* se asienta entre los dientes que compactan suavemente el aire; la *g* se siente un poco rasposa en la garganta, ¿cómo esta palabra retiene presencias, propiedad y comportamientos? (Hayward, 2008). La pronunciación (*wording*) es el cataclismo de la evocación. Evocar, en una de sus acepciones es “invocar a los espíritus y a los muertos, suponiéndolos capaces de acudir a los conjuros e invocaciones”—estas ganas de lamer una definición porque es tan deliciosa que la lengua saliva de deseo—. ²⁵ - -. Fingir como la invocación del orgasmo espectro que puede acudir como espíritu y conjuro; fingir es una pronunciación perseguida (*haunted*) por los espectros de su repetición.

²⁵https://www.google.com/search?rlz=1C5CHFA_enES815ES815&ei=z1KCXLj1Ic_Sa7WtkOgK&q=evocar&coq=evocar&gs_l=ps_yab.3..0i1012j0i10i30.5676.7194..7507...0.0.0.123.529.3j2.....0....1..gws-wiz.....0i71j35i39j0j0i203j0i10i203j0i30.ngbTXD989W0

Así es que la palabra orgasmo no representa el orgasmo, la palabra fingir no representa el fingir. La pronunciación y evocación no están vinculadas aquí al ejercicio de la representación ni la subjetividad. Son difractiva y tentacularmente los sentidos de la pronunciación y el sonido; es la imaginación material —(re)membrar—, el olor y el con(tacto) de las imágenes, las venas y los nervios, la evocación de mis muertos, el conjuro que es una invocación: mi tejido poroso, el ordenador y este sillón desde donde escribo que no es cómodo ni es mío, pero es lo que hay.

Por tanto, la producción de conocimientos de fingir orgasmos consiste en agencias materiales, conceptuales, situadas y dispersas, en donde las prácticas de delimitación fenoménica son cuestiones de responsabilidad, negociaciones y transformaciones deviniendo más que de representación y desprendimiento ontológico.

Esa comprensión intra-activa del dinamismo corpomaterial permite comprometerse con una comprensión fisiológica del orgasmo, pero no mediante la identificación y el análisis de entidades ni localizando los procesos fisiológicos en un único órgano preexistente o en una comprensión singular y esencial del orgasmo. En cambio, permite un compromiso con fingir orgasmos como un dinamismo que se pone en práctica de forma relacional en la constitución y diferenciación intraactiva de los órganos, fluidos, sustancias, flujos, y, como se verá en los capítulos siguientes, también con los entornos, las culturas, los procesos afectivos, las relaciones sociales de poder, entre otros.

De forma novedosa, la aproximación teórica que uso está firmemente comprometida con desarticular significados *a priori*, no para negar su existencia, sino para trazar las iteraciones de sus formaciones. Así, busco indagar el fingir orgasmos no como concepto final o finalizado, sino que me intereso por el pasaje, el fingir como un pasaje que, como tal, requiere prácticas, articulaciones y zonas de contacto que hacen diferencias. Algunas de estas diferencias funcionan, otras no. Todas son momentáneas, tentativas y permiten la contradicción, pero están en relación con algo y en respuesta con. Estas articulaciones han requerido pensar en FO como una práctica relevante. De hecho, es tremendamente útil para pensar en el conocimiento y la teoría feminista, así como para rehacer cuestiones de hecho (*matters of fact*) sobre la sexualidad, el poder, les cuerpos, la materia y el lenguaje.

Todo lo anterior me ha requerido pensar en una metodología que ponga en movimiento los *apparatus* teóricos que tanto valoro. A continuación, describo una metodología que articula esta práctica. No considero mi metodología como separada de todo lo propuesto en párrafos anteriores, es una continuación *intra/lazada*.

Capítulo III

Metodología Queer: creación de lenguaje-relacional y formas provisionales como metodología de movimiento

A continuación, presento los dilemas éticos más relevantes con los que me encontré en el proceso de este trabajo. Posteriormente, explico mis posiciones políticas desde los transfeminismos, las teorías *queer* y las prácticas de hacer lenguaje relacional como metodologías excéntricas, así como su traducción a una ética conversacional para las entrevistas. Para finalizar, comparto el proceso de análisis de datos desde un análisis temático feminista.

3.1 Investigaciones feministas para sexualidades radicales.

La sexualidad ha sido una de las categorías más relevantes para las teorías feministas, trans y no. Es un concepto móvil, intensamente debatido y nutrido, que ha sido clave para revelar la organización patriarcal. Es de suma importancia entonces afirmar que, dicho concepto es histórico, material, cultural y está configurado continuamente a través de múltiples intersecciones²⁶.

En respuesta a la opresión histórica por razón de sexo, muchos de los movimientos y teorías feministas desarrollaron conceptos, categorías y marcos de referencia que descolocaron al sexo como dimensión *biológica* que determina la “naturaleza inferior” de las mujeres. Es famosa la cita “No se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir et al., 2018). En este sentido y momento, fue importante tomar distancia de conceptos que se usaban para

²⁶ El concepto de interseccionalidad fue propuesto por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw (1989) “en el marco de la discusión de un caso concreto legal, con el objetivo de hacer evidente la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras negras de la compañía estadounidense General Motors. Con esta noción, Crenshaw esperaba destacar el hecho de que en Estados Unidos las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones tanto de raza como de género y, sobre todo, buscaba crear categorías jurídicas concretas para enfrentar discriminaciones en múltiples y variados niveles. En numerosas oportunidades, Crenshaw ha aclarado que su aplicación de la interseccionalidad ha sido y continúa siendo contextual y práctica, y que su pretensión nunca fue crear una teoría de la opresión general, sino un concepto de uso práctico para analizar omisiones jurídicas y desigualdades concretas” (Viveros Vigoya, 2016, p. 5).

justificar la opresión tales como la biología, la naturaleza, el cuerpo, y demás; sin embargo, uno de los efectos de dicho distanciamiento fue el anclaje en la oposición naturaleza/cultura²⁷.

De forma muy general, como consecuencia de lo anterior, - asumiendo que cometeré numerosas exclusiones-, el debate sobre la sexualidad y el sexo, se ha abordado sobre la base de dicha oposición o, en el mejor de los casos, la interacción entre ambas. Es cierto también que han existido diversas propuestas feministas que han teorizado críticamente la biología, la naturaleza y el cuerpo intentando construcciones creativas del lenguaje y la materia -véase, Irigaray (1985), Cixous (1995)-; pero hasta hace no poco solían ser mayoritariamente evaluadas como esencialistas, -lo que automáticamente las (re)posiciona como teorías transparentes que no merece ser revisadas- o, en otros casos, se las ha acusado de doblegarse a la lógica masculina al intentar convertir el cuerpo y la materia en construcciones textuales y del lenguaje.

De cualquier forma, siempre merece la pena recordar que los feminismos son múltiples y móviles. Mi intención de interrogar dicha oposición binaria está apuntalada hacia la creatividad de conversaciones productivas para los propios feminismos, en donde las ciencias sociales y *naturales* puedan compartir y enriquecerse desde sus particularidades, reconociendo una relación de implicación más que de oposición.

La sexualidad y el sexo son categorías complejas que, como nos ha alertado Gayle Rubin (1984) desde hace décadas, necesitan urgentemente el desarrollo de perspectivas radicales. Su propuesta de radicalidad me interpela profundamente:

“Una teoría radical de la sexualidad debe identificar, describir, explicar, y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual. Dicha teoría necesita herramientas conceptuales refinadas que puedan asir al sujeto y sostenerlo en su mirada. Debe construir descripciones ricas de la sexualidad en su existencia social e histórica” (p. 149).

Valoro particularmente la denuncia sobre la injusticia erótica, ya que las expresiones periféricas del orgasmo que nos ocupan en esta investigación (ausencia, fingir u orgasmos-no-normativos), han sido descartadas como prácticas eróticas. Hecho que ha implicado que

²⁷ Dicha oposición binaria no es, en lo absoluto, una construcción de los feminismos. Existe desde siempre en todas las ciencias, filosofías y aspectos del saber. Especifico su expresión en los feminismos porque es el campo desde y con el cual me interesa primordialmente conversar.

su exploración como potencialmente (re)generativas y políticas carezca del desarrollo conceptual desde herramientas creativas para pensarlas no sólo en clave de “positividad”, es decir, la sexualidad como obligatoriamente placentera y el placer enmarcado únicamente en las prácticas heteronormativas.

3.2 Metodología queer-transfeminista

Una de las inquietudes centrales que tuve desde el inicio de esta investigación ha sido: ¿quién cuenta como *nosotras* en esta investigación? (Butler, 1993; D. Haraway, 1995) y, por tanto, ¿qué significa hablar de un sujeto mujer y qué exclusiones quedan fuera con tal demarcación? Tampoco quería obviar que a lo largo de la historia han sido las cuerpos de mujeres u otros feminizados las que han sido clasificadas como frías, inaccesibles, complicadas y mentirosas; sin duda, el fingir orgasmos ha sido tradicionalmente asignado a un fenómeno de la feminidad.

Así que me sumé a una propuesta estratégica que me permitiera investigar la categoría mujer y experiencia femenina y feminizada en convergencia con una crítica constante a dichos conceptos. Siguiendo a Ziga (2009) y a Hedva (2016), tomo por tanto el término “mujer” como la posición-de-sujete para esta investigación entendiéndola como:

... un abrazo estratégico y global y una dedicación a lo particular, más que a lo universal, [ya que, aún cuando] la identidad de "mujer" ha borrado y excluido a muchas (especialmente a las mujeres de color y a les transexuales y a les que tienen fluidez de género), elijo utilizarlo porque sigue representando a les no cuidadas, a les secundarias, a les oprimidas, a les que no, a les menos. La problemática de este término siempre requerirá crítica [...] una identidad y un cuerpo que puede pertenecer a cualquiera al que se le niegue la existencia privilegiada - o la promesa cruelmente optimista de tal existencia —del hombre blanco, heterosexual, sano, neurotípico, de clase alta y media, cis—²⁸ y sin discapacidad que hace su hogar en un país rico, que nunca ha carecido de seguro médico, y cuya importancia para la sociedad es reconocida y explicitada en todas partes por esa sociedad; cuya importancia y cuidado domina esa sociedad, a expensas de todos los demás.

(Hedva, 2016)

Lo anterior implicará que mi metodología tiene necesariamente que ser decolonial, alineándome a su crítica de la noción de “mujer” como objeto unificado para teorizar y como sujeto unificado de conocimiento (Lugones *et al.*, 1983); considerando por tanto

²⁸ Cisgénero es un término de la comunidad *queer* para una persona cuyo género construido coincide con el sexo físico/biológico asignado al nacer (Sharp & Nilan, 2017).

innumerables ejes de poder epistémico y material, donde la categoría mujer no sólo debe ser continuamente criticada y reformulada, sino que deberá ser considerada en intersección con otras formaciones de privilegio o precarización. Las perspectivas decoloniales van siempre más allá al formular preguntas sobre el conocimiento, cuestionando, por ejemplo, ¿quién tiene derecho epistémico y quiénes son excluidos del mismo? Respondiendo con perspectivas parciales y socialmente situadas que han llevado a la articulación de multiplicidad de perspectivas, ninguna de las cuales puede apelar a la objetividad o trascender a una visión desde ninguna parte (Haraway 1991).

Entiendo “mujeres” como categoría-ficción y posicionamiento político decolonial frente a todo aquello que es feminizado, a las que se niega lenguaje y subjetividad. Les otros femenines, feminizados que son situados más cerca de la *naturaleza* y la *animalidad*; el Otro constitutivo que afirma la racionalidad del sujeto hegemónico masculino carnofalocéntrico: europeo, masculino, erecto y erguido. Este Otro femenino/feminizado es con quien me interesa conversar, la del lenguaje negado y el lenguaje de la sujeción a las violencias porque, “es imposible divagar sobre la femineidad sin hablar de violencia. Los signos femeninos señalan a los machos sus posibles víctimas, ya sean mujeres, maricas, hombres débiles” (Ziga, 2009, p. 57).

Mi convencimiento de que una investigación debe centralizar estas categorías y preocuparse por cómo constituyen nuestra realidad me sitúa dentro de una metodología feminista. Los debates sobre qué es la investigación feminista tiene una larga y amplia tradición (Gilligan, 1982; Lorde, 1984; Abu-Lughod, 1986; Jaggar, 1989; Braidotti, 1991, 2006; Haraway, 1991; Harding, 1991; Hill Collins, 1991; Code, 1993; Stanley & Wise, 1993; Hemmings, 2011, con preguntas sobre si: ¿existe un método específicamente feminista? o ¿existen metodologías y epistemologías feministas, o simplemente enfoques feministas para hacer teoría? El debate continúa y en la medida en que los feminismos van dialogando, cambiando y rehaciéndose, las respuestas a estas preguntas también cambian y se reformulan.

Sin pretender resolver tal debate, quiero especificar que sí considero que hay metodologías y onto-epistemologías cuya ética es feminista. En mi caso, las preocupaciones por complicar categorías como género, mujer, experiencia femenina/feminizada, racialización, sexualidad, entre otras, me sitúa desde una ética transfeminista.

Específicamente, me adhiero a la propuesta de la filósofa mexicana Sayak Valencia que propone el transfeminismo como:

... una repolitización de los feminismos, de la disidencia sexual [desde el interés por] articular un discurso crítico, desde lo *queer*, [es] una idea mejor pensar desde el transfeminismo para que la nomenclatura del feminismo no se perdiera y habláramos del tránsito también, no sólo en tanto entes transnacionales o como sujetos nómades, sino también como un prefijo que hablaba de un desplazamiento que se estaba revisando a sí mismo en todo momento y que articulaba una intersección, intersecciones subjetivantes y desubjetivantes: migración, diversidad funcional, estatus migratorio, etnia, raza, diferencia sexual, diferentes cuestiones, pero sobre todo que no tenía como sujeto único el cuerpo de las mujeres entendido como biológicamente determinado (Conferencia, 2017).

El movimiento que implica este continuo desplazamiento considero que permite maleabilidad y ajustes, por tanto, éticas más ligadas a la justicia. Mi metodología transfeminista es también una propuesta política que moviliza en términos de afinidad y no de identidad, lo que también es reiterar que no concuerdo ni propongo la fantasía de (trans)feminismos con un lenguaje que borre las diferencias, ya que “no necesitamos una totalidad para trabajar bien. El sueño feminista de un lenguaje común, como todos los sueños de un lenguaje perfecto, de una denominación de la experiencia perfectamente fiel, es totalizador e imperialista” (Haraway, 1995, p. 296).

De la misma forma, una ética transfeminista me permite pensar en categorías como ficciones políticas, estrategias y artefactos en el sentido de ser:

una construcción intencional, [que] no preexiste a las prácticas sociales, discursos y articulaciones a través de las cuales se vuelve capaz de ser leída en relación a sí misma y a otros acontecimientos. Lo que cuenta como experiencia colectiva es entonces una tecnología cuya epistemología es la ficción de tal manera que, se cree el efecto de tener acceso a la vida y a la conciencia de otras, sean esas otras una persona individual o colectiva, con un tiempo vivido llamado historia. Estas lecturas existen en un terreno de lecturas que hacen eco, en donde cada versión añade tonos y formas a las otras, con ondas a la vez cacofónicas y armoniosas.
(Haraway, 1995, p. 190)

En otro sentido, la ética metodológica trans posibilita también una de las tareas centrales de la investigación feminista para la justicia social: “desarticular la validez del dominio del pensamiento dicotómico en nuestra cultura porque la organización dicotómica que subyace en las prácticas sociales y los valores culturales hace que la devaluación de los otros femenines/feminizados [...] no sea simplemente contingente sino inherente” (Grosz,

1994, p. 4). Ahora bien, mi proyecto no es abogar por la indistinción, confusión o fusión de categorías, sino deshacer la presuposición habitual en el pensamiento dicotómico que convierte la distinción en oposición (Prokhovnik, 1999), misma que es jerárquica, donde uno de los términos es correcto, completo y verdadero y el otro no.

Las consecuencias de esto son de lo más importantes esta investigación, por el desafío que implica desmontar las oposiciones binarias presencia/ausencia, auténtico/fingido, naturaleza/cultura, humane/no-humano, apostando por la diferencia (no en términos de diversidad²⁹): la diferencia radical que implica una pluralidad siempre abierta.

Otro aspecto relevante de mi metodología transfeminista y que se alinea con el marco teórico es que:

... tiene que ver con, justamente, no sostener las lógicas neoliberales en las que nos encontramos sino como una contraofensiva cuya imaginación política defiende otras formas de representación, otras formas de sexualidad y que además retoma justamente el campo [...] de la representación post-pornográfica o de la representación pornográfica, para articular disensos visuales a través del cuerpo. Y un cuerpo que no es para consumo masculino ni consumo heterosexual sino un cuerpo que hace un trabajo de ruptura y de desagregación de la representación y que pone al cuerpo en el espacio de la pregunta todo el rato.

(Valencia, Conferencia, 2017)

Lo anterior es central para las indagaciones de esta investigación ya que la categoría que investigo (FO) requiere artefactos teóricos que me permitan investigar representaciones y articulaciones de lo sexual que disienten de la heteronorma y también de las prácticas configuradas como sexualidad legítima y erotismos inteligibles al servicio del flujo del capital. Por lo anterior, me enmarco también dentro de metodologías *queer*, que entiendo en este contexto como “resistencias a los regímenes de lo normal” (Warner, 1993). Esto implica “posicionarse en marcos conceptuales que ponen de manifiesto la inestabilidad de los significados que se dan por supuestos y las relaciones de poder resultantes” (Browne & Nash, 2016, p. 5). Investigar prácticas que suelen ser marginales al ordenamiento hegemónico del género y la sexualidad requiere poner presión a las categorías con las que ya contamos para

²⁹ Para una crítica al concepto de diversidad, ver *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters* (Aph Ko, 2017).

pensar, por lo que también construyo sobre la propuesta de Halberstam cuando define las metodologías *queer* como:

[...] una metodología carroñera que utiliza diferentes métodos para recoger y producir información sobre sujetos que han sido deliberada o accidentalmente excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano. La metodología *queer* trata de combinar métodos que a menudo parecen contradictorios entre si y rechaza la presión académica hacia una coherencia entre disciplinas.

(2006, p. 13)

Ahora bien, me gustaría especificar que el uso que hago de *queer* respecto a fingir orgasmos no se alinea automáticamente ni a positividad sexual ni a subversión activista o inherente crítica; es decir, entiendo *queer* como un verbo, como prácticas de hacer-conocimiento y prácticas-performativas y excéntricas (de Lauretis, 1990) para (re)hacer identidades.

De acuerdo con Eve Sedgwick “*queer* puede referirse a la red abierta de posibilidades, vacíos, superposiciones, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constitutivos del género de cualquiera, de la sexualidad de cualquiera no se han hecho (o no se pueden hacer) para significar monolíticamente” (1992, p. 8). En un sentido similar, Halperin afirma que lo *queer* es por definición lo que está en disonancia con lo normal, lo legítimo, lo dominante. No hay nada en particular a lo que necesariamente se refiera; es una identidad sin esencia (Halperin, 1995).³⁰ Esto último lo recojo como aperturas múltiples que me permiten continuar investigando la práctica de fingir orgasmos como una de absoluta relevancia para pensar lo que hay de sexual en la sexualidad y de político en lo residual.

De hecho, un aspecto de particular relevancia que me posibilita una metodología *queer* es hacer un trabajo sobre prácticas “fallidas”, es decir, fuera de la positividad sexual obligatoria (donde el placer está enmarcado por el goce heterosexual, monógamo, sin

³⁰ Para una revisión relevante del uso de *queer* en sus aspectos nominales, gramaticales y performativos véase *Queer Animacies* (Chen, 2012) y para ser precavidos y estar alertas del uso del término, *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory* de Lee Edelman (1994) o *Saint Foucault* de David Halperin (1995).

pornografía, ni trabajo sexual, sucede en el hogar, de forma privada, etc.), sin por eso quitarles su cualidad de prácticas eróticas. En “*The Queer Art of Failure*” Jack Halberstam (2011) plantea dismantelar la lógica éxito/fracaso, proponiendo que “en determinadas circunstancias fracasar, perder, olvidar, deshacer, no ser (*unbecoming*), no saber, puede de hecho ofrecer maneras más creativas, más solidarias, y sorprendentes de estar en el mundo” (p. 2). Considerar el fracaso como potencialmente gratificador pareciera contraintuitivo, ya que “ciertamente viene acompañado de una enorme cantidad de afectos *negativos* como la decepción, desilusión, y desesperación” entre otros (*ibid.*, 3). Pero dichos afectos, (que uso en la línea deleuziana, como fuerzas (a)fectivas), son “productivos, positivos y fuerzas sociales que exceden al organismo y eluden sistemas de significación y subjetificación” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 115).

El fracaso así entendido, “permite escapar a las normas punitivas que disciplinan el comportamiento y [...] perturbar los supuestamente claros límites entre ganadores y perdedores” (Halberstam 2011, 3). El pensamiento positivo, tan característico de las sociedades actuales privilegiadas, se basa en la adjudicación del éxito o el fracaso como logros y/o responsabilidades individuales pasando por alto las condiciones estructurales. La lógica capitalista “produce el éxito de algunos a través del fracaso de otros, la ideología de pensamiento positivo insiste en que el éxito depende únicamente del trabajo arduo y que el fracaso es siempre el resultado de tu propio hacer” y por tanto tu responsabilidad (*ibid.*).

Lo anterior es fundamental, ya que el sexo como positividad obligatoria deja fuera del ámbito de la sexualidad y lo erótico, no solo a las prácticas patologizadas por la medicina, psiquiatría y psicología; sino aquellas que son expresiones y experiencias “fallidas” o *in between* de lo erótico. Las cuestiones de sexualidades, el género, el placer, las emociones y sensaciones que usualmente no son parte de las historias del sexo placentero se convierten en temas marginales o insignificantes tanto para la teoría, como para lo que consideramos erótico. Así que el fracaso en este sentido también me permite separar la agencia de propuestas siempre en clave positiva, romantizadas o idealizadas -algo que considero urgente-; y finalmente cuestionar la noción de que la sexualidad debe ser un espacio de empoderamiento para las mujeres. ¿Porqué?!, ¿a qué se debe ésta constante incitación a promover el empoderamiento de las mujeres como ideal feminista?

Conversando con autoras como Monique Wittig (1992) o Valerie Solanas, Halberstam nos muestra como muchas veces “desde la[s] perspectiva[s] feminista[s], el fracaso ha sido con frecuencia una mejor apuesta que el éxito. Donde el éxito femenino está siempre medido por estándares masculinos” (Halberstam 2011, 4). Consecuentemente, el orgasmo fallido, el ausente, el fingido, el no-normativo o cualquier otro fuera de la norma, pueden ser formulados como políticos no sólo por su potencial transformador al renunciar al éxito patriarcal como medida de las sujetas y sus experiencias sexuales sino más aún, pueden ser reconfiguradas como gramáticas *queer* que exponen la estructuración (hetero)normativa del deseo, la sexualidad, el erotismo y, las formaciones raciales y de clase que son constitutivas de dicho éxito. Ahora bien, retomando la alerta de que el fracaso conlleva afectos *negativos*, considero indispensable darles espacios, honrarlos y considerarlos de forma seria y generosa. Por lo mismo, tampoco me identifico con una posición inherentemente optimista hacia el fracaso, de hecho, creo que debemos ser cuidadosos con ello para no sucumbir a romantizar la alteridad. Aún así, considero que es un andamio de lo más interesante en cuanto a considerar las fuerzas afectivas (Véase Kathleen Stewart, 2007) como posibilidades para las transformaciones del poder, en donde dichas prácticas subalternas reconfiguren estructuras de saber por donde menos se lo espera, esto es, lo más residual e indeseable.

3.3 Convocando sujetas y primeros compromisos éticos

En concordancia con lo anterior, decidí convocar la participación de sujetas cuya identidad sentida fuera la de mujer (nuevamente entendiendo que dicha categoría no estaba consensuada), deslindándome de entender le sujete mujer, como bio-mujer; esto actuó en beneficio de la investigación, porque mi intención no fue buscar estrategias de homogeneización, ni para la categoría ni la experiencia, sino articular críticas feministas en favor de sujetos cuya posición y experiencia fuera parcialmente subalterna.

Otra práctica que esboza mi ética para los dilemas planteados es la de involucrar a las participantes en decisiones respecto a sus testimonios. Desde el inicio, acordamos que sus testimonios les pertenecían y eso significó que podían decidir si había alguno aspecto (o

varios) que no querían que se publicara; asimismo, les pedí, en caso que les pareciera oportuno, que escogieran lo que era más relevante o lo que más les resonaba y que desearían incluir. Esto implicó que una vez que transcribí las entrevistas, les envié a cada una su transcripción para que pudieran, por un lado, leerse (recuperar lo dicho del acto de decirlo) y decidir sobre dejar fuera algo que sintieran que no deseaba ser compartido o que, por la razón que fuera, no las representara. Únicamente dos personas sacaron algunos fragmentos de la entrevista porque sentían que involucraban de forma injusta a otras personas.

De igual manera el compromiso fue, a forma de devolución, enviarles el documento terminado para que pudieran revisarlo previo a la finalización. Debo decir que envié un borrador previo, pero que, por cuestiones de tiempo (mías y de las participantes), la mayoría de las entrevistadas no han leído el documento previo a su finalización, lo que implicará que su depósito público se haga sin estas últimas revisiones. Hemos conversado sobre ello y están de acuerdo debido a que el análisis de entrevistas no ha cambiado sustancialmente del borrador enviado.

3.3.1 Reflexiones sobre el proceso conversacional

En breve delinearé de forma minuciosa el método con el que realicé las entrevistas; por lo pronto, quisiera enfocarme más en su dimensión ética y de poder. El reconocimiento de una relación diferente y desigual con el conocimiento en favor de la investigadora, exige a los investigadores feministas no enfocarnos ya en la cuestión de si existen estas desigualdades, sino en considerar cómo el poder influye en los procesos de producción y construcción de conocimiento (Doucet & Mauthner, 2006).

Mencionado lo anterior, quiero explicitar que no considero y no parto de la consideración de conversaciones igualitarias. Creo que como investigadora y entrevistadora ocupé un lugar tremendamente activo en cuanto a la dirección y exploraciones en la conversación y el análisis. Por tanto, no pretendí hacer una investigación ni entrevistas “que hablaran por sí mismas” ni “encontrar” aspectos de mi investigación, sino que activamente propuse y negocié con las mujeres entrevistadas. Considero asimismo la agencia de las participantes quienes —más allá de los acuerdos sobre respetar qué puede ser preguntado, usado en la transcripción, cambios de dirección, etc. — activamente aceptaban o declinaban

ciertos temas o direcciones de la conversación. Así pues, sin dejar de considerar seriamente mi posición de poder como investigadora, también creo que este es continuamente desafiado, abiertamente o con la sutileza de las tácticas del débil.

En particular, mi relación con el poder en las conversación reside en hacerlo explícito y constantemente hacer preguntas para negociar cuando éste puede rayar en abuso: si esta conversación empezara a ir en una dirección que no está bien para ti, ¿cuáles serían las primeras señales que te alertarían sobre ello?, si estas señales están presentes, ¿que se podría interponer en que pudieras decírmelo?, ¿sabes cómo puedo apoyar en estar alerta a estas transgresiones?, por poner algunos ejemplos.

Estoy también profundamente alerta de lo que Wade y Todd (2004) acuñaron como el código colonial en la relación. Estos autores trazaron genealogías que demuestran cómo los discursos y prácticas coloniales tienen líneas similares de pensamiento y acción con ciertas disciplinas de las ciencias sociales (particularmente la psiquiatría, psicología, medicina y antropología), donde “muchos de los dispositivos lingüísticos que construyen el discurso colonial (imágenes estereotípicas, eufemismos, formas gramaticales pasivas y sin agencia, términos mutualizadores, metáforas determinantes) aparecen ampliamente en los discursos de las profesiones jurídicas y de servicios humanos, y sirven a funciones similares” (Coates and Wade 2007).

El código colonial de relación puede resumirse como un mensaje en tres partes:

1. Tú eres deficiente (pagane, salvaje, falsamente consciente, sumise, pasive, internamente oprimide, indefense, cognitivamente distorsionade y temerose, etc.).
2. Yo soy competente (con conciencia crítica, experte, profesional, más cercane a Dios, facultado por el estade, educade, etc.).
3. Por lo tanto, tengo el derecho (deber, obligación sagrada, autoridad) de realizar ciertas operaciones sobre ti (prescribir, aconsejar, educar, evaluar, rezar, aconsejar, legislar, investigarte, cuestionarte, quitarte a tus niños)... por tu propio bien.

Este código de relación es de lo más común; creo que la especialización en las formaciones académicas, explícita o veladamente apuntala a esas lógicas. Por tanto, no

pretendo desmarcarme del contexto al que responde esta investigación (audiencias académicas y academizadas) cuyos estándares de legitimidad se configuran en esas lógicas. Dicho eso, creo que las disidencias a la colonialidad del saber/poder (Quijano *et al.*, 2014) es hacer micro prácticas que se opongan al código colonial, al sujeto único, oscurecer el poder en favor de ilusiones de colaboraciones igualitarias, propuestas epistemológicas que desafíen un sujeto unitario y universal, a la abstracción como ejercicio de poder/confusión, y finalmente apostar por prácticas epistemológicas de los sures, las periferias, las condenadas (Lugones, 2008).

3.4 Dificultades éticas en el análisis y la interpretación

La interpretación y análisis de las entrevistas presenta los dilemas más complejos y difíciles para mí, debido a que las voces, relatos y narrativas de las participantes —aun cuando he respetado sus decisiones— son interpretadas desde mis entendimientos, teóricos, epistemológicos, afectivos, etc., y esto, por más explícita que sea en formular mis *apparatus* teóricos, es una apropiación para fines de mi investigación. La apropiación opera en el sentido de que uso marcos de entendimiento para relacionarme con los relatos, por otro lado, también escojo aspectos de las entrevistas que son más relevantes de acuerdo a mis inquietudes, limitaciones, campo háptico y visual. En paralelo, esta apropiación aún ficcionalizada es ineluctable.

Esto me interpela en dos sentidos. El primero de ellos es la preocupación permanente en mi investigación transfeminista y decolonial por cuestiones fundamentales sobre el poder, la explotación, el conocimiento y la representación de otras desde de mí misma. Por otro lado, debido a que el “mí misma” es hablar de la otra conmigo, desde mí y para ella, me cobijo, no a modo de excusa, sino para otras formas éticas y de la responsabilidad, en dicha *irrenunciabilidad* para dar cuenta de mi misma (Butler, 2009).

Dicho de otra forma, la trans-formación de relatos en productos teóricos es la transformación de relatos en ciertas formas de auto-biografía del otre (taller tomado con Cristina Rivera Garza, 2013). Butler (2009), siguiendo a la filósofa italiana Adriana Cavarero (2000), formula que al centro del reconocimiento está el otre, esto implica que la pregunta “¿qué soy?”, o para el caso de esta investigación “¿qué es?”, no es una pregunta útil; las preguntas

que sirven no son primordialmente reflexivas, sino que el origen de toda pregunta es el tú. Por supuesto que esta pregunta genera una nueva región de opacidad, ya que “supone que tenemos frente a nosotros a otro a quien no conocemos y no podemos aprehender del todo, un otro cuyo carácter único y no sustituible impone un límite al modelo de reconocimiento recíproco propuesto en el esquema hegeliano y, en términos más generales, a la posibilidad de conocer a otro” (*ibidem*, 49).

Mi escritura supone, entonces, una política relacional que demanda el cuidado de la vulnerabilidad de lo otro como ética primordial, y el cuidado no sólo como una práctica desde mí sino subjetivante de mí. En un sentido, mi análisis de los relatos, compartidos por las entrevistadas, hablan por supuesto de mí, son una forma de auto-biografía pero también es cierto que:

doy cuenta *para* alguien, y que ese destinatario, real o imaginario, interrumpe asimismo la idea de que la cuenta que doy de mí misma me pertenece en propiedad. Si doy cuenta de mí misma y lo hago *para* alguien, estoy obligada a entregarla, a cederla, a quedar despojada de ella en el mismo momento en que la establezco como *mi* razón. No es posible dar cuenta al margen de la estructura de interpelación, aunque le interpelade sea implícito e innominado, anónimo e indeterminado. La interpelación establece el carácter de la razón que doy de mí como tal, y esta sólo se completa cuando es efectivamente extraída y expropiada del dominio de lo que es mío. Sólo en la desposesión puedo dar y doy cuenta de mí misma.”

(Butler, 2009, pp. 55-56)

La interpelación como generación crítica no pretende resolver mi posición de autor(idad), sino poner de relieve el problema de que dar cuenta del otro es una imposibilidad, y que abrazar tal opacidad abre camino para explorar una responsabilidad que asuma que todas son:

lecturas erróneas, relecturas, lecturas parciales, lecturas impuestas y lecturas imaginadas de un texto que no está simplemente ahí [...], el texto se encuentra siempre inmerso en prácticas y esperanzas enfrentadas. Desde nuestras posiciones específicas y no inocentes en el terreno local/global y personal/político del mapa contemporáneo de la conciencia femenina, cada una de esas lecturas es una práctica pedagógica que funciona al nombrar las diferencias cargadas de poder, las especificidades y las afinidades que estructuran los mundialmente cambiantes y poderosos artefactos llamados “experiencia femenina.”

(Haraway, 1995, p. 209)

Una autobiografía del otro propone un sujeto “exterior”, no volcado sobre sí mismo ni eternamente autorreflexivo; es “un sentido importante, existo para y en virtud de ti. Si he

perdido las condiciones de la interpelación, si no tengo un tú a quien dirigirme, me he perdido a mí misma [...] una sólo puede contar una autobiografía a otre y hacer referencia a un ‘yo’ únicamente en relación con un ‘tú’: sin el ‘tú’, mi propia historia resulta imposible” (Butler, 2009, p. 50). Lo anterior puede suponer no sólo la responsabilidad ética de cómo hábito para ti, sino de la importancia política de los afectos, en particular, como diría Rivera Garza (2013): “la importancia política de dolerse”. Finalmente, la autobiografía de la otra me permite expandir mi crítica a ciertas concepciones de subjetividad como forma “naturalizada” o no mediada y los problemas de representación que he planteado a lo largo de los capítulos anteriores.

Las posiciones de reflexividad o ciertas prácticas de conocimiento situado donde le autore explicita su posición geográfica, de clase, cuerpo, sexualidad, etc., han sido criticadas cuestionando que el foco se pone en cómo la subjetividad de la investigadora influye la investigación (Hale, 1991; Oyewumi, 2000); y que el problema deviene en que inadvertidamente le investigador ocupa el centro de la reflexión y lo más problemático es que situarse no implica abordar la cuestión de cómo estos posicionamientos del sujeto afectan a la construcción del conocimiento. Como sostiene Daphne Patai (1991), estos gestos de auto posicionamiento suelen “desplegarse como insignias”; pretenden representar “el propio respeto a la ‘diferencia’, pero no afectan a ningún aspecto de la investigación o del texto interpretativo” (p. 149). Aunque las ubicaciones sociales son importantes, la reflexividad también significa repensar activamente sobre las influencias personales, interpersonales, institucionales, pragmáticas, emocionales, teóricas, epistemológicas y ontológicas en nuestros procesos de investigación e interpretación; es decir, ¿cómo tales posicionamientos reflexivos conforman realmente las prácticas de investigación y los conocimientos que se producen en última instancia?

Pareciera que no hay ruta de salida total ya que, de alguna forma u otra, el dilema acerca de ser espectador *del dolor de otras* (Sontag, 2003) implica una violencia epistémica irrenunciable en la investigación (Butler, 2009). La manera más cercana a la justicia que encontré fue hacer mi análisis lo más contextual y relacional posible, para no hablar de la identidad de las entrevistadas ni sujetarlas a procesos de evaluación, sino poniendo a conversar sus relatos con categorías relevantes para una denuncia política transfeminista.

El último aspecto que me gustaría nombrar dentro de mis preocupaciones éticas es que no puedo dejar de criticar mi propia dependencia terminológica con los nortes del conocimiento. Aún cuando efectivamente me adhiero y uso críticas desde las epistemologías del sur y las teorías y prácticas decoloniales, mi trayectoria académica, especialmente en lo que refiere a estudios de género, ha estado primordialmente informada por teorías y teóricas europeas y gringas cuyas posiciones de privilegio les dotan de importante legitimidad y, por tanto, permiten un gran poder de circulación global a sus propuestas epistemológicas.

Mi propia descolonización afectiva y epistémica se ha acelerado una vez que he vuelto a México; también creo que es porque hay mucha más circulación y accesibilidad de voces desde y para la Abya Yala. El trabajo continúa.

3. 5 Método de entrevistas: prácticas de lenguaje relacional

Parte de mi *apparatus* (Barad, 2007; Esposito, 2008) incluye una metodología que es muy específica en su ética para hacer preguntas, uso pues las preguntas como tecnología semiótica material de mi ética así como tecnologías de producción de conocimiento que se interesen por el pasaje de la experiencia.

Hace más de quince años que me dedico a conversaciones en “terapia”, desde la terapia narrativa relacional (Bird, 2000, 2008a; Ness & Strong, 2014; White, 2007; White & Epston, 1990) y el enfoque basado en las resistencias (*Response Based Practice*) (Wade, 1997b). Estos mismos enfoques informaron mis conversaciones para esta investigación.

Un aspecto central para mí era el cómo sostener conversaciones que exploren el *yo* en relación, contextualmente generado y que, aún restringidas al uso de un lenguaje inteligible, puedan retar un sentido de *self* fijo, autónomo y separado. Asimismo, me interesaba indagar por el pasaje de fingir orgasmos y las diferencias que hacen diferencias a lo largo del mismo, es decir, conversaciones donde juntas fuéramos negociando y (re)negociando los significados y donde la dignidad y la resistencia estuvieran al centro.

Toda tarea investigativa está mediada por y a través del lenguaje; todos los formatos requieren un acto de interpretación por parte de la investigadora y esta interpretación puede ocurrir en línea con constructos psicologizantes, médicos, sexológicos, académicos, etc., o puede ser un espacio donde el significado sea negociado con aquellos que participarían en la

conversación. Cualquier trabajo de investigación que trata con la identidad —y ocupa en su lenguaje la sintaxis convencional— genera, a pesar de sus intenciones, binarismos y absolutos. Estos absolutos crean polaridades que oscurecen lo íntimo, contradictorio y fragmentado de las vidas que vivimos además de que limita severamente la negociación de relaciones de poder (Bird, 2008a).

Los autores en los que me baso utilizan el lenguaje como estrategia metodológica para desafiar las tradiciones gramaticales que *lenguajea*n a la existencia un *self* autónomo, acotado y definitivo, así como las operaciones de poder que esta creación conlleva, en términos de desventajas institucionales, económicas, y socioculturales; es decir que la construcción de un *self* autónomo y auto-referencial actúa para mantener sistemas de privilegio. Cuando las personas y experiencias que pertenecen a grupos marginales son consideradas con significantes totalizadores, se operativiza una pertenencia limitada con este descriptor, por ejemplo: “soy ambicioso, inteligente, seguro”, lo que construye el significante opuesto en una ausencia “no soy seguro, no soy inteligente”. Por tanto, el ser construido dentro de la presencia (ser tal cosa) se entiende como un atributo del Yo. Contrariamente, aquellos que son construidos dentro de la ausencia (no soy) son confirmados como deficientes en su yo (*idem*).

Las metodologías que estudian la experiencia del orgasmo están muy alineadas a dicha lógica y a investigarlo como experiencia privada, íntima y auto-referencial. Necesitaba poner en marcha pues una metodología conversacional que me permitiera subrayar la construcción relacional de significado, donde el significado atribuido a las palabras sea negociado en lugar de asumido y donde los significados sean contextuales y consensuados, en lugar de buscar el verdadero significado de una frase o palabra. En este sentido lo que me parecía fundamental no era “descubrir” qué es orgasmo o el fingirlo, sino comprometerme con prácticas conversacionales, en donde las ventajas y desventajas de versiones particulares de esta experiencia sean generadas a través del diálogo. Esto promueve un sentido del Yo que está potencialmente activo dentro de las limitaciones y posibilidades de contextos específicos que sostienen y crean la experiencia de las personas y aquellos contextos que la limitan.

Cuando estoy hablando de contexto, quiero especificar que intento dar cuenta, no de una realidad externa al yo, que es mediada por el lenguaje, todo lo contrario, quiero especificar que la sensación de ser está configurada y abierta a estar sucediendo continuamente en el *intra/lazamiento* de diversos agentes materiales, dentro de los cuales se

encuentra el lenguaje y la potencia de diversas palabras, afectos, objetos, animales, etc. Así que, para mí, las prácticas de generación de lenguaje relacional no acentúan la primacía del lenguaje sobre la materia, sino que justamente permiten la trans-enunciación de dicha intracción. Al crear una consciencia relacional a través del hacer-lenguaje relacional soy capaz de moverme más allá de los constructos binarios y de, por tanto, reconstruir la experiencia de dicho constructo lo que genera espacio relacional para considerar la posición de esta experiencia/significante/metáfora en intra/implicación conmigo más no intrínseca a mí. Una vez que el espacio relacional es creado, es posible explorar representaciones —metafóricas o figurativas— de la experiencia, como práctica viviente (*living practice*).

En la sintaxis convencional: “¿Tienes orgasmos, cuántos?”, la construcción de la estructura de la pregunta crea la posibilidad de que eres o no eres, tienes o no tienes. En este sentido, cualquier atributo, incluido lo experiencial, es formulado como fijo, estático y localizado dentro de la persona. En contraste, el hacer-lenguaje relacional se involucra con un yo relacional que es constituido por la relación hacia y con entidades material-lingüísticas, como, por ejemplo, “sensación orgásmica”.

De esta forma, la noción de lo que constituye la experiencia orgásmica puede ser explorada, mientras consideraba las formas en que las personas se comprometen con, sostienen y mantienen este sentido de experiencia. Es entender a la persona como necesariamente conectada relacionalmente con, afectada por y construida por el lenguaje y materia en lo cotidiano (Bird, 2008b, p. 12). El hacer-lenguaje relacional permite indagar sobre las circunstancias particulares de la experiencia de una persona; donde, nuevamente, la experiencia no está a la mano, sino que es un hacer. Podemos indagar:

- Conocimientos sobre el orgasmo
- Las prácticas del orgasmo o la experiencia orgásmica
- Las experiencias de ausencia y sus intenciones
- Las prácticas de la ausencia
- La historia de esta práctica
- Los efectos de esta práctica/historia
- Las nociones o significados que adquiere en diversos contextos
- Las palabras, metáforas, imágenes, etc., que son representativas de la experiencia orgásmica
- El sentido de la experiencia
- Otros sentidos posibles o deseados
- Las prácticas intermedias

Se abre la posibilidad de re-negociar el significado inherente en tales descripciones, al mismo tiempo que exponemos los efectos en el yo y los otros de una descripción o la otra. Participo así en crear múltiples formas de expresar experiencias que tienen consecuencias diferenciales en la vida de las personas.

A través de la externalización en procesos de conversación, nos movemos a territorios relacionales y cuando “el lenguaje cotidiano se reconstituye en una construcción relacional, cualquier idea, creencia, valor o práctica se traslada experimentalmente de una cualidad intrínseca a algo con lo que es posible relacionarse, por lo que las descripciones de identidad pierden su centralidad y su estatuto de verdad” (Bird, 2008a, p. 9). En esta renegociación y reconstrucción es posible fracturar las explicaciones prescriptivas, tanto de la identidad como de la experiencia directa, con la intención de explorar la naturaleza diversa y contradictoria de las experiencias vividas. La exploración contextual incluye el funcionamiento del poder institucional: los efectos de los múltiples entrelazamientos de ejes de poder como la raza, la clase, el género, el capacitismo, la edad, la sexualidad, y así sucesivamente.

A través de las exploraciones relacionales, abordé el fingir orgasmos partiendo de un extraño distanciamiento que no se ajusta a las suposiciones ya conocidas sobre la simulación o el orgasmo, sino que activamente exploraron y dieron prioridad a los significados que dan las mujeres, lo que incluyó tanto la narración de la experiencia cercana, como también las definiciones del discurso normativo que tienen el efecto de patologizar o marginar la experiencia.

Siguiendo lo anterior, el fingir no lo entendí como categoría o experiencia *a priori*, sino que su significado fue (re)negociado a través del diálogo como un “proceso de viaje en el que hacemos el destino a medida que encontramos el lenguaje” (2008, 42), por lo tanto, el significado no fue un descubrimiento personal de la investigadora, sino algo continuamente generado junto con las mujeres entrevistadas y los múltiples contextos donde sucedían las historias. Me alejé activamente de los estados totalizadores e internalizantes, porque tienden a crear binarismos polarizados no negociados como posibilidades únicas (auténtico/falso, ausencia/presencia, vaginal/clitoral). Las polaridades funcionan para categorizar, medir y evaluar, representando la experiencia como estática y final. El compromiso con estas polaridades nos somete a autodefiniciones que aparecen como finitas y fijas.

Ir más allá de los binarismos trae a la vista la naturaleza íntima, contradictoria y fragmentada de la experiencia vivida. Explorar la experiencia vivida trae consigo

movimiento y actividad y, al imbuir el movimiento en palabras, se hacen disponibles la esperanza y la posibilidad de nuevos descubrimientos (Bird, 2000). El movimiento se crea, entre otras posibilidades, desafiando al posesivo. El pronombre se mueve para generar un lenguaje relacional y entonces “la identidad se libera de ser poseída a través del lenguaje” (Bird, 2008a, p. 23), lo que hace posible estar en posiciones temporales mientras se considera la historia, el desarrollo y los efectos de dicha posición. Esta evaluación es muy interesante porque da a las personas la oportunidad de reconsiderar las ideas, prácticas y creencias en relación con sus efectos, con la certeza añadida de que es posible adoptar otras posiciones.

La creación de un lenguaje liminal para experiencias no totales contribuyó también a considerar las experiencias más allá de lo definitivo y fijo. Las palabras como significantes de la actividad ayudan a moverse fuera de las polaridades hacia nuevas áreas de investigación, conciencia, potencialidades, creatividad, etc; por lo tanto, fingir un orgasmo ya no se refleja contra la imagen fija de la presencia, sino que es una experiencia relacional que puede ser explorada en términos de:

1. Hay conocimientos relacionados a la experiencia de fingir en lo que respecta a lo siguiente: prácticas, ideas, sentimientos, el cuerpo y el significado hecho de todo ello.
2. Hay un conocimiento relacionado con los efectos de fingir en relación a uno mismo, a los demás, a la relación, a lo largo del tiempo.
3. Hay un conocimiento sobre lo que es fingir y cómo se expresa: pensamientos, sentimientos, acciones, en el cuerpo.
4. Hay experiencias, prácticas, ideas que apoyan o socavan el movimiento hacia o lejos de la experiencia de fingir.
5. Hay muchas posibilidades en cuanto a las formas de fingir: tentativamente, decididamente, ligeramente, parcialmente, por nombrar algunas.
6. El fingir el orgasmo puede ser explorado en sus innumerables formas agenciales: apoyar, actuar, comprometiéndose, usar, sentir, moverse hacia, sostener, alejarse, hacer, experimentar, conectar, llegar a, recolectar, y así sucesivamente.

Las preguntas son la tecnología que performa el marco teórico y la metodología, por lo que mi forma de *lenguajearlas* es precisa, cuidada y trabajada en línea con toda la ético-onto-epistemología de este trabajo y con la especificidad del método:

- Crear consciencia relacional a través del lenguaje como práctica relacional.
- Desarrollar el presente continuo.
- Crear un lenguaje para los espacios liminales y de en medio, desafiando posiciones totales y sólo opciones binarias.
- Posicionar el yo como activo.

Participantes:

Realicé 19 entrevistas con mujeres que se auto/definen e identifican como tales. Sus edades están en un rango entre 18 y 65 años. La llamada a las participantes se hizo a través de dos medios: amigas o conocidas que referían a otras y un anuncio en Facebook, mediante el cual nueve de las entrevistadas expresaron su interés en tener una conversación sobre fingir orgasmos. El resto fue por amigas que recomendaron a otras. En el post, se pedía únicamente que se identificaran como mujeres (de acuerdo a la metodología expuesta) y que tuvieran interés en tener una conversación sobre el tema; no se incluyeron otras variables ni se hicieron preguntas de preselección.

Sólo en dos casos las participantes decidieron usar pseudónimos escogidos por ellas: Lady Fish, porque ese es su nombre creativo, y el caso de Confidencial.

Las participantes son de diferentes países: Alemania, Italia, España y México. Por supuesto, a pesar de que cada país tiene sus códigos culturales globales y locales, no los entiendo como determinantes, pero sí como sugerencias que apuntan a ciertas posiciones globales de precariedad y/o privilegios.

De acuerdo con el método expuesto, las entrevistas fueron abiertas, privilegiando el viaje, creando y renegociando el significado mientras se desarrollaba la conversación. Además de la ética de mi método, las conversaciones tomaron direcciones impredecibles y rizomáticas, intersectándose con los más variados temas. Las conversaciones duraron entre 1:30 y 3 horas cada una.

3.6 Método para el análisis de entrevistas

3.6.1 Panorama general

Para el análisis de las entrevistas utilicé un análisis temático que se basa en las teorías feministas y de género. El análisis temático es un método para identificar, analizar e informar sobre patrones (temas) dentro de los datos. Se opone al relato pasivo de análisis de que los temas emergen o son descubiertos que también niega el papel activo que la investigadora siempre tiene (Braun & Clarke, 2006). Este método me convoca a reconocer mis propias posiciones teóricas y valores en relación con mi investigación cualitativa por lo que el análisis fue activamente una selección mía: ediciones, selección activa de temas, cortes, diferencias, exclusiones, etc. De acuerdo a este mapa de análisis, un tema capta algo importante sobre los datos en relación con la pregunta de investigación, y representa algún nivel de respuesta patrón o significado dentro del conjunto de datos. Una cuestión importante que tuve que abordar en términos de codificación fue definir qué contaba como patrón/tema. Más que basarme en temas de prevalencia, decidí reconocer los temas que aparecían con constancia, pero también incluir aquellos que me llamaban por su capacidad destabilizadora y su reverberación afectiva. Asimismo, escogí realizar una detallada descripción temática de todo el conjunto de datos, intentando que los temas fueran un reflejo del contenido general. Esto seguramente hizo que se perdiera cierta profundidad y complejidad en el análisis, pero me permitió ganar riqueza en un panorama más amplio. Realicé primordialmente un análisis temático de manera inductiva o de abajo hacia arriba y algunas partes de manera teórica o deductiva o “de arriba hacia abajo”. En la parte inductiva, los temas identificados estuvieron fuertemente vinculados a los propios datos (Patton, 1990) y en la parte teórica, se corroboraron hipótesis que informaron el interés investigativo, las entrevistas y la teoría revisada.

3.6.2 Fases de trabajo analítico

1. Familiarizándome con el contenido de las entrevistas:
 - a. Transcripción de las entrevistas. Usé el software *Transcribe* para pasar los relatos hablados a material escrito. Las transcripciones son prácticamente literales,

exceptuando el acento (andaluz, particularmente). La literalidad es un concepto complejo en este traslado de lo hablado a lo escrito, ya que deja fuera una parte grande de la materialidad emocional.

b. Leer y releer las entrevistas. En un segundo momento, me dediqué a leer las entrevistas varias veces, sin detenerme a analizar de forma minuciosa sino tomando notas y subrayando los temas que más me interesaban, pero primordialmente para familiarizarme con los diversos textos.

2. Generando códigos iniciales: Los códigos identifican una característica de los datos (contenido semántico o latente) interesante para la investigación, y se refieren al “segmento o elemento más básico de los datos o la información en bruto que puede evaluarse de manera significativa en relación con el fenómeno” (Boyatzis, 1998: 63). El proceso de codificación forma parte del análisis (Miles & Huberman, 1994), ya que se organizan los datos en grupos significativos (Tuckett, 2005).

3. Codificar temas/patronos potenciales como sea posible e incluso intentar conservar un poco de los datos circundantes para no perder contexto. Se recomienda también no ignorar las tensiones e incoherencias dentro y entre los elementos de datos.

4. Cuando todos los datos fueron inicialmente codificados y cotejados orienté el análisis a un nivel más amplio de los temas para ver cómo se conectaban los temas entre ellos y si había tramas posibles.

5. Finalmente, al poner a conversar temas, entre ellos y con la teoría, hice el tejido conversacional que se presenta en los últimos dos capítulos.

Una vez que he compartido la metodología, queda delineada la última parte de mi ética, epistemología y ontología. La conjunción de los tres capítulos precedentes se pone en marcha en los siguientes capítulos donde expongo los relatos de las mujeres que participaron, entreverados con mis entendimientos y propuestas.

Análisis de entrevistas

Introducción

En estos últimos dos capítulos me sumerjo en las entrevistas que realicé a lo largo de la investigación. Intento mantener una conversación crítica sobre lo que presentan las participantes desde sus experiencias particulares y localizadas. Pongo a conversar diversas teorías, conceptos y experiencias para problematizar explicaciones causales y/o aplanadas de las experiencias sexuales en general, el orgasmo y el fingir orgasmos, en particular. Como se verá, estas conversaciones se expanden y diseminan hacia otros innumerables conceptos y experiencias, permitiendo observar que el contagio es inevitable, ya que las fronteras (conceptuales, experienciales, geográficas) son arbitrarias y, por tanto, sujetas a movilizaciones y acontecimientos que cambian su morfología. De tal suerte que exploraremos emergencias de la conjunción de orgasmo y el fingir. El análisis de entrevistas se divide en dos capítulos. En la primera parte me pregunto acerca del saber como categoría desde lo local y situado, recuperando las propuestas del realismo agencial y el pensamiento tentacular en conversación con las entrevistadas. En un segundo momento, hablaré, a través del concepto de encuerpación/encarnación/*embodiment*, sobre las geografías corporales y la sexualidad, entendiéndolas como formas y geografías. Asimismo, expandiremos más la encuerpación al indagar sus expresiones *queer* y preguntarnos qué puede hacer una cuerpa, reconfigurando estas prácticas *queer* como resistencias. El tercer momento recoge relatos sobre la violencia y las múltiples resistencias que dan cuenta del fallido régimen cishetero patriarcal. En la segunda parte del análisis, volteo mi atención a las propuestas feministas decoloniales y el cómo éstas abren ideas alternativas a las prácticas liminales y de en medio, en particular el FO, mientras nos ayudan a denunciar la primacía racializada de ciertas categorías. Finalmente, cierro el análisis al adentrarme en los códigos visuales y regímenes escópicos que organizan el orgasmo con la finalidad de sugerir otras figuraciones que no renuncien a lo visual pero que disloquen el FO, a través de un registro visual no metafórico.

Capítulo IV

Desde la primera entrevista transcrita se hicieron evidentes los problemas en la transposición de los relatos hablados a la letra escrita. Los gestos, el tono de voz, las expresiones emocionales, las pausas, gestos, etc., no son traducibles al texto escrito, o son traducibles en una nueva creación que la reescribe. Más que crear códigos (sorpresa, tristeza, énfasis) quiero sentar la posición de renunciar a un absoluto; esto es pasar del sueño de la transparencia a la opacidad producida por las palabras, la opacidad irreducible de cualquier texto y aquella, siempre en movimiento, del autor y el lector (Glissant, 1997, p. 115). De tal suerte que mis elecciones, hasta dónde veo, con quién veo, quién se beneficia, a quién dejo fuera, quién tiene más de un punto de vista, quién/qué queda fuera del campo visual (Haraway, 1988) serán preguntas que invito a tener presentes para desafiar mi propia producción textual. Cada cita genera una nueva región de opacidad, pero la opacidad no es fusión ni confusión (Glissant & Dash, 1999); son zonas de contacto impredecibles, situadas y generativas. En esta línea, es de tremenda relevancia comentar que si bien es cierto que esta investigación toma como nodo de articulación el orgasmo y el fingir orgasmos, el análisis que leerán a continuación excede por mucho tales categorías, en lo teórico y en lo experiencial. Esto es en parte el resultado de mis elecciones teóricas y metodológicas, ya que siempre sospeché que *la ausencia* no es nunca sólo eso. Por otro lado, creo que se debe a que las investigaciones también tienen, por decirlo de alguna forma, vida propia: sus ritmos, inesperadas sorpresas, derrumbes, desplazamientos. Un signo nos remite siempre a otro que conecta muchos otros, en un momento y tiempo particular. Por suerte, tenemos la multiplicidad. Este trabajo es la puesta en palabra de múltiples zonas de contacto.

4. 1 Del saber y otros delirios: ¿Y esto qué lo que es?

Escribo para nosotres o, más bien, no escribo para ellos. Estoy harta de la melancolía que me generan sus genealogías patriarcales. Un amigo que podríamos decir que es también amante, pero eso no sería acertado porque más que amante es alguien con quien me acuesto y yo quiero que me quiera más de lo que él quiere quererme, y nunca le digo, y él nunca tiene que tener esa conversación porque creo que piensa que no le toca... Bueno, él me dijo el otro día que le encanta el desafío de tener que hacer cosas nuevas, crear

de cero ¡Qué! Pensé para mí, ¿de qué coño habla? Creo que nunca lo había resentido tanto, lo odié, la seguridad del macho progre.

Para mí, escribir no es necesidad, ni es emocionante en ese sentido, es miedo, angustia, vértigo, un hueco en la barriga. Lo pospongo. Entretengo mucho la fe de que tal vez si volviera a fumar sería más fácil, que las ideas entraran y salieran por mi garganta, para luego irse haciendo ceniza a chupetones; escribir es un esfuerzo enorme porque tengo que desafiar diariamente mi propia misoginia, ese espacio donde la palabra no me pertenece, donde nunca es suficiente y mis ideas son ridículas, donde no hay nada que decir porque ya lo han dicho todo... ellos, esos que me miran sin mirarme:

Una mujer debe contemplarse continuamente. Ha de ir acompañada constantemente por la imagen que tiene de sí misma. Cuando cruza una habitación o llora por la muerte de su padre, a duras penas evita imaginarse a sí misma caminando o llorando... Las mujeres se contemplan a sí mismas mientras son miradas... el supervisor que lleva dentro de sí misma es masculino, la supervisada es femenina

declara Berger (1990, p. 32) a modo de reflexión —¿crítica? — desde la más desapasionada objetividad de aquel que reflexiona porque puede y que, como que no quiere la cosa, sólo suelta una verdad que, por más dolorosa, no deja de ser verdad. Aquellos que dicen porque pueden, que tiene un lugar porque sí, desde siempre. He leído esas dos páginas cientos de veces; les tengo una pasión desmedida. Siempre que las leo, me da muchísima rabia porque voy sabiendo que es así. Ya que lo digiero, me digo: “*sí es cierto*”, y me hartó y confirmo: “*sí me veo a mí misma siendo mirada... constantemente, siempre... bueno, casi siempre*”, y voy repasando las caras fantasma de aquellos que me miran a través de mí, contemplarme a mí misma. También es cierto que la mirada única —la que aparece como la normalidad y la norma— no es total ni totalizadora, pero al prometerse como auto-evidente se convierte en ley frente a la cual se construye y mide lo que no es, casi es o no alcanza a ser. Una economía de lo masculino que se propone como la:

ley perpetuamente no reconocida [que] prescribe todas las realizaciones del lenguaje (s), toda la producción del discurso, toda la constitución del lenguaje, de acuerdo a las necesidades de una perspectiva, un punto de vista, una economía: las necesidades del hombre, que supone representa la raza humana... Parece que esta verdad auto-evidente, que es al mismo tiempo inmediata e inscrita en nuestra entera tradición, debe permanecer oculta, debe funcionar como el punto radicalmente ciego de la entrada del sujeto al universo del discurso”.

(Irigaray (1985) citada en Kirby, 1997, p. 136)

De forma interesante, este punto ciego, al mismo tiempo que crea marcos de referencia e inteligibilidad, requiere de la iteración continua para su supervivencia, es decir

que la auto-evidencia es siempre performativa. Más aún, abre la caja de pandora sobre cómo la ley carnofalogocéntrica se defiende abyectando continuamente a sus otras experiencias constitutivas: la opacidad, la contradicción, liminalidad, tentatividad, le femenino. En contra del trabajo teórico racializador que promete clarificar ciertos temas al lector, las formas de ver de Berger y la denuncia de Irigaray pueden ser un buen punto de partida para proponer dos afirmaciones importantes: la mirada “internalizada” no es nunca pasiva y segundo, la opacidad es un locus de posibles desarticulaciones de regímenes sostenidos en la promesa de estabilidad y claridad conceptual. Sigamos pues con esto último.

El orgasmo [de las mujeres] es uno de los espacios donde las economías masculinistas de la claridad han dedicado esfuerzos exhaustivos; claro que es una claridad enmarcada en los parámetros fálico-coito-penetrativos que, como vimos ampliamente en capítulos anteriores, sostiene la idea de que el orgasmo es una experiencia clara y definida. Preguntarse entonces sobre el orgasmo pareciera vano y necio dada su obviedad, ya que se afirma que sabemos todo lo que hay que saber acerca de ello. Sin embargo, ¿qué tipo de saber está disponible?, ¿hasta dónde alcanza la claridad?, ¿porqué la relación entre orgasmos y saber?, ¿qué articulaciones se configuran? En las conversaciones para esta investigación aparecen reiteradamente articulaciones del saber y el orgasmo, pero dichas articulaciones plantean desafíos para las propias consideraciones sobre el saber ya que se juegan en espacios tentativos y transitorios. Algunas de las participantes parten de la idea de que el orgasmo es posible de conocer mientras que, al mismo tiempo, plantean que dicho conocimiento es inenarrable y difícil, sino es que imposible de trazar:

A mí una de las preguntas que me han hecho un montón es, “¿cómo sabes si tienes un orgasmo?” Pero, ¡un montón de veces!, y yo la verdad es que no sé qué responder, lo único que se me ocurre es que, si tú no lo sabes, pues no sé qué decirte para que lo sepas, a mí no me han dado una clase del orgasmo. Creo que no hay un parámetro, creo que no hay un patrón, unas instrucciones que te ayuden a eso, o lo sabes o no lo sabes.

María, 22 años

Otra participante complica aún más esta relación entre el orgasmo y el saber cuando hablamos sobre la experiencia de la presencia del orgasmo:

Yo pienso que, si no sabes que lo has tenido, no lo has tenido, porque para mí es tan claro. Partiendo de que cada una es diferente ¿no?, para mí si tú has tenido un orgasmo... es que esto también hay que replanteárselo..., porque a lo mejor no has tenido un orgasmo cómo te venden que tienes que tener un orgasmo en una película porno, o tú hablando con mujeres cuando exageran o lo que te dicen que tiene que ser un orgasmo. Entonces, puede que tú lo hayas

vivido, pero no como te lo enseñan o como te dicen los demás que tiene que ser. Pero pienso que quien siente un orgasmo sabe lo que es un orgasmo, porque es una sensación diferente, es como un placer continuado que termina en una descarga de energía puntual. Lo que pasa es que claro, si lo comparas con lo que te cuentan o con lo que te dicen, puede que no sepas si lo has tenido o no porque es subjetivo. Tienes que ser consciente de que es subjetivo, es que yo no te puedo decir, no le puedo explicar a una persona lo que va a sentir cuando tenga un orgasmo, porque yo no lo sé, si yo no sé cómo va a ser mi orgasmo, el de mañana o el de pasado, ¿cómo te voy a decir a ti cómo va a ser el tuyo?

Nere, 35 años

Unos de los aspectos más fascinantes que lo anterior plantea es la multiplicidad de conceptos que intersectan, se empalman y se contradicen. Por un lado, pareciera que las experiencias del orgasmo son claras, definidas y definibles pero dicha claridad está, de acuerdo a las participantes, ligada paralelamente al contexto cultural y a ciertas nociones de subjetividad que no pueden explicarse ni generalizarse, lo que de forma importante resitúa la claridad y el saber no dentro de una ontología metafísica, sino siempre relacional.

De hecho, Nere habla de cómo las narrativas o experiencias de otras mujeres, la sociedad y/o el porno son referentes que pueden desarticular tu propia certeza de tener orgasmos cuando te comparas con ellas. De forma particularmente relevante, se realza que el orgasmo, pero también el saber mismo, están siempre engarzados a interacciones sociales y materiales. El saber es un logro colectivo. Estas experiencias confeccionan también un desafío onto-epistemológico, pues hacen una hendidura al compromiso metafísico y representacional con el orgasmo y nos sitúan en el pasaje del encuentro, es decir, el orgasmo, su ausencia y otras diferencias, son cognoscibles sólo a través del encuentro. Esto no niega en lo absoluto que hay producciones culturales —desde el porno hasta la *Cosmopolitan*; los diagnósticos psiquiátricos, al uso coloquial y reapropiado de la frigidez; los significados del cuerpo y su experiencia vivida; la performatividad normativa de cómo es un cuerpo sexy y cómo se ve el sexo; imágenes medico-sexológicas y el modelo universal de la Respuesta Sexual Humana, por mencionar algunas— que figuran y son parte de los conocimientos e imaginarios de todes, lo que sí estoy señalando es que éstos carecen de vitalidad hasta que son (re)apropiados, (re)creados, (re)chazados en los encuentros sexuales. El mapa no es el territorio; la materia no es pasiva; el fingir o el orgasmo son un (des)hacer. Para llevar la certeza aún más al borde, Ana (61 años) dice:

Yo lo que creo que tengo, mmm, no sé... los llamaría orgasmillos. Que por eso que a veces no sé si los finjo o sencillamente mis orgasmos son pequeños o a saber si nunca he tenido uno bien, de verdad, ¿será que es eso?... que la verdad que no creo que sea eso porque yo, que, si yo me hago a mi misma, que cada vez tengo menos necesidad, pero si, desafortunadamente empecé muy tarde, por las tonteras esas que una la educan. Lo que te quiero decir es que ahí yo si puedo hasta el final y lo he pasao bien pero no son esa cosa increíble que todo mundo dice, no. Lo que si sé que cuando he fingido si finjo, que eso si lo sé porque tengo mucha pereza y que ya me quiero dormir, es que mira hija a mi edad... que ya no es lo mismo, ya es más la pereza, los resentimientos, las preocupaciones. Pero sí, a veces he fingido sin querer, mis orgasmillos les digo, que no sé si son o no son.

Por otro lado, Verónica (42 años) desconecta la relación que afirma que una relación automática entre subjetividad y saber sobre sí misma, al acentuar que aún en su propia experiencia “puede ser”:

Yo recuerdo cuando empecé a tener sexo, que me hacía pipí y entonces ya llegué yo a la conclusión de decir: ¡no tonta, que no te meas! Que eso es correrte. Y de fingirlo... pues puede ser, ahora no lo recuerdo, pero puede ser que sí lo haya hecho. Lo que pasa es que yo soy muy discreta, yo puedo llegar al orgasmo y que no se enteren entonces alguna vez me he excusado con eso, no lo exteriorizo, me lo quedo para dentro, pero si supongo que con esa excusa, sí lo he podido fingir, seguramente lo habré hecho pero no lo sé [...] Pues esta duda es porque como a veces soy tan discreta, a lo mejor a veces se confunde eso con lo otro... lo otro de correrte... Sí, aún para conmigo misma se confunde.

¿Qué retos nos presenta este *no saber sabiendo*? La posición más fácil y, sin duda, trágica sería desechar estos relatos y cobijarnos en nociones de verdad y presencia/ausencia: “no creo que eso sea verdad”, me dijeron en un curso en el que participé en Utrecht: “tu cuerpo sabe si te corres o no, si no lo sabe es porque no le ha pasado”. Ya entraremos más en esta idea de que *el cuerpo sabe*, por lo pronto, quisiera proponer que aquí hay algo más que eso y es que estos fragmentos descolocan profundamente los límites del saber, haciendo de la narración oral prácticas de creación de significados, no la reconstrucción o transmisión de un concepto, -orgasmo, ausencia, fingir-, sino creaciones donde el lenguaje altera lo que vemos y por tanto lo que sabemos.

Las palabras son prácticas vivas, no entidades pasivas esperando a ser pronunciadas. El lenguaje como vehículo de transmisión promete lo estático para la visibilidad inmediata, pero las palabras siempre desbordan, siempre dicen más de lo que dicen; de ahí que el lenguaje que nos interesa sea el semiótico-material, donde las palabras tienen prácticas e historias, son experimentadas, crean afectos y efectos, remembranzas deseadas y no; son del/desde el cuerpo. Relatar es crear. El conocimiento es práctica y reescritura. Entender es

crear. Entonces, lo que plantean estas oscilaciones inacabadas es un desafío a la ontología del saber en términos metafísicos.

Hemos visto ya que tenemos una herencia de prácticas y formas de pensamiento/saber geométricas que no necesariamente expanden nuestro asombro ya que no permiten articulaciones cuyas formas sean impensables, maleables e inacabadas, formas donde algo *puede que sí o que no*, donde *no lo sé*, donde *tal vez*, donde la subjetividad no tiene que ser conocimiento de sí. Por el contrario Haraway propone el pensamiento tentacular que es el que informa mi relación con este *no saber sabiendo*, fuera del binarismo totalizador saber / no-saber y explorando las articulaciones que suceden en estos intersticios donde *puede que sí y puede que no*. Asimismo me convoca a empujar las conceptualizaciones mismas del saber donde rechazo la ley única del saber logocéntrico y me propongo indagar, honrar y respetar formas de saber que *hacen* otras cosas, diferencias que hacen diferencias (Barad, 2007; Bateson, 2000).

En este sentido este no saber, es una articulación de poder, Sedgwick explica que las “ignorancias, lejos de ser piezas de la oscuridad originaria, son producidas por y corresponden a conocimientos particulares y circulan como parte de regímenes particulares de verdad” (1992, p. 8). Puedo afirmar entonces que estos saberes se alejan de la ausencia falologocéntrica y se acercan a la tentatividad de la creación. Una creatividad que no es inocente ni “bonita”, sino prácticas material-semióticas que son ontologizantes, es decir, crean mundos de conocimiento en sus diversas zonas de contacto. El saber no es una certeza que se tiene y se reproduce, sino prácticas que hacen diferencias.

4.1.2 El saber no precede: toda experiencia sucede en/desde el cuerpo

Las narraciones anteriores (des)cubren que los saberes son procesos que no preceden el encuentro (ni al sexual ni al conversacional); son saberes que no necesariamente apuntalan a la definición de un concepto sino a la experiencia vivida. Y creo que esto es muy importante porque concuerdo absolutamente con la teórica Breanne Fahs cuando señala que:

irónicamente, la gran mayoría de las investigaciones sobre la sexualidad no incluyen mucho sexo en ellas; lo que la gente realmente hace, piensa y siente al expresar sus sentimientos sexuales o al usar sus cuerpos de manera sexual, es muy raro. La investigación sobre la

sexualidad es, en su mayor parte, más sanitizada que el desorden del sexo en sí mismo (2011, p. 209).

Una posible explicación a lo anterior es que la indagación de conceptos, en las formas dominantes que tenemos de hacer teoría en las academias, fácilmente corre el riesgo de dejar el encarnamiento/*embodiment* —aún cuando es un concepto que recupera el cuerpo— en abstracciones y no en la experiencia vivida, particular y puntual.

Los relatos de las participantes son del cuerpo —no solamente—, pero siempre desde el cuerpo. Lucía responde a esto cuando conversamos sobre lo que cuenta como sexual o encuentro sexual:

Es que es muy raro porque, aunque tengo todas estas ideas en mi cabeza... bueno y experiencias de antes... de cómo es coger³¹, luego cada vez que estoy con alguien es diferente. Por un lado, depende del vato o la morra³² con la que esté, pero luego también de mi cuerpo. Como... pues a veces me mojo en chinga³³, a veces siento mucho mis pezones, a veces me gustan que me los laman o me los muerdan y a veces no quiero ni que los vean jajaja, a veces me empalago muy rápido, como que me saturo de sensación, así de mírame y no me toques. A veces tengo el cuerpo como anestesiado y a veces sólo incómoda. Y luego pus si depende con quien. El otro día cogí con uno que es compa³⁴... y mientras me penetraba me ponía la mano en el abdomen bajo, o sea aquí, como presionando suave pero firme, ¡guuuueyyyyy! o sea sentí delicioso, muchísimo más, como que mi cuerpo respondía totalmente diferente a la penetración de él, ¡un gran descubrimiento, jajaja ¡Lo aplicaré de aquí a la eternidad! Jajaja

Lucía, 42

El cuerpo como condición de posibilidad para la sensación: la saturación, incomodidad, etc. El cuerpo, aunque no solamente, como condición de posibilidad para la sexualidad. De forma importante, lo que Lucía narra nos permite asegurar que el cuerpo no es una entidad fija ni estable, mucho menos obvia, y definitivamente tampoco será nuestra tarea definirle (tarea de por sí imposible y fútil). Le cuerpe, las cuerpas, el cuerpo son entidades semióticas, materiales y (ví)vidas, “el cuerpo experimentado, entonces, es el cuerpo cinestésico, afectivo, emocional y deseoso [...] los cuerpos experimentados y que se experimentan se unen para formar el cuerpo vivo. Los deseos sexuales, así como los placeres sexuales, por lo tanto, pueden entenderse como experimentados dentro del propio cuerpo” (Fahs, 2011, p. 210).

³¹ En mexicano coger es follar.

³² Vato equivale a chico y morra a chica.

³³ En este contexto, “en chinga”, significa rápido.

³⁴ En este contexto, compa refiere a colega.

En este mismo sentido el relato de Lucía descoloca las aseveraciones de un cuerpo mecanizado, causa-efecto, estímulo-respuesta y lo renarra y refigura como una experiencia que es propia, cambiante, sentida y (re)sucediendo en su encuentro con otros y otras. Una práctica/hacer/sentir/ sexual que es indispensablemente un devenir-con, fingir-con. Este “devenir indica la naturaleza no estática y procesual de estas relaciones, un sentido de negociación conjunto (*togetherness*) como un proceso continuo, un devenir como el descrito por Rosi Braidotti como ‘un afecto que fluye... una composición, un lugar que necesita ser construido junto con, es decir, en el encuentro con, otros’. El devenir [...] habla de la construcción conjunta de un sentido de junte-con (*togetherness*), un nosotros y el tipo de seres en que nos convertimos” (Weaver, 2013, pp. 689–690):

Fingir-con,

con-fingir,

co-fingir,

des-fingir,

trans-fingir,

transigir

Al conceptualizar una encarnación que deviene-con estoy sugiriendo asimismo formas de hacer conocimiento sistémico-interaccional. Habrá que especificar qué tipo de sistema, porque no es uno cerrado sino uno tentacular. Encuentro especialmente útil la noción de sistema *simpoiético* a diferencia de los sistemas auto-poiéticos. “La *poiesis* es *sinchthónica*, *simpoiética*, siempre asociada, sin ‘unidades’ de inicio y las consiguientes ‘unidades’ interactivas [...] Sus zonas de contacto son ubicuas y alargan constantemente zarcillos con vueltas y más vueltas” (Haraway, 2016, p. 33).

Entonces, detenerse en la historia que es también “quedarse con el problema” que formula Lucía, es articular teórica y materialmente el cuerpo como signo visible de sistemas tentaculares, donde el problema de la verdad, es un problema de límites/fronteras y no de sustancia, es decir, donde el problema del conocimiento no es sobre la verdad del orgasmo y su presencia sino que este es reenfocado a uno más nutricional y creativo al proponer nuestros conceptos como sistemas *simpoiéticos* que son “producidos de manera colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. La información y el control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen potencial para

cambios sorprendentes” (Haraway, 2016, p. 68). Le sujeto no alcanza como identidad ni práctica. El movimiento será indispensable para pensar-con, movimiento vértigo u *horizóntigo*³⁵.

Pensando-con-Haraway que piensa-con-Marylin Strathern “sobre la aceptación del riesgo de la incesante contingencia, de poner en riesgo relaciones con otras relaciones, desde mundos inesperados. Encarnando la práctica de la fabulación especulativa feminista en modo académico, Strathern me —nos— enseñó una cosa sencilla, pero capaz de cambiar el juego: ‘Importa qué ideas usamos para pensar otras ideas’” (Haraway, 2016, p. 68). De ahí que ponemos nuestra pasión e interés en estas zonas de contacto de diversos actores y múltiples articulaciones para pensar.

No es la cualidad de la profundidad, es la de la extensión. *Not going deeper, going wider.*

Así pues, que los relatos hacen mundos (*wordling*) articulándose desde/en múltiples zonas de contacto. Por ejemplo, la materialidad del mojarse es la zona de contacto de entrelazamientos del sentir y también de experimentaciones de tiempo (“*en chinga*”) en el relato de Lucía. El placer está *intralazado* a la penetración de la amistad que a su vez se (re)(de)forma con el tacto, la presión y el descubrimiento. Los pezones no son eróticos a priori, su erección, el placer, serán o no, una vez que se tocan, lamen o muerden su forma y estar siendo cambiará. Finalmente, es interesante la propuesta de penetración en esta cita, ya que no está ligada solamente al pene, sino a la presión, el abdomen, el tacto, y el cómo su cuerpo responde (re)penetrando al responder diferente. Los cuerpos entonces son múltiples zonas de contacto.

En otro sentido Maura (46 años) en relación al contexto que mueve hacia el orgasmo relata que:

³⁵ “Reducida a ‘paisaje’, yaciente en su eidética articulación de planos y secantes, tendremos que sorprender la naturaleza en una hora crepuscular y desde un cerro, en un delirio sartreano, para sentir el equivalente horizontal del vértigo: el *horizóntigo* de la anchura sinuosa, el mareo repentino —para una subjetividad plutarquiaca— de la irregularidad, la ondulación, la imprecisión, la liquidez pétrea de la superficie terrestre” (Rico, 2006, p. 18).

Pffff, para mí depende de miles de factores: el día del ciclo en el que esté... Es que a mí el PH es fundamental, la acidez de mi vagina es determinante si la paso bien o no, o sea, ya incluso a si puedo tener sexo o no por el grado de incómoda que me puedo llegar a sentir con la acidez... Luego, pues también de si me siento agusto conmigo, de la posición, del lugar donde esté... un montón de factores, es que mi cuerpo en sí mismo es un mundo.

“Mi cuerpo es un mundo” es una frase tremenda. Sugiere campos relacionándose para el hacer mundos en sentidos muy relevantes; primero que el cuerpo “experimenta el mundo directamente porque está eternamente entrelazado con el mundo” (Faehs & Swank, 2015, p. 761), y aún más que dichos entrelazamientos suceden con la participación de los más diversos actantes, en este caso, bacterias, arquitecturas, acidez. Entonces, el cuerpo es una articulación múltiple que, desde esta perspectiva, acontece para formas de hacer-conocimientos-como-prácticas; dichas articulaciones son materiales, materializantes y semióticas. Lo anterior ayuda en dos sentidos, el primero es retar las aseveraciones comunes respecto al orgasmo como una *descarga de energía* donde *tu cuerpo sabe*; si bien mi intención no es negar que esta experiencia se describa como tal, creo que pretende *salir del problema*, apelando a un cuerpo obvio y no mediado. Esto es problemático, no sólo por su falta de complejidad, sino porque continúa apelando a una materialidad pasiva, evidente e in-interrogable.

En otro sentido, la idea de cuerpos encarnados en sus producciones de conocimiento se alinea a la propuesta de la irrenunciable y activa participación de las entrevistadas en los *apparatus* de producción corporal como formas de conocimiento. Haraway (2004b) usa el término *acter semiótico material* para nombrar dicha producción en donde los cuerpos productores de conocimiento son nodos generativos semiótico-materiales. Por tanto, los cuerpos no preexisten como tal, sino que se (re)generan —como la flora vaginal, la piel y la confianza—, continuamente “sus límites se materializan en la interacción social entre humanos y no/humanos, incluyendo las máquinas y otros instrumentos que median los intercambios en interfaces cruciales” (Haraway, 2004a, p. 45), que los dildos, el dedo índice, los lubricantes, las bacterias, los pliegues de la barriga y el *soundtrack* de *Aquí*, de Julieta Venegas, configuran. La materialización de límites —los límites como tentativas materializaciones— es una propuesta alternativa de una encarnación feminista que también aborda el problema de la objetividad del conocimiento; una objetividad que no está fijada en “un cuerpo reificado, femenino o cualquier otro, sino sobre nodos en campos, inflexiones y

orientaciones, y responsabilidad por la diferencia en los campos semióticos-materiales de significado. La encarnación es una prótesis significativa; la objetividad no puede ser sobre visiones fijas” (Haraway, 1988, p. 181).

Asimismo, una encarnación feminista para una ciencia objetiva resuelve, parcialmente, la formación binaria que propone el orgasmo en organizaciones opuestas y duales: presencia/ausencia, realidad/mentira, en el cuerpo/en la mente, saber/no saber. La resolución parcial que concibo se informa de posibilitar el fingir orgasmos (FO) como un signo de dislocación.

De acuerdo a la RAE la dislocación es:

1. f. Acción y efecto de dislocar.
2. f. Fís. Discontinuidad en la estructura de un cristal.
3. f. Geol. Cambio de dirección, en sentido horizontal, de una capa o filón.
4. f. Gram. Alteración del orden natural de palabras de una lengua, con finalidad expresiva. ³⁶

Haciendo que el (a)(e)fecto material de mi entendimiento de dicha dislocación es literal a sus definiciones: discontinuidad, cambio de dirección y alteración con finalidades expresivas, aunque incluyan más. Entender entonces al FO como un signo de dislocación requiere tomar muy en serio las ideas propuestas hasta ahora donde afirmo que el conocimiento no precede a los encuentros. Las topografías corporales se hacen y rehacen en cada encuentro, minuto a minuto.

4.1.3 La encuerpación de la diferencia/Encarnaciones monstruas

Bodyscape o scaping my body o my scaping body.

Otras formas de encarnación, encuerpación-experiencia-[ví]vida articulan las formas sexuales. Son formas de hacer conocimiento, desde tropos disidentes. Podrían llamarse encarnaciones *queer*.

³⁶ <https://dle.rae.es/n%C3%B3mada/>.

El influyente trabajo de Judith Butler (1990, 2000, 2006, 2007, 2015) aborda la materialidad del cuerpo desde la noción de performatividad, donde problematiza el género al argumentar que es creado a través de la repetida estilización de actos y, por lo tanto, debe ser entendido como “la forma mundana en la que los gestos corporales, movimientos y representaciones de varios tipos constituyen la ilusión de un yo generizado permanentemente” (Butler, 1988, p. 519). La performatividad expone la naturaleza iterativa de los actos de género, lo que a su vez expone el género como construcción cultural y lo “natural” como el efecto discursivo de tales reiteraciones. Posteriormente en *Cuerpos que importan* (2015), la autora responde a las críticas hechas sobre la escasa atención al sexo y la actual materialidad del cuerpo y su énfasis en la discursividad de la construcción de la materialidad, a lo que ella responde:

en lugar de estas concepciones de construcción, un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como *un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia*. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano (2015, p. 28).

La discursividad constitutiva que materializa a la materia ha sido criticada, no sin dejar de reconocer el esfuerzo por incluir dinamismo en esta propuesta pero, apuntando que el uso del “discurso para entender el cuerpo, produce cuerpos como pasivos e inertes en donde a la historia y la cultura se les otorga prioridad explicativa y agencia causal... Aún cuando no niega la materialidad del cuerpo, Butler argumenta que lo significativo para nuestra experiencia es lo realizable por lo cultural” [Rose citada en (Colls, 2007, p. 356)].

Otra crítica relevante es su compromiso ontológico con lo humano, en donde la “definición de materialidad indica que aunque gran parte del libro de Butler está escrito como una crítica general al papel que juega la materia o la naturaleza como conceptos en la metafísica antropocéntrica del sujeto, sus investigaciones también se circunscriben a la materialidad de los cuerpos humanos, en su sincretización de Foucault/Aristóteles, la materia está investida de dinamismo y se dice que está abierta a la impugnación sólo porque la materia en cuestión es el producto de formas de poder socio-históricas, es decir, del ámbito humano” (Cheah, 1996, p. 113).

Dichos señalamientos hacen sentido en mi ética y se expanden con mucha más amplitud que la capacidad de este trabajo. Aún así, la noción de performatividad me permite, aún desde una perspectiva parcialmente representacionista, incluir análisis a la experiencia corporal, en términos de los significados y la experiencia vivida del cuerpo como se la representan las entrevistadas. Respecto al cuerpo en las experiencias sexuales o sexualizadas Antonia (29 años) comenta:

Para mí, mi relación con mi cuerpo ha sido siempre muy difícil. Y luego eso influye mucho en cómo me siento en la intimidad, que no me gusta que me vean desnuda. Estoy siempre pendiente de que no se me vea el rollito de aquí, la celulitis de allá, el pelo, la estría, etc. He probado todas las dietas y tratamientos que te puedas imaginar, es como una lucha constante conmigo misma.

Antonia, 29 años

Por otro lado, María (22 años) refiere que:

A mí el sexo me resulta muy extraño porque por un lado quiero disfrutarlo y por otro lado es angustiante, toda la carga de preparación, es que... qué pereza, que depilarse, maquillarse, escoger la ropa interior que mejor te forme. Y luego es que por un lado mi cuerpo es esa herramienta de placer, bueno en ocasiones, y al mismo tiempo nunca es el cuerpo que quiero, es más grande, más velludo, más sudoroso, es muy contradictorio.

Estos relatos explicitan en parte relaciones discursivas donde la materialidad del cuerpo es significada en relación a un cuerpo blanco, occidental cuyo ideal “es de un cuerpo absolutamente apretado, contenido, ‘cerrado’, firme: en otras palabras, un cuerpo que está protegido contra la erupción desde el interior, cuyos procesos internos están bajo control. Las áreas que son suaves, sueltas o ‘blandas’ son inaceptables” (Bordo, 1995, p. 190). Algunas de las otras zonas de contacto que aparecieron reiteradamente como espacios de tensión son la vagina y la vulva, las nalgas, los pezones y el vello:

Luego también, ahora que me has comentado, al respecto he estado hablando últimamente, si que mi vida sexual y mi orgasmo, o bueno, más bien mi deseo sexual ha tenido como una especie de relación/tensión con el sexo oral, ¿no? Y con el que mi vagina fuese visible, en este caso. Porque nunca he percibido mi vagina como bonita y entiendo que todas las vaginas son diferentes, pero de siempre hay como una relación extraña, y ha estado como muy relacionado con el que alguien me hiciera sexo oral, con que alguien, no sé... que en alguna postura se me viera más de la cuenta... De que yo ya no disfrutaba, no llegaba a hacer ciertas prácticas, ciertas cosas, no llegaba a disfrutarlas, ese tipo de cosas... ¡Obvio! Incluso lo hablaba con María, me preguntó: “¿Tú has visto alguna vez una vagina fea?”, y yo: “En mi vida y he visto muchas ¡eh! Pero para mí, la mía lo es”. “¿Y cómo te explicas eso?”, “pues no te lo puedo explicar”. Me habré comido coños así (hace mucho con la mano) y ninguno nunca ha oído mal, nunca

he tenido mala experiencia porque la vagina de alguien fuese de una manera, cada una es a su manera, pero la mía sí que no me parece bonita...No, es estético puro, eh, sí, sí...

Elena, 26 años

Por su parte Verónica (42 años) plantea:

Pues mira, a mí mucho ha impactado mi relación con mis partes privadas. Cuando más niña y empiezas a tener flujo o te pica y el desconocimiento de mi madre de no saber que eso es normal, me decía: “esto huele mal” y, pues si huele mal, te lavas; al final acabe ahí en un bucle que yo recuerdo una etapa, que trabajaba de 6 a 10 y yo me ponía una braguita limpia a las 6; volvía comer a mi casa y me la cambiaba, o sea lo que yo más lavo en mi casa son bragas. Lavadoras enteras de bragas, te lavas y al final lo que haces es hacerte más daño. A lo mejor sentarme al lado de mi madre y que ya me dijera: “ya estás otra vez con el olor”, pero es que era algo que yo no podía evitar, sin querer ella afianzaba eso y esa vergüenza y ese complejo que a mí me daba, que ahora lo entiendo, pero hasta que lo he entendido han pasado muchos años de lavarme, lavarme, lavarme y vergüenza, vergüenza, vergüenza.

Estos extractos muestran cómo la relación con nuestras vulvas y vaginas es, por decir lo menos, compleja. Relaciones de preocupación y angustia ligadas a estéticas de lo normal que nunca recuperan vaginas ni vulvas diversas ni mucho menos reales. Esto sumado a que nuestra exposición a otras vaginas y vulvas en producciones culturales está determinada por el *Photoshop* que corta (literalmente) labios menores, protuberancias, vellos y cualquier otra expresión que no se alinea a dicha normativa.

Diversos estudios muestran cómo a menudo las personas con vagina expresan sensaciones de vergüenza, rechazo, ansiedad y preocupación. Lo anterior está asimismo ligado a ideas de que la vulva es fea, sucia, olorosa, inadecuada y que requiere mantenimiento y constante aseo (Braun & Wilkinson, 2001; Fahs, 2011). No podemos pasar por alto cómo esos adjetivos se miden contra prescripciones de la feminidad normativa donde lo femenino no ensucia, no huele, no muestra, no desborda, no chorrea. De ahí que todo lo anterior tiene el efecto de impactar en las posibilidades de experimentar la sexualidad de formas placenteras, libres y creativas (Berman & Windecker, 2008).

Otras participantes denuncian afectos hacia partes específicas de sus cuerpos. Estos afectos están por supuesto mediados por relaciones con otros; relaciones que crean significados dentro de relatos altamente estrechos, debido a su alineación con la norma y lo normativo. Es importante recordar que la norma no es sólo descriptiva, es prescriptiva; la sexualidad es este nodo donde intersectan mecanismos de poder disciplinarios y regulatorios

(Foucault, 2003). Dichos mecanismos enlazan prescripciones altamente cisheteronormadas sobre la sexualidad como experiencia, subjetividad y corporalidad que están siempre operando de formas violentas como es el caso en la experiencia de María (22 años):

Mi cuerpo nada más que se englobaba en mi culo, es que ni tetas, era culo y yo con mi culo tengo un odio increíble porque desde bien chiquitita con menos de 10 años, que tengo diario, el bullying es hacia mi culo, le tengo un “*hate*” por eso, que no le debería de tener pero es como todo se centra en eso, María solamente culo y yo, todas las relaciones que he tenido, eran solamente por el culo, ¿sabes? Y yo le tenía un odio a eso y ya cuando empecé con él, pues vi que tenía más partes de mi cuerpo que podían sentir, aparte del culo, que encima no siento nada, ¿sabes?... Que lo único que hacen es dar cachetadas e, hijo mío, que a mí eso no me gusta, a lo mejor a otras les gusta y pues muy bien, pero a mí no, jajaja.

Asimismo, la cuerpa como relación intra-generada por experiencias de violencia es recogida en el relato de Tamara (42 años)

Güey, yo tuve un novio que me dejó hecha una caca. Me lastimó en muchísimos sentidos, pero mucho en mi cuerpo. Siempre criticaba mis chichis³⁷, bueno en particular mis pezones, porque mi aureola es muy grande, me decía que parecían *hot cakes*... cosas horribles. No es que yo no lo supiera antes, pero nunca había sido un problema para mí, hasta él. Me volví súper insegura, o sea en todo, pero más con eso. Como hiperconsciente de ese “defecto”, al punto de odiar mis pechos, te juro que hasta busqué hacerme una cirugía, bueno costos y así... ¡Pinche cabrón!

Tamara, 42

Es así que la sexualidad encuerpada se desborda en múltiples e impredecibles conexiones que a veces irrumpe la reiteración de un cuerpo idealizado otras veces se alinea parcialmente a ese cuerpo; otras muchas veces rompen, de formas muy determinantes con dichas lógicas de género y sexualidad para hacer prácticas en directa tensión y desobediencia con dichos mandatos. En ese sentido, varias de las entrevistadas han encontrado en las encarnaciones monstruas, incómodas, gordas y chorreantes reconfiguraciones de lo sexual que apuntalan a lo que podríamos llamar prácticas (verbo) e identidades performativas (adjetivo, sustantivo y verbo) que *cuirizan* lo normal. Recuperando o apropiándose de aquello que las mantenía en el orden de lo impensable, lo asqueroso, lo oculto.

El concepto de abyección creo que es de lo más útil para esta experiencia. La filósofa búlgara Julia Kristeva (1982) propone que el orden simbólico es mantenido a través de la creación de fronteras de un yo contenido en relación a sus orificios corporales y las filtraciones de fluidos. Son estos fluidos (heces, vómito, menstruación, saliva, indicadores de

³⁷ En mexicano chichis refiere a pechos.

diferencia sexual, orina, lágrimas) los que paralelamente actúan como evidencia de las capacidades del cuerpo de irrumpir la división dentro/fuera, o por tanto yo/no yo:

Kristeva pregunta acerca de las condiciones en las que el cuerpo limpio y propio, el cuerpo obediente y respetuoso de la ley, el cuerpo social, emerge, el costo de dicho surgimiento, que ella designa con el término abyección, y las funciones que el demarcar un cuerpo limpio y propio para el sujeto social tienen en la transmisión y producción de determinados tipos de cuerpo. El abyecto no es ni está fuera del cuerpo, sino que siempre se cierne en las fronteras del sujeto, amenazando con irrumpir o potencialmente disolver las aparentes unidades y estabildades.

(Grosz, 1995, p. 86)

Vale añadir que la expulsión del lo abyecto es parte de la iteración identitaria, por lo que dicha expulsión marca la identidad como siempre provisional y precaria. Ahora bien, en tándem al rechazo, asco u odio a las cuerpas, encontramos relatos que narran experiencias que no encarnan o se rehúsan a encuerpar normas corporales y sexuales cisheteronormadas: cuerpas gordas, mujeres trans, mujeres masculinas (Halberstam, 1998), trabajadoras sexuales y practicantes del BDSM.

Por supuesto que “lo normal” tampoco es un concepto monolítico, estático ni consensuado. En respuesta, no propongo una definición de lo normal, sino que retomo, junto con las participantes, su experiencia vivida y afectiva de resistencias y respuesta a la norma. Dichas respuestas, sin ser inocentes ni románticas, desplazan la normalidad a veces de formas radicales, a veces en tensión y conversación con ella. A este respecto Nayelli (36 años) comenta que:

También el hecho de que antes yo tenía muchos, muchos, muchos complejos: que estoy gorda, estoy fea, sobre todo el estoy gorda, pero desde hace dos años empecé a hacer teatro de cabaret y burlesque. Estoy trabajando con la compañía Malinches Cabaret, entonces Malinches Cabaret me da un espacio para mostrarme como soy, y entonces ya viene, no una aceptación del discurso de "es que todas las mujeres somos hermosas", no voy por ese discurso, voy por el otro de "es que a mí me vale madre ya si estoy culera, sí estoy fea, si estoy gorda, aquí estoy". Me voy a desnudar porque lo quiero hacer y sí les incomoda, pues que bueno, porque eso me motiva más. Me frustra un poco que ahora que ya tengo otra percepción de mi cuerpo, no tenga las mismas ganas de coger que antes. Hace un tiempo incluso estaba pensando en que quiero coger con alguien pero que ese alguien me coja porque soy gorda o sea no un "es que estás bonita así, gordita bonita" No, no, no un "Güey me gusta un chingo tu flacidez de tu estómago, me pone un chingo tu gordito de los brazos, me pone súper caliente tu cuerpo gigante"...eso. Seguramente así si me vendría muy cabrón... igual y volvería a tener ganas de coger. No sé de qué forma se pueda llegarse a dar porque pues por ejemplo con mi esposo pues eso no está, mi

esposo es que "tú me gustas y ya", pero no es propiamente porque, o sea le gusta cómo soy, pero no propiamente porque yo tenga estas cualidades.

También en relación a lo que nombra como gordura lady Fish (39 años) reflexiona que:

Es la vez en mi vida que más gorda estoy. Para nada es fácil porque siempre estás entre la aceptación y la rebeldía y el deseo de otro cuerpo. Pero pues me lo trabajo todos los días. Cuando el centro de tu cuerpo no es el peso pues ¿entonces que? Pues tienes que investigar qué, entonces yo investigo ropa, maquillaje, ejercicio, yoga, osea todas esas cosas que se supone que no son para gordas pues yo las hago. Coger también es algo que "no es" para gordas, o sólo puedes ser deseable si eres un fetiche. Pues yo tengo una vida sexual muy activa, es un objetivo, o hasta una forma de vida osea me empeño en tener mucho sexo (pagado y no pagado eh) porque yo así exploro formas de ser deseada y desear donde el peso no sea el centro, ¿ves?... En serio es muy fuerte como esto ha cambiado todo lo que pensaba que me gustaba, lo que pensaba de mí, de otras.

Esta desobediencia corporal, que a ratos puede ser más bien la mera existencia de otras cuerpas, es absolutamente relevante para alumbrar la creación de nuevos límites y fronteras que potencialmente reconstruyen espacios, relaciones, subjetividades y experiencias alineadas a las esperanzas, deseos y prácticas de las entrevistadas. Estas tomas de posición vienen también de un rechazo explícito a la violencia ejercida.

La gordura es particularmente relevante en cuanto se funcionaliza como un marcaje (Escobedo, 2019) para identificar cuerpos "inferiores" o ilegítimos: flojos, fuera de lugar o con "demasiado" lugar, sin control, desparramantes, infantiles, inmóviles, morenos, desafiando abiertamente la ciudadanía ideal, etc. Dichos marcajes tienen su origen en las formaciones modernas de la raza, civilización y evolución, entre otras, por lo que la gordura está inextricablemente enlazada a la clase, el género, la raza, la blanquitud y, por tanto, derechos y accesos a la ciudadanía: "La gordura era un motivo utilizado para identificar los 'cuerpos inferiores' —los de los inmigrantes, los antiguos esclaves y las mujeres— y se convirtió en un signo revelador de que una persona 'superior' caía en desgracia. En la actualidad, la grasa/gordura, si tuviera un color, sería negra, y si fuera de origen nacional, sería de inmigrantes ilegales, no estadounidenses y no occidentales" (Farrell, 2011, p. 8). En la actualidad, sólo falta ver la eficacia de la gordofobia enmascarada de preocupación Estatal por la salud.

El realismo agencial también nos ofrece un *apparatus* para pensar-con-la gordura, de lo más interesante:

Bueno... va a ser muy explícita la cosa, jaja, me da un poco de pena, jajaja... o sea, conforme he ido engordando, pues eso ha cambiado, claramente no era lo mismo hace 10 años que ahora. Tampoco ha sido de un día para otro, ha sido gradual... mmm, pues sí, o sea... sí tenemos que adaptarnos a ciertas formas de hacerlo, o sea no porque haya algo que no se pueda sino porque si hay unas posiciones más fáciles que otras... mmm... pues a veces la panza no lo deja llegar... o sea penetrarme, o ciertas posiciones hacen muy difícil la penetración y que me toque, entonces pus literal hay que acomodar o mover mis lonjas, jajaja.... Mmm, también necesitamos a veces descansar, porque la neta es que sí me canso más... como cosas así...

Confidencial, 38 años

El relato de Confidencial nos muestra que el cuerpo y la grasa son topografías “con su fuerza y *momentum* propios; tiene movimiento, ondulaciones, pliegues”. Una topografía cambiante, intra-activa, que se pliega, enrolla (a veces sobre sí misma), cuelga, interrumpe o hace flacidez. Esto evidencia “las capacidades del cuerpo para extenderse más allá de cualquier límite establecido y que los límites de los cuerpos no son estables para delimitar dónde empieza y termina el yo” (Colls, 2007, p. 360).

La aproximación agencial posibilita un acercamiento no representacionista donde la gordura/grasa no existe en la medida de los significados que se asignan o recaen sobre ella, sino que forma topografías que hacen diferencias. Estas topografías pueden estar ligadas a diversos registros de existencia (antes y después de ganar más peso como se narra en el relato anterior) o parir, o envejecer, o tener sexo, o hacer ejercicio. Estos registros dislocan la centralidad del peso (que no la agencia de la grasa y los tejidos) como horizonte de organización y enunciación y en su lugar generan otras y diversas materializaciones (muchas de ellas negadas a las cuerpos gordas).

Las reflexiones de Nayelli, Lady Fish y Confidencial revierten los términos que significan la grasa o el cuerpo gordo como materia inerte que es significada y en su lugar responden tanto corporal como reflexivamente (hacer yoga, tener una vida sexual muy activa, querer ser gorda y deseada por mi flacidez, etc.), con lo que podríamos llamar topografías encarnadas, es decir, aquellas que se crean cuando la grasa es interrogada por aquello que puede hacer a un cuerpo. El vocabulario de topografía sugiere que primero reconozcamos las múltiples presencias de la materia corporal (y sus fluidos) en el cuerpo (Colls, 2007, p. 363) y, posteriormente, evitemos concebir las superficies y planos desde cómo son afectados desde fuera para enfocarnos en cómo la materia está implicada en su propia materialización para

ver así lo que la materia hace a un cuerpo y lo que habilita a un cuerpo para hacer, siendo estos registros de entendimientos alternativos:

Mira, a mí me violaron toda la vida. Primero mis familiares, tus primos pasándose de culeros y luego todos los pinches compas con los que cogí desde la secundaria, neta. Desde bien morra yo encontré refugio en el punk, en las playerotas, los conciertos, la banda. No éramos bonitas, ni buenotas, ni nada así. Éramos bien pinches rudas, jaja, desde entrarle a los chingadazos, hasta parar en seco a los cabrones que se andan queriendo pasar de listos. Desde bien pinche chamaca yo dejé de coger con vatos; lo decidí luego de una experiencia muy culera que tuve, “a la verga, nunca más”. No me gusta el sexo con otras personas, no me siento chida, ni segura... Casi no me gusta el sexo, la neta, y pues así. Eso ora lo sé que no hay pedo por el feminismo, si te aclaro que antes que feminista soy anarquista, para mí el feminismo es antifa o entonces no es lo mío, son las *terfs* y fresas que les falta barrio, realidad... Yo ora sé que hay chingos de formas de sexualidad, y la mía es una más... sin pedos... tranqui.

Jaqueline, 48

El relato de Jaqueline es súper complicado, donde por un lado rechaza, disiente y se opone a los mandatos de la feminidad y al hacerlo reconfigura la materialidad de su propio vestir, moverse, deseo, etc., poniendo también a pensar sobre la clase. Asimismo, el no desear o no gustar del sexo es también una encuerpación disidente al mandato de subjetividades forzosamente sexuales, y también una resistencia a la violencia sexualizada.

Todos los relatos que nos regalan son prácticas-de-hacer-conocimiento. Como tal entiendo a las participantes, activamente creadoras de mundos, tropos, disidencias. Desplazando las prácticas, formas y fronteras de lo normativo.

4.1.4 Artesanas de otras formas

La forma, el movimiento, la tentatividad de fronteras convocan a la centralidad de la diferencia. Prácticamente todos los fragmentos de las entrevistas y el entrelazado de este texto abordan la diferencia: diferentes tipos de orgasmos, diferentes formas de fingir, diferentes cuerpos, diferentes conceptos, diferentes experiencias, diferencias que hacen diferencias, diferencias que resisten a la violencia.

La diferencia es de lo más relevante en este proyecto, ya que trabajamos contra la inercia de homogeneizar el orgasmo. Toda vez que el orgasmo se homogeneiza, la diferencia se reduce e imposibilita teorizaciones diversas. Toda vez que el fingir se propone como un consenso, se retorna a políticas de identidad que abordan macro-narrativas. La reducción de la diferencia está ligada a una larga tradición filosófica occidental preocupada por la cuestión

del ser, donde las entidades y objetos son abordados como objetivos, presentes y reales en un mundo externo, es decir, una ontología que en la tradición analítica significa el estudio de lo que hay y en el pensamiento continental se ocupa del estudio del ser (May, 2005).

Dicha concepción de la ontología ha recibido innumerables críticas (Foucault, Derrida, Sartre), en parte por su compromiso con la previsibilidad, la constancia, la inmutabilidad y un mundo trascendente que espera ser descubierto y explicado, lo cual efectúa el empobrecimiento de posibilidades y oscurece la fluidez del mundo. Entonces, en lugar de centrarme en la composición *real* del orgasmo tal como está estructurado por definiciones *a priori* del mismo, considero que la erótica del orgasmo es una creación momentánea de arquitecturas tanto materiales como emocionales, resultado de una velocidad diferente del devenir, lo mismo con la ausencia, con el tránsito. De tal suerte que les invito a dislocar o relocalizar el FO como eventos morfogénicos.

Quiero expandir mi propuesta de encarnación fuera del cuerpo o además del cuerpo. Osea la encarnación que no acaba con los límites de la piel. Podemos, por tanto, pensar en/desde la morfogénesis, el nacimiento de la forma a través del movimiento, de las diferencias que hacen diferencias. Las capacidades de las cosas están abiertas. En este sentido, me siento fuertemente comprometida con la velocidad y el movimiento como elementos críticos para repensar el *venirse* como (de)venirse, el FO como innumerables formas, para sobrevivir, para crear, a punto de colapsar.

4.1.5 FO: Cualidades nomádicas y las políticas del viaje

Pensar en cualidades de cambio de formas y de diversas topografías corporales y no corporales conlleva una estética y política del viaje (Lippit & Minh-Ha, 2012) que incorpora habilidades no sólo en términos de la espacialidad sino de la “capacidad intelectual y creativa para mariposear”, así como habilidades para navegar en el en medio hasta que cierto límite es formado o desplazado hacia otra figura y por tanto otra figuración. De forma relevante, la dislocación y el desplazamiento nomádico requieren movimientos, mejor dicho son movimiento, de hecho, como ya dijimos, requiere que nos situemos en un ontología del devenir, “donde la vida en general es movilidad en sí misma” (Bergson & Ires, 2013). Así, respecto a la práctica de fingir orgasmos, Tamara reflexiona:

Bueno, no es que lo decido desde antes, o sea en todo caso siempre pienso “ojalá que esté chido³⁸” y pos si está implícito en eso tener un orgasmo. Más antes si... o sea en la adolescencia que cogía por coger... o incluso lo que ahora sabemos que son violaciones, aunque fueran tus “amigos” (las comillas las dibuja ella con sus manos) ... Pero bueno ahora... no es que vaya con la idea desde antes, o sea se va dando y a veces a la mitad del camino dices “güey ya, imposible, déjalo ir, será pa’la otra” y entonces finjo para que él se venga³⁹ más rápido y a lo que te truje chenchita⁴⁰, y otras veces que estaba segura que no y de pronto resultó que si, o que algo pasa y me empiezo a poner súper prendida y parecía que no pero si fue, o no tuve orgasmo pero si la pasé chido. O sea se va dando, como que vas inventando y probando, aunque creo que eso también te lo da la edad y la experiencia, la neta.⁴¹

Tamara, 41 años

La apertura de posibilidades múltiples, y en relación que nombra Tamara, es tremendamente potente por su señalamiento de potencialidades infinitas (y de resistencias agenciales) a la pretendida unidad y rígida estructuración de un encuentro sexual; el mapa no es nunca el territorio: la Tierra está siempre potencialmente a punto de colapsar. El territorio es pues caótico en su sentido más generativo y creativo. Las negociaciones minuto a minuto que nombra Tamara son reflejo de los compromisos que han empujado esta investigación, esto es, que las mujeres responden a sus encuentros creando y construyendo arquitecturas emocionales, materiales, corporales a través de tecnologías que hacen y desdibujan fronteras. Entonces, aunque es verdad que FO y el orgasmo son acontecimientos que se informan de un script sociocultural/material de cómo se ve y se hace el “verdadero sexo” también es innegable que dicho *script* se pone siempre de cabeza, aunque sea en expresiones mínimas, cuando se anda el camino y es que el camino siempre se anda, no hay camino previo.

Para esto tomo y traslado las políticas cinematográficas de Thrin Minh Ha (2012), porque considero que el concepto/práctica de *forma* que propone es tremendamente útil para abrir consideraciones de FO como práctica (re)generativa y una gramática casi poética cuando no se la patologiza o se la inocentiza bajo la tutela de los binarismos. FO es una práctica que emerge en el uso de tecnologías gestuales, táctiles, de movimiento y sonido. Dichas tecnologías son “una red que involucra actividades y desencadena la realización de imágenes” (Lippit & Minh-Ha, 2012, p. 3); en nuestro caso, estas imágenes se extienden

³⁸ En este contexto, chido significa guay.

³⁹ En mexicano y en este contexto, venirse significa correrse, tener un orgasmo y/o eyacular.

⁴⁰ Este dicho mexicano refiere “y a lo que sigue”.

⁴¹ La neta equivale a la verdad.

hacia diversas gramáticas que involucran lo visual, pero también formaciones sonoras en el gemido, visuales, de movimientos y gestos, y táctiles, como apretar, morder, entre otras. Tales creaciones no necesitan separaciones tácitas o definitivas, de hecho “si un poema es una pintura invisible, como dicen los artistas chinos, entonces una película puede ser a la vez poesía visible, pintura musical y música pictórica. Los espacios entre la imagen, el sonido y el texto siguen siendo espacios de multiplicidad generativa, en los que la función de cada uno no es servir ni regir al otro, sino exponer, en sus estrechas interacciones, el límite del otro” (*ibid*).

Minh Ha propone algo que encuentro hermoso y útil para las dislocaciones de FO, los espacios entre sonido, texto, imagen como espacios de multiplicidad generativa que “a través de un encuentro con una persona, con un grupo de personas, con un evento, o con una corriente de energía que se desencadena por una situación específica” reconfiguran el encuentro momento a momento; podría decirse entonces que más que encuentro FO es acontecimiento (re)generativo.

4.1.5 FO como procesos (re)generativos

Fingir es una palabra acechada por espectros; de alguna forma, toda palabra lo es. En algunas, sin embargo, la sedimentación de las repeticiones evoca el susto a la moralidad católica, la esperanza humanista *New age* o a la libertaria mujer empoderada. El referente de fingir un orgasmo es la ausencia del mismo y esta ausencia es de una cualidad particular, *la ausencia* (¿psicoanalítica?) como falta, algún tipo de castración.

Yo nunca me planteo fingir orgasmos, pues nunca he dicho voy a fingir algo, si los finjo es inconscientemente... Sí, fingir si es una mentira... ¿Para qué exagerar algo? Yo la verdad es que no lo exagero nunca. Si lo exageraba antes cuando no sabía lo que estaba sintiendo, porque estaba haciendo algo que no estaba sintiendo, porque al final es hacer un show, una performance, estás actuando conseguir algo que has visto y algo que a lo mejor piensas que la otra persona le va a gustar, es hacia la mirada ajena, pero tu en realidad no lo estás sintiendo. Para qué decir que algo está si no está.

María, 22 años

Sin cuestionar la toma de posición de María sobre *fingir como mentira*, su relato plantea cuestiones complejas, más allá del tema de la verdad. La exageración como una exageración que es tal, pero al mismo tiempo responde al desconocimiento, la performatividad y el concepto de inconsciente; son todos, desde mi entendimiento, articulaciones complejas que más que apuntalar a algo que está ausente, tejen intrincados entrelazamientos entre el sentir, lo visible, lo conocido, lo consciente y lo posible de conocer.

Entonces para poder investigarlo considero que el interés en *la ausencia* como falta es improductivo. De ahí que la propuesta de Minh Ha me permite pensar la ausencia como “espacios de multiplicidad generativa en los que la función de cada uno no es servir ni regir al otro, sino exponer, en sus estrechas interacciones, el límite del otro” (Lippit & Minh-Ha, 2012, p. 7), así como dislocar un margen para trans-formar el acontecimiento activamente. Dichas *transformaciones*, no son inocentes, lindas o en clave de positividad, de hecho, continuamente están en la tensión de violencias heterocisfalopatriarcales y sus tentáculos múltiples, por lo que la creatividad, generatividad y resistencias están parcialmente moldeadas por ello, pero aún cuando esas tensiones son tan estirantes que amenazan con asfixiar, nuevas configuraciones son generadas continuamente.

Consecuentemente entiendo la (re)generatividad como volver a crecer y/o (re)generar (*healing*); fingir no como encarnación vacía sino para “producir las condiciones de regeneración física y psíquica [...] de posibilidad [...] sentir la reparación, para sentir el crecimiento de nuevos márgenes” (Hayward, 2008, p. 72) para crear espacios de posibilidades del cuerpo, los límites, la seguridad, el espacio, el tiempo, nuevas zonas de contacto:

Yo creo que cuando fingimos es un poco por el cuidado al otro, decir que la otra persona se quede tranquila, de pensar que nos ha gustado, que todo está bien y luego de nosotras mismas decirnos “no voy a ser diferente a las demás; si lo lógico, lo normal se supone que es llegar al orgasmo y yo no estoy llegando es porque soy rarita, soy diferente, entonces voy a fingirlo y así soy como el resto de la sociedad”... Entonces creo que es como para quedar tranquila con el otro, pero un poco también en parte contigo misma, de decir: “yo también siento esto, yo también me incluyo en esa globalidad de gente que llega al orgasmo, que siente placer”. Entonces yo creo que el fingir orgasmos es por el cuidado a la otra persona y también a nosotras mismas, por intentar auto-engañarnos y también como la única forma de explicarnos nuestras “rarezas” cuando no hay muchas opciones más, como una forma de asegurarte que no estás tan afuera, o que por lo menos no se note que tu sexualidad está tan fuera de lo normal y aunque no sea la mejor forma, es una forma de hacer las paces contigo misma... también es no exponerte porque muchas veces no merece tener estas conversaciones o decirle a cualquier tío

que no te apetece seguir o que no te gusta el coito; así te ahorras esa conversación con alguien que a lo mejor, si la tuvieses, te deja sintiéndote peor.

Blanca, 29 años

Se antoja poner este relato en la repisa, como el cactus hermoso que es. Su relato es fingir-en-movimiento, haciendo nuevamente un gesto a lo descrito en párrafos anteriores. De forma importante, Blanca disloca los límites del fingir como categoría estática al narrar movimientos que no tiene una trayectoria única sino múltiple y en un tiempo groso (*thick time*): cuidado a una y otros, sentirse normal, responder a la rareza, ahorrarse conversaciones, ser parte de.

Las múltiples zonas de contacto —que pueden caerse a pedazos, tocarse, interpelarse, interrumpirse— son continuamente *transformadas*; lo que nos convoca a atender la práctica de la *forma*. En mis evocaciones pienso en mujeres fingiendo como arquitectas, artesanas y artistas de la forma, moviendo un poco por aquí, otro poco por acá, empujadas por la fuerza de la dignidad a desplazar límites para crear nuevos espacios físicos, materiales, relacionales.

Sigue de esto que la forma es un *apparatus* que pongo a trabajar para pensar-con-otros: el fingir. Es de suma importancia recordar lo planteado en el marco teórico para retomar que la forma que abordo no es dentro del marco de la representación, sino de la difracción. En este sentido, diversas tecnologías táctiles, sonoras, kinestésicas se ponen en marcha para la creación temporal de formas de lo sexual. Es importante aclarar que “todo aquello que toma forma no lo hace simplemente para abordar la forma, no [se trata] simplemente de da[r] forma, tomar forma no es un momento de llegada, y la cuestión no es la de llevar algo indefinido/ambiguo a la visibilidad. Más bien, el devenir de la forma es siempre una manera de abordar el hecho de que no hay forma. La forma es aquí una instancia de no-forma, y viceversa. No me interesa en absoluto dar forma a lo informe, que es a menudo lo que muchos creadores buscan. Más bien, me atrae el proceso creativo a través del cual la forma alcanzada expresa agudamente la frágil e infinita realidad del mundo de las formas” (Lippit & Minh-Ha, 2012, p. 8):

Claro que la palabra fingir se conecta más a lo malo, a lo que no es verdad o no sé qué, pero en realidad también, no sé cómo decirlo, a veces el sexo es mejor si no eres 100% tú misma, sino que te adaptas un poco a la otra persona y eso a veces también implica fingir, pero no necesariamente fingir un orgasmo entero, sino más bien fingir el placer, porque hay una diferencia entre fingir placer y fingir un orgasmo. A veces ni siquiera sé distinguir entre lo que

es verdad y lo que no, a veces es lo mismo fingir y tener placer, así fingir también me ayuda a tener orgasmos o a sentir placer. Cómo ir creándote a ti, creando lugares, como placeres diferentes.

Felicia, 23 años

¿Se abren nuevos abordajes a través del *apparatus* de la forma? Más que ir al encuentro de una forma final o alternatively transformar en forma/concepto, podemos sostener la tensión que plantea Feli de creación de lugares, placeres y una misma como formas experimentales tentativas o justamente formas frágiles. Esta propuesta tiene la esperanza no de ser mera poesía experimental; efectivamente, considero que implicar la forma es, por un lado, desafiar el orden logocéntrico del lenguaje —aquello que no pasa por el orden discursivo (Valencia, 2018) y que sin embargo es de un orden semiótico— y, por otro lado, proponer a las participantes como actantes que están siempre respondiendo y creando, aún en espacios violentos, registros sensibles que hacen mundos. La forma como aproximación introduce quiebres en la verdad como imperativo del orgasmo, incluso como imperativo de la presencia o, mejor dicho, la presencia como verdad. La forma evoca mi propuesta metodológica, que es también ontológica y una propuesta de marco (*framing*) a la difracción.

Recordemos que en lugar de seguir réplicas idénticas del orgasmo o cazar sus apariciones “equivocadas”, la difracción se interesa por el pasaje y los múltiples cambios morfológicos ocurriendo, que registran procesos de interferencia y diferencia. Es una tendencia a empujar los límites “justo cuando su estructura emerge, hasta el mismo borde donde su potencial para volver a la nada también se hace tangible” (Lippit & Minh-Ha, 2012, p. 8). En este sentido, Feli continúa:

Por ejemplo, hay diferencia en si son largos o no; a veces tengo orgasmos que no duran nada, a veces tengo orgasmos como no sé de varios minutos o varios orgasmos enseguida y sin realmente distinguir dónde empieza uno y dónde termina el otro, puedo tener sexo y tener un orgasmo o tener varios orgasmos o ninguno. Pero diría que tengo como un orgasmo que no dura nada, esos son orgasmos que tengo cuando también finjo sabes o sea que no es un orgasmo, pero si. Cuando finjo para terminar porque no me gusta pues no siento nada realmente, y cuando finjo de la otra forma es como un orgasmo muy corto, pero eso te iba a decir antes que a veces, no sé si eso todavía es parte de fingir o no pero lo describiría así, empiezo a fingir pero después me doy placer en ver como tengo placer que en realidad no tengo, pero después si tengo placer porque he fingido y después empiezo a tener más placer y a tener orgasmos. Los que no duran nada son los más raros porque o sea si son orgasmos, pero definitivamente no lo son.

Felicia, 23 años

Los cambios morfológicos hacen límites provisionales, nunca terminados. Trazar las diferencias que diversifican no es acerca de una frontera o experiencia definitiva, sino mapear todas aquellas cosas que *se han perdido* en un concepto, no para hacer desaparecer los otros significados, sino para hacer imposible que el enunciado final sea uno sólo: ~~presencia~~.

Capítulo V

Dando problemas para pequeños actos de rebeldía

5.1 FO Como resistencia a la violencia y denuncia al fracaso heteropatriarcal

No es sorprendente, pero no deja de sorprender tampoco, que los relatos sobre experiencias sexuales, cuerpos y orgasmos que conforman este trabajo fueran, primordialmente, historias de violencia. Mi interés por las historias de violencia es por las historias de resistencia. Las resistencias son las historias de aquellos que son victimizados. El trauma es la historia del agresor: la resistencia es la historia de aquella que es victimizada.

Los conceptos y aproximaciones a la violencia que uso se informan de años de trabajo con mujeres víctimas/sobrevivientes primordialmente en contexto de refugio para víctimas donde el riesgo de feminicidio es tan alto que necesitan espacios de máxima seguridad. Mi interés primordial son las resistencias, lo que implica que las aproximaciones a los comportamientos violentos son precisos y justos cuando son examinados en contexto, esto refiere a contextos amplios, -estatuto migratorio, identidad y/o expresión sentida de género, clase, posibilidades económicas, entre muchas otras-, y sus implicaciones en términos de acceso a la justicia y la seguridad y, también a la necesaria consideración de las acciones tanto del agresor como de las respuestas/resistencias de la víctima a esas acciones en contextos inmediatos (casa, calle, estando solos, lejanía con otros espacios y personas, etc.).

42

Lo anterior me implica entonces dentro de marcos interactivos y también en las consideraciones de las representaciones lingüísticas de esas interacciones, de tal suerte que entiendo entonces la violencia como social, ya que se produce en el marco de interacciones interpersonales formadas por, al menos, dos personas (el agresor y le víctima). Esto es de una relevancia tremenda ya que la vasta mayoría de las teorías y aproximaciones al fenómeno de la violencia hacia las mujeres y otras feminizadas aborda la violencia en marcos internalizantes e individuales que además funcionan en un sentido: culpar a aquella que es

⁴² Utilizo el concepto de agresor y víctima como conceptos interaccionales y posicionales, no como términos de identidad.

victimizado y excusar al agresor. Las preguntas “¿quién hizo qué a quién, cómo respondió la víctima y, en qué contexto?”, suelen quedar sin respuesta e invisibilizadas apelando a abstracciones que permiten culpabilizar a la víctima, *mutualizar* la responsabilidad y despolitizar la interacción al dejar fuera el contexto (Coates, 1997; Coates *et al.*, 1994, 2019; Todd *et al.*, 2004; Wade, 1997a, 2007).

Para muestra comparto el primer momento en la construcción de un relato de María donde estamos reflexionando sobre las prácticas de su pareja que favorecen desconexión y en algunos casos a fingir el orgasmo:

Otra puede ser el hecho de hablar durante una relación, que solamente puede hablar él, y yo cuando quiero contestar no me deje o me tape la boca esa es una, por ejemplo. Sin embargo, yo no le daba importancia, porque tampoco soy de las que hablan y me da igual que él hable... hasta cierto punto, ¿no? Porque las relaciones yo también me he dado cuenta que se tienen que pactar, en el sentido de que si quieres que haya guantazos o que me chilles zorra o puta, eso hay que acordarlo, pero eso lo sé yo ahora, pero a mí lleva diciéndome zorra y puta y pegándome ostias desde hace 4 años y yo canalizándolo como normal... porque a mí esa es otra, una de las primeras relaciones que tuve con él, creo que fue la segunda, me pego una hostia así de buena en toa la cara, y yo, -creo que era mi cuarta relación con coito de mi vida-, y yo me quedé así helada, entonces, en el momento fue parar, me puse a llorar, no me salía otra cosa y claro él también se puso muy nervioso, es que él tampoco sabía lo que estaba haciendo, entonces él se puso muy nervioso porque no esperaba esa reacción, él tampoco se había dado cuenta de lo que había hecho, de lo que había provocado en mí, del daño que me había hecho tanto físicamente como psicológico.

María, 22

Claro que este relato es indignante; la respuesta corpo-afectiva que invoca está directamente en respuesta al uso deliberado y unilateral de la violencia, pero ¿qué sabemos de las resistencias de María? Un relato de la violencia que represente las interacciones de forma adecuada y justa, debe construirse desde la firme creencia de que nadie es pasivo frente al abuso, las personas *siempre* responden resguardando aquello que valoran (Bird, 2000, 2008a; Wade, 1997a; White, 2007; White & Epston, 1990). La resistencia la entiendo entonces como:

Virtualmente cualquier acto mental, de comportamiento o emocional a través del cual una persona intenta exponer, soportar, repeler, detener, prevenir, abstenerse de, luchar contra, impedir, negarse a obedecer u oponerse a cualquier forma de violencia u opresión, desde la falta de respeto hasta el abuso flagrante, o las condiciones que hacen posibles tales actos, puede entenderse como una forma de resistencia. Del mismo modo, todo intento de preservar o reafirmar la dignidad de una persona, de imaginar o establecer una vida basada en el respeto y

la igualdad en beneficio propio o de los demás, incluido todo esfuerzo por reparar el daño causado por la violencia u otras formas de opresión, representa una forma de resistencia de facto”.

(Wade *et al.*, 2005)

La definición anterior es hermosa, creo que hace un vuelco absolutamente irreversible a los entendimientos tradicionales que hacen preguntas tan devastadoramente injustas como ¿porqué no hizo nada?, ¿porqué no le deja? Además, exige una re-elaboración de la estética/gramática de la resistencia, una que reconozca que éstas están sujetas a las posibilidades del contexto y las acciones del agresor y no a cualidades “internas” o de “personalidad” de las personas. En este sentido, Adela Licona explica que “si la agencia se define como una acción autoconsciente que produce cambios en el mundo social, entonces la agencia depende de una matriz de condiciones materiales y sociales. Es difusa y cambiante, y como tal, no es un atributo o posesión de los individuos. El potencial de acción es relacional. La agencia es una ubicación social (Licona, 2012, p. 38). Esto implicará que las resistencias y sus expresiones serán mayormente prudentes, sutiles, desagradables, difíciles de comprender, incómodas, silenciosas y/o muchas veces peligrosas, por lo que es urgente rechazar macronarrativas heroicas y atender a pequeños actos de vida (Wade, 1997), historias lo suficientemente grandes (Geertz, 2001).

Al conversar con María (22 años) sobre ese primer relato, pero ahora haciendo un micro análisis que se comprometiera con recuperar sus múltiples resistencias, la narración hace un giro indiscutible y radical:

¿Antes? Pues que no le conocía tan bien, salíamos de hace poco... estábamos en su casa, yo me sentía nerviosa porque era la primera vez que iba ahí. Él muy serio pero yo pensé que era por sus compis de piso o así, que era clarísimo a que iba pero de que estaba con una cara de palo dio el cambiao y me empieza a besar y a tocar... no sabía lo que pensar bien, como si se había cabreado conmigo o que le había dado... pues eso sí, me ponía preocupaila o rarita... que empieza con el toqueteo o el por aquí por allá y yo ya empecé a relajarme pero iba a tope y yo como descolocada y lo de que te haces la sexy, la que lo pasas genial.. pues no, en confianza no me sentía, pero tampoco mal ehh... era muy rápido y así machando, yo le llevaba la mano a otros sitios, pero no entendía bien de qué iba y pues ya ahí me dejé llevar. Me bajó la cara pa que se la chupase y que a mi eso no me da asco ni na, eh, pero no me hablaba ni preguntaba nada, solo me puso la polla en la boca y yo pues a darle que darle... pues ahora tal vez hubieras visto en mi cara que me sentía triste, que mi cuerpo estaba tenso...y después pues empezamos a follar... no, sólo me penetró, aunque yo tampoco le pregunté na... es que es muy fuerte contártelo así tía pero pues si casi que mi era como un trámite que pues ya estaba ahí... estábamos follando y me entraba muy fuerte, me dolía y le pedí que hiciese más flojito... si, más de dos veces si le dije... me chillaba puta y zorra... joder... no, no me gustaba nada... tal

vez si *un poco de miedo* y esto de no querer parecer tonta o exagerá... *evitaba los cachetazos* en el culo que seguro ya tenía moratones... *me movía de un lao pal otro*... me tapaba la boca... *volteaba mi cara para quitar su mano*... *gemía y me movía* para que acabase de una puta vez... de pronto lo que te digo: que me soltó una hostia, tía, que me volteó la cara entera... *Helada*... sí, *de miedo y sorpresa*, es que nunca te lo esperas, que me había lastimado, pero más por dentro me había lastimado... *me quedé tiesa*... *pensé en mi mejor amiga*... no sé, llamarla... Él siguió... *yo empecé a llorar*... el pobrecillo no entendía nada... *me quité de debajo*... ya luego *lloraba a mares*... No recuerdo que le dije, pero después ya *me tranquilicé* y me *fui pa' casa*... *la llamé a mi amiga* en el camino... Sí, siguieron pasando algunas cosas, pero ahora sí que ha cambiao, *le he enseñado* que se tiene que pactar y yo también porque *ya no me aguanto* lo que no... muy fuerte tía, sí... muy fuerte...

En itálicas están todas las respuestas de María que surgieron en tan sólo una entrevista haciendo un micro-análisis de los eventos para recuperar las resistencias. Todas estas respuestas no sólo me habilitan para construir un relato que muestra la unilateralidad y gravedad de la violencia (todas las veces que su pareja suprime la resistencia y continúa), contemplan el contexto (de género, interaccional, el espacio inmediato, las cualidades como el silencio, confusión, etc.) sino que recuperan todas las respuestas de María frente a la violencia, articulando estas respuestas como resistencias y no como efectos, lo que la posiciona como agente activa (de sus resistencias y en ningún sentido de la violencia) y no recipiente pasivo de la experiencia.

Es de lo más relevante tener en cuenta que la resistencia nunca debe ser medida por su capacidad para parar, modificar o detener la violencia, eso ni es responsabilidad de la víctima ni es, en la gran mayoría de los casos, posible, así que las resistencias no tienen que ser absolutas para ofrecer potencial transformativo (Foucault, 1977). Es igual de importante subrayar que las respuestas/resistencias son el resultado de conocimientos y habilidades que las personas tienen para vivir sus vidas y que están conectadas a sueños, esperanzas, intenciones, éticas, etc., por lo que tienen el potencial de ser transformadoras y de generar nuevos conocimientos ya que los conocimientos suelen nacer de las prácticas, como nos muestra el relato de Antonia (29), respecto a la conexión entre sus respuestas y lo que valora, expresó:

Yo creo que de mi linaje de mujeres, de mi madre, de mis tías, de mi abuela yo creo que es la que estoy rompiendo y yo no sé si tú creas esto que se lleva en los genes, todo este sufrimiento y este dolor, pero a mi abuela no la abusaron ni la violaron, porque según ella, y me lo ha dicho y me lo sigue diciendo, “se portó bien” y a mi eso me lo dice ella: “te tienes que portar bien si no quieres que te peguen o si no quieres que te violen”. Pero a mi bisabuela sí, y aunque a mis

tías y a mi madre no las hayan violado ni las hayan abusado de ellas físicamente, psíquicamente en plan, por todos lados. Entonces yo creo que de la familia soy la que está rompiendo ya con ese pensamiento, con todo este dolor y sufrimiento que llevamos por generaciones.

Igual de relevante es que la agencia y las resistencias no las entiendo como una cualidad ni intrínseca ni personal, sino que acontecen en interacciones en contextos situados y particulares. Es importante tenerlo en cuenta cuando articulamos la resistencia, ya que está siempre determinada por el contexto y las posibilidades del mismo. No cuento con el espacio para incluir todas las reformulaciones sobre las respuestas de las participantes, pero quiero invitar a que dicha ética queda implícita para todos los relatos en esta investigación.

Para fines de este trabajo, exploro a continuación denuncias que hacen las entrevistadas a la violencia del sistema cisheteropatriarcal de la sexualidad. En ese sentido, recupero el FO como una respuesta a la violencia sexualizada porque, aún cuando algunas mujeres toman posición respecto a fingir como una práctica que “no debería suceder” (Ana, 43), la gran mayoría reconoce la tensión de esta respuesta a la organización fálica patriarcal de la sexualidad mientras entienden también FO como resistencia y salida a dicha configuración de la sexualidad.

5.1.1 El fallo inherente a la cisheteronormalidad

Por su conexión a múltiples articulaciones de lo sexual, uno de los nodos más generativos en las entrevistas fue el trabajo emocional y sexual que es esperado por parte de las mujeres, particularmente en relaciones hetero. En respuesta a cuáles son las esperanzas que informan el movimiento hacia fingir Blanca (29 años) reflexiona:

Como que la otra persona no se sienta mal, que la otra persona no piense que lo está haciendo mal, intentar que esa persona se vaya satisfecha, ya no solo satisfecha sexualmente sino también en las emociones, de decir: pues lo he hecho bien. Pensar que si no has llegado al orgasmo la otra persona va a decir: “es que eres muy complicada”, o “es que he hecho algo mal,” es como que siempre el orgasmo es el tope y entonces si no llegamos ahí es que algo ha fallado, y en realidad no tiene porqué haber fallado nada, simplemente hay veces que se llega y otras veces que no, y entonces como que nos da miedo eso, como que la otra persona se sienta dañada de decir “no lo he hecho bien o no te ha gustado o tal” y entonces nos evitamos problemas: finjo el orgasmo, se va contento y yo también me siento como el resto de la sociedad que ha tenido un orgasmo y punto.

Por su parte Nere (28 años) explica que:

Pero, por otro lado, está la otra parte de el fingir un orgasmo porque pienso, que no soy capaz de conseguirlo o nunca he llegado a conseguirlo o pienso que tengo que fingir un orgasmo para la aceptación de tu pareja, te hablo de las relaciones con hombres porque es donde más se sigue el patrón, o tengo que fingir un orgasmo para que el hombre con el que estoy me considere válida en una relación sexual.

El trabajo emocional y sexual que se espera de las mujeres está configurado por roles y expectativas de género que, aún cuando son altamente estandarizados y rígidos, siguen operando de forma muy efectiva, coaccionando a que el manejo y micro-manejo de las emociones antes, durante y después del sexo, no sólo recaiga en ellas sino que opera como una especie de reflejo de una identidad “femenina” adecuada, sana y sexual (Fahs, 2011; Hochschild, 2003). Asimismo, el trabajo sexual cuando se enmarca dentro de relaciones íntimas u amorosas que no son pagadas, genera confusión y contradicciones ya que por un lado requieren trabajo forzado que la gran mayoría de veces implica que las mujeres tengan que suprimir sus afectos, expectativas, necesidades, denuncias y deseos, mientras que por otro lado convive con la idea de que la sexualidad es por amor, espontánea, fácil y genuina.

Otra de las particularidades de dicho trabajo sexualizado, como muestran sobre el cuidado al otro Nere y Blanca, es que su feminización fuerza a posiciones en las que se espera disponibilidad, complacencia y priorización de las necesidades de la pareja donde “el deber de complacer está tan imbuido en nuestra sexualidad que hemos aprendido a obtener placer del dar placer, del enardecer y excitar a los hombres” (Federici *et al.*, 2018, p. 46). Sin duda, complacer puede a ratos también un deseo propio, pero no podemos pasar por alto que la socialización de “seres para los otros” (Lagarde & López Vigil, 2001) enmarca el complacer como deber para el sostenimiento del amor y otras relaciones. Complacer es también una resistencia que muchas veces responde a la necesidad de ponernos a salvo y cuidar de nosotras mismas, “ya que se espera que proporcionemos descanso, inevitablemente nos convertimos en el objeto sobre el cual los hombres descargan su violencia reprimida. Somos violadas tanto en nuestros lechos como en las calles, precisamente porque hemos sido situadas para proveer satisfacción sexual, para actuar como válvulas de escape para todo lo que va mal en la vida de un hombre, y a los hombres siempre se les ha permitido volcar su rabia contra nosotras si no nos adaptamos al rol asignado, especialmente cuando nos negamos a actuar” (Federici *et al.*, 2018, p. 46).

En otro sentido, el cuidado a la masculinidad es central en la sexualidad hetero, ya que funciona como un anclaje donde la rigidez de los roles “tradicionales” de género se performativizan para reasegurar posiciones de poder de la masculinidad donde, por ejemplo, la performatividad de ella se funcionaliza para dar testimonio de la capacidad sexual de él:

Con esta pareja con la que estuve, cambió muchísimo el significado del orgasmo para mí, porque él empezó a preguntarme, si tenía un orgasmo o no, pero no solo me preguntaba al acabar sino que me decía que le tenía que avisar cada vez que tenía un orgasmo porque eso era muy importante para él y entonces en ese momento cambio muchísimo... en ese momento por primera vez empecé a fingir orgasmos porque, como te dije, no era posible tener sexo sin tener orgasmos, después era algo ya casi como normal para mí no tener orgasmos y fingir orgasmos porque él no me dejaba otra opción.

Feli, 23 años

Tanto hombres como mujeres deben demostrar habilidades y cierto *sexpertis* (Frith, 2015b) para “llevar” a su pareja al orgasmo (en relaciones abiertamente violentas no suele ser el caso). De nuevo, esta performatividad está configurada y configura el género donde se espera de las mujeres saber excitar, recibir, provocar en una tensión donde paralelamente se esperan roles más pasivos para ellas. De los varones cishetero se espera el uso y conocimiento de habilidades para “llevar” o “dar” un orgasmo a la mujer lo que refuerza la distinción activo/pasiva (*ibid.*). Es muy interesante notar que opera aquí también la idea de que el orgasmo de las mujeres no es considerado como “natural” ni perteneciente a ella sino dependiente del trabajo masculino (Roberts *et al.*, 1995).

Todo lo anterior configura un escenario en donde, como nombra Feli, el orgasmo de ella se convierte en un medidor de la destreza de él y, por tanto, un medidor de su masculinidad en cuanto ésta se edifica parcialmente por las competencias sexuales informadas por un modelo de impulso o instinto sexual que, entre diversas cosas, opera bajo el discurso de que la sexualidad masculina está impulsada por la biología —donde biología funciona aquí como un concepto que sugiere automatización, apela a nociones de lo “natural”, imparable, automática y fuera del dominio de la cultura (Hollway, 1998)— y, por tanto, construye a los hombres como siempre listos para el coito, deseantes de una erección y de penetrar, cuyo orgasmo es inevitable y fácil; de forma tremendamente peligrosa, dicha construcción “posiciona a la mujer como receptora pasiva del deseo del hombre —el sexo se convierte en algo que los hombres hacen a (o sobre) las mujeres—, cuyo silencio se interpreta como consentimiento” (Roberts *et al.*, 1995, p. 525).

Así Feli (23 años) continúa:

... al principio sí que disfruté más cuando tenía buenos orgasmos porque estaba más consciente de eso gracias a él, pero del otro lado, de repente, ya no era algo personal mío, sino que de repente era también de otra persona, ¿sabes? Y era de él en un sentido solo, o sea no era que lo compartiéramos, sino que mi orgasmo era de él y para él... Pues me sentí menos libre... no sé si libre sea la palabra, pero como que podía decidir menos sobre mí misma, ¿sabes?

Giulia (40 años) hace una denuncia en esta misma línea cuando dice:

Además, es como que si te corres, tiene que ver con él y sus habilidades en el sexo, pero si finges ya sólo tiene que ver contigo y tus cualidades de mujer engañosa y frígida, él desaparece de la ecuación. Y sí está determinado por el ser mujer, toda la literatura que hay en relación a esta mujer mentirosa, y es la misma dicotomía de siempre la mujer muy pura y honrosa y la extremadamente mentirosa, engañosa, manipuladora y bruja... Porque aún tenemos interiorizada la masculinidad hegemónica que te dice que si no consigues tener este orgasmo, entonces la pareja que tienes a tu lado, que posiblemente sea un hombre, no está a la altura de la situación, entonces sería como denunciar una falla en la masculinidad, un fallo en la masculinidad hegemónica.

El orgasmo opera como un biocódigo ⁴³ en lo que Preciado llama la era farmacopornográfica, ⁴⁴, que produce subjetividades, corporalidades y capital sexual, aunque mucho más. En este sentido, la “presencia” del orgasmo es la materialización de una construcción somato-discursiva que regula el género, la sexualidad, el tiempo, los cuerpos y lo que pueden/deben hacer, la actividad y la pasividad, la heterosexualidad, entre otros. De ahí que lo que se ha denominado imperativo orgásmico (Potts, 2000) tenga tal fuerza de circulación y tal capital erótico y de consumo (consumo para la subjetividad y consumo efectivamente económico). El imperativo orgásmico es una organización de la sexualidad que estipula que el resultado deseado, esperado y normal de un encuentro (hetero)sexual sea el orgasmo. El orgasmo no es ya una opción entre muchas, sino que es convertido en una obligación:

⁴³ “El término refiere a los procesos biomoleculares (*pharmaco*) y técnico-semióticos (pornográficos) que gobiernan la subjetividad sexual” (Preciado, 2013, p. 33).

⁴⁴ El régimen farmacopornográfico de la sexualidad no puede funcionar sin la circulación de una enorme cantidad de flujos semiotocotécnicos: flujos de hormonas, flujos de silicona, flujos digitales, textuales y de la representación, a los que Preciado nombra bio códigos.

Es la presión de no conseguir llegar al orgasmo, esa presión de decir: “voy a acostarme con esta persona y va a esperar que yo llegue al orgasmo”. Como que no hay opción de pasarlo bien, es que tienes que llegar sí o sí, sino nos pensamos que el polvo no ha valió la pena. Luego ponte a pensar: “que soy rarita porque no llego”, pues “¿qué hago? pues fingir”. Entonces creo que la culturilla que decimos de fingir orgasmos viene sobre todo de la parte de las mujeres, creo que es porque nos pasa a muchas, por una parte, queremos tener orgasmos, pero, por otra parte, es algo que tenemos que hacer sí o sí, pues luego sí que fingimos orgasmos.

Blanca, 29 años

El imperativo orgásmico es alimentado por la idea de que el orgasmo es una habilidad natural y que no tenerlo es el resultado de un condicionamiento social (oposición naturaleza/cultura), un problema médico o psicológico y/o un problema en la pareja que, normalmente, apunta a la “falta de comunicación” entre sus miembros o a cualquier otra deficiencia personal. Esto, no sólo oculta el contexto cishetero patriarcal que organiza el orgasmo, sino que hace posible reorientar la ausencia dentro del flujo del capital: terapia de pareja, *Pink viagra*, auto-ayuda, terapia sexual, etc.

Del mismo modo, como ya argumenté, ciertas concepciones de “lo natural” han sido utilizadas históricamente como herramientas de opresión, y este caso no es la excepción (Grosz, 1990, 2011a; Taylor, 2017). El orgasmo como natural operativiza prescripciones de una sexualidad normativizada que se alinea muy bien al sostenimiento de la heterosexualidad obligatoria. En relación a cómo se experimenta la ausencia Nadia (34 años) comenta:

Durante años yo no me atreví a decirle a nadie que yo no llegaba... me daba pena porque pensaba que algo estaba mal conmigo, con mi cuerpo, hasta un terapeuta me dijo que a lo mejor había sufrido un abuso sexual y que por eso no disfrutaba del sexo... no, nunca abusaron de mi, pero él decía que a lo mejor lo había reprimido... te juro que hasta lo dudé en algún momento... Pues empecé a tener sexo con mujeres, y no tenía absolutamente ningún problema ni para venirme, ni para nada... El problema era la penetración, el sexo tipo porno, pero eso sólo lo descubrí hasta que estuve con mujeres.

La reflexión de Nadia pone de manifiesto los entrelazamientos biopolíticos de la sexualidad y la operación del código colonial en la relación con este terapeuta. Asimismo, nos deja ver como lo normal en el hetero orgasmo pone en marcha igualmente la maquinaria de la penetración como tecnología simbólica, material y performática, haciendo de la penetración y el coito una práctica obligatoria para la estabilidad del género, ellos penetran, ellos son penetrados; ellos erectan, ellos dilatan:

Sí, yo creo que justamente hace que las otras posibilidades, sean como el camino hacia el coito, tú puedes hacer otras cosas pero al final será el coito, es como la meta ¿no?, como que tiene que ser el final y si a lo mejor dices “pues a mí no me apetece el coito vamos a hacer otra cosa”, es como si se quedara a medias la cosa, la gente no siente que haya terminado porque no ha habido coito. No sé, creo que una relación sexual puede ser plena sin que tenga que haber coito, ¿cómo que la relación es menos importante o vale menos si no hay coito? Y además cuando lo ves dices ¿cómo puede ser? Porque la mayoría de las mujeres, sino es que todas, no llegan al orgasmo sólo con el coito, que la mayoría nos tocamos el clítoris cuando estamos teniendo una relación sexual porque realmente no nos está dando el placer la penetración vaginal, entonces buscamos otros puntos como el clítoris, que muchas mujeres nos tocamos mientras, pues eso significa que lo otro no alcanza, entonces ¿por qué lo valoramos tanto? y cuando hablas con muchas mujeres y te dicen “pues esta postura me duele o siento como un pinchazo”, es como “pues si a tantas mujeres nos pasa eso, ¿por qué seguimos alimentando el coito?”, que no digo que el coito se tenga que erradicar, claro, pero por qué seguimos alimentando que al final una relación sexual es mantener el coito cuando sabemos que en esa parte, la mayoría del placer va hacia el hombre y en una relación heterosexual; entonces todo es muy contradictorio.

Blanca, 29

Tanto la reflexión de Nadia como la de Blanca denuncian no sólo el espeluznante entrelazamiento entre la institución terapéutica y sus prescripciones de normalidad, sino cómo éstas se edifican y reconstruyen una sexualidad cishetero-masculinizada donde el coito sigue siendo lo esperado e incluso, inevitable:

Pues es que ahora que lo hablamos, sí, como que el sexo “de verdad” es cuando hay penetración, incluso a lo anterior le decimos preliminares y ya el sexo, sexo es cuando te penetran... y además cuando te penetra él con su pene porque un vibrador o los dedos tampoco cuentan como sexo “real”.

Maura, 46 años

Estas reflexiones nos permiten ver cómo “la sexualidad femenina se ha considerado esencialmente como una respuesta a la sexualidad y el coito masculinos. Rara vez se ha reconocido que la sexualidad femenina podría tener una naturaleza compleja propia que sería más que la contrapartida lógica de (lo que pensamos que es) la sexualidad masculina” (Hite, 1987, p. 11). Lo denuncia también Nadia (34 años) cuando reflexiona:

Todo lo que se dice de que si no lo haces eres una caliente huevos, que prendes el boiler y no te metes a bañar, o incluso hasta dicen que les duelen los huevos si no eyaculan, que se los dejas azules, jajaja, cosas así...

La obligatoriedad coital funciona como un configurador de la cishetero masculinidad obligatoria o lo que Conell llama una “forma culturalmente idealizada de comportamiento masculino” (2005, p. 839), caracterizada por el mencionado discurso de impulso e instinto sexual que marca a los hombres como naturalmente inclinados hacia el sexo, es decir, en constante búsqueda y deseo de tener sexo, compitiendo con otros hombres por conquistar mujeres. Dicha conquista implica requerimientos de ser competente, hábil, tomar la iniciativa y desear sexo siempre, entre otros.

Contrariamente, varias de las mujeres entrevistadas responden con un rechazo tácito a la hetero penetración como forma central de experiencia sexual:

Por ejemplo, con los hombres siempre es así, que empiezan con la penetración después de 3 segundos y yo ¡¿qué?! ¡Eso no es sexo para mí! Yo puedo tener mejor y sexo sin penetración y puedo disfrutar bien. No soporto que lo que más quieran es penetrarte.

Feli, 23 años

De forma diferente, Susana (38 años) explica:

A mí la penetración me encanta, la verdad que los penes me fascinan, cuando tengo sexo es casi que indispensable que me penetren, ahora, me fascinan de una forma muy particular, odio las penetraciones porno, *bam bam bam*, a lo pendejo, como si fueras saco de box. La penetración puede ser súper rica si ellos también se conocen y se sienten a sí mismos, es que yo creo que hay mucho que explorar si ellos realmente investigan y exploran su relación con su propio pene.

En la versión hetero-masculinizada el pene está siempre listo para erectarse y penetrar una vagina, boca o ano. Dicha erección no sólo se automatiza, sino que se construye como modelo de una sexualidad masculina sana, así que el emparejamiento de la masculinidad con la dureza, la fuerza, la resistencia, el control y la actividad está íntimamente ligado a la función del pene y al rendimiento físico del sexo, que se define de manera limitada como la inserción de un pene erecto en un orificio corporal que termina con el clímax y la eyacuación o la entrega del rendimiento sexual perfecto. El discurso neoliberal significa que no basta con que los hombres tengan relaciones sexuales, sino que deben tener y dar el mejor sexo (Hollway, 1998; Rogers, 2005; Tiefer, 1994). Respecto a sus entendimientos sobre lo que cuenta como sexual, Blanca comenta:

Creo que eso, cuando decimos relaciones sexuales solo pensamos en el coito y que muchas veces ha pasado de haber tenido sexo oral, o a lo mejor tocamientos o caricias y entonces lo típico que te preguntan “¿qué tal la noche?” Y tu: “al final nada”, es como que las caricias, los besos, el tocarse, el sexo oral, todo eso es como que no tiene valor, solo tiene valor el coito y en el coito es que en realidad la vagina no está hecha para recibir placer, para eso tenemos el clítoris... Que el coito es lo principal y lo central y lo demás tiene menos valía, muy absurdo

Blanca, 29 años

5.1.2 Dolor como respuesta al coitocentrismo

Una de las experiencias que nombraron algunas de las participantes es lo que varias denominaron como “dolor durante el sexo” y que de forma tramposa el DSM-V clasifica como “trastorno por penetración/dolor genito-pélvico” (2013). Considero que ese nombre necesita reformularse porque “trastorno por penetración” no lo recupera como una respuesta/resistencia corpo-afectiva a la penetración en general o a penetraciones violentas. El dolor es la resistencia ⁴⁵ a guiones altamente estandarizados de cómo debe ser el sexo y es la resistencia a la cishetero norma sexual. Hablando sobre sus resistencias dolorosas Antonia (29 años comparte):

Al principio las relaciones sexuales a mí me parecían dolorosas, lo pasaba mal, lo que es el coito me parecía doloroso, “a mí esto no me gusta tanto o no me gusta cómo debería de gustarme”, y claro había visto porno, las pelis, lo que me contaban, que tal que cual, pero yo veía que pasaba el tiempo y que a mí eso no me terminaba de gustar y que cuando tenía sexo oral sí me gustaba, pero no era lo que lo que a mí me habían explicado... Yo creo que frustrarme un poco, de decirme “¿por qué todo el mundo lo disfruta tanto? y hay veces que el coito a mí me duele o hay posturas que a mí me duelen”, “¿por qué las demás sí y yo no?” De ir al ginecólogo y esperar que me dijera algo como: “tienes la vagina muy pequeña, ¿sabes?” Yo decía: “es que a lo mejor yo por dentro no estoy bien hecha o algo”. Y angustiarme pensando “¿por qué a mí me pasa esto?”, entonces es frustración, duda, ¿por qué a los demás sí? no sé, inquietud de no saber si estás haciéndolo mal, de compararte constantemente con lo que los demás te cuentan y con lo que tú vives

Antonia, 29 años

A este respecto, Ana (44 años) también refiere:

Yo me tardé años, pero cuando te digo años son años, muchos, en saber que lo que a mí no me gusta es la penetración, punto final. Fui de ginecólogo en ginecólogo, terapeutas sexuales, libros, meditaciones, toodo lo que te puedas imaginar. Siempre sintiendo muchísima pena porque ¿cómo le dices al chavo que sí quieres y sí puedes tener sexo pero que sólo van a llegar

⁴⁵ La formulación como resistencia no está en contraposición de la muy real respuesta corporal de dolor.

hasta cierto punto? Es súper incómoda y avergonzante... Pues fui a un taller de sexualidades diversas y ahí hablaron justo de que la penetración puede ser dolorosa para muchas y de explorar otras cosas y hablando varias dijeron lo mismito que a mí me pasaba y pus ese fue el inicio de ponerme a investigar y darme cuenta que el problema no soy yo, ni el tamaño de mi vagina.

A modo de explicación, María (22 años) también comenta:

Y luego creo que el tema de aguantar el dolor y todo esto es por el tema de la educación que nos dan sobre los cuidados, nos educan sobre el cuidado y cuidar a los demás, que nadie se sienta molesto, y yo creo que por eso siempre nos cuesta decir un no, ya no solo como tú dices en el tema sexual, sino en cualquier cosa, te piden un favor y en un momento dado no puedes o no te apetece o cualquier cosa y cuesta decir el no y muchas veces decimos una excusa y en el sexo pues lo mismo, nos cuesta decir el no porque siempre pensamos en la otra persona: “¡ay pobre, bueno a ver si termina!”. ¿Qué haces pensando en la otra persona si a ti te está doliendo? Piensa en ti, ¿sabes? Además, el cuidado nunca es hacia acá, hacia una, el cuidado que nos enseñan es siempre hacia fuera. Claro, y como tenemos esta cosa de aguantar, aguantar, aguantar toda, pues me está doliendo, pues llega un momento en que dices “pues ya, finjo el orgasmo, a ver si se queda conforme y esto ya se termina”, como una vía de escape.

El no desear ser penetrada, dolerse o simplemente preferir otras prácticas no aparece en el horizonte de las alternativas disponibles porque el coito está tan legitimado, que su ausencia automáticamente es equiparada con una sexualidad problemática e incompleta, a lo que Blanca reflexiona:

Mira, yo he pasado por un proceso muy duro en ese sentido, porque después de pensar que algo estaba mal con mi vagina, empecé a pensar que algo estaba mal conmigo en mis emociones, por todo esto del dolor ¿no?, dije, pues a lo mejor soy frígida y ya está, pero la verdad que me costaba mucho hacer las paces con eso porque sentía que estaba fracasando, y aún con todo lo duro, nunca, nunca se me ocurrió que el problema era el coito, no yo, sino el hecho de que a lo mejor la penetración no es algo que me vaya bien. Fue hasta que escuché a una chica decir eso que la primera vez que me dije “pues mira, sí es verdad, a lo mejor lo que está mal es que haya una sola forma de hacerlo”.

Blanca, 29 años

Lo anterior muestra como aquellas que son adjudicadas como sujetos con agencia política sexual son aquellas cuya sexualidad:

... es “buena”, “normal” y “natural” [porque es] idealmente heterosexual, marital, monógama, reproductiva y no comercial. Es en pareja, relacional, dentro de la misma generación, y ocurre en el hogar. No debe incluir pornografía, objetos fetiches, juguetes sexuales de ningún tipo, o roles que no sean masculinos y femeninos. Cualquier sexo que viole estas reglas es “malo”, “anormal” o “antinatural”. El mal sexo puede ser homosexual, soltero, promiscuo, no procreativo o comercial. Puede ser masturbatorio o tener lugar en orgías, puede ser casual, puede cruzar las líneas generacionales, y puede tener lugar en “público”, o al menos en los

arbustos o en los baños. Puede implicar el uso de pornografía, objetos fétiches, juguetes sexuales, o roles inusuales.

(Rubin, 1984, p. 152)

De lo preliminar también se deduce la idea de que el sexo que es realmente sexo y que cuenta como completo es aquel que se hace con otra persona y no en solitario. Esto efectúa un continuo desplazamiento de la sexualidad “deseada” hacia el ámbito de la pareja cis-hetero y hacia lo que la teórica y poeta Adrienne Rich (1980) acuñó como *heterosexualidad obligatoria*. Entre otros efectos la estandarización del sexo normal, se crean estándares de intimidad de la performatividad sexual que van desde tener orgasmos al mismo tiempo, mirarse a los ojos, comunicarse, la reciprocidad, que el sexo es siempre mejor y especial “en pareja” y un *script* sexual que informa lo que cuenta como sexo. La gran mayoría de las participantes hablaron de este script sexual en sus encuentros sexuales con hombres:

Está todo súper estructurado, los preliminares, que no entiendo porqué le llamamos preliminares porque te dan un placer igual o más que el supuesto coito, pero bueno... Pues besos, caricias a los pechos y la vagina principalmente y mientras tú masturbarle a él. Después sexo oral, a él seguro le toca y a tí si tienes mucha suerte y confianza y no eres acomplejadilla del olor ni nada. Todo esto para llegar a la penetración y ya de ahí es que él aguante hasta que tú te corras y después correrse él. Eso sí, que todo termina cuando él se corre, fin.

Blanca, 29 años

De igual forma, respecto a los cambios que ha experimentado la sexualidad con su pareja, Nayelli (36 años) refiere:

Es que el sexo es sexo, ¿qué tan bueno se puede ser en la cama si siempre es lo mismo? Por eso te digo que odio estos consejos de innovar, ¿qué tanto se puede innovar? Seas de México o de China, empiezas fajando, caricias, toqueteos, besos, penetración, tienes un orgasmo tu, luego él y san se acabó. Nosotros estamos juntos hace tanto que hasta te puedo decir qué posición sigue después de cuál.

Nayelli y Blanca denuncian cómo dicho script enmarca cuáles son las actividades que cuentan como sexuales y en qué contextos, y de forma muy importante, un ordenamiento de qué se hace con qué partes del cuerpo. Asimismo, opera una noción muy estrecha de temporalidad de inicio a fin, donde el orgasmo de él es posicionado como marcador de cierre y fin.

No podemos dejar de enfatizar que el ordenamiento sexual cishetero-procreativo formula, asimismo, lo que cuenta como partes eróticas del cuerpo. Una de estas divisiones es la de la vagina, la vulva y el clítoris, dichos cortes agenciales operan en términos normativos cuando disectan el cuerpo en secciones. Dichos cortes son jerárquicos y se alinean con una historia falocéntrica que resguarda la sexualidad cishetero masculina, protegiendo el delicioso acuerdo de la reproducción patriarcal.

Respecto a la diferenciación entre vagina, vulva, clítoris y ano y, la experiencia sensitiva y erótica de dichas partes, las participantes expresan diferentes posiciones:

No creo que para mí sean realmente diferentes para mí, pero la verdad sí he estado con parejas que se sacan de onda si me masturbo durante el sexo... Como que tiene que ser suficiente con la penetración o sino como que algo está mal.

Lucía, 42 años

Mi problema es que yo nunca jamás he llegado al orgasmo sólo con la penetración, ni llegaré, ya está.

Nere, 28 años

Sí, es totalmente diferente. Si es vaginal es como más intenso y duradero, si es del clítoris es como más puntual y a tope. Con los dos siento mucho placer, pero sí son diferentes.

Feli, 23 años

Pues sí, es como que es mejor si te corres así... No sé por qué... pero está implícito que las que se corren solo así, como si fueran mejores o disfrutaran más o algo saben que las demás no, jajaja. Pues nada más falta ver el porno, las tías que se corren casi que solo de mirar una polla.

María, 22 años

La idea de que la estimulación del clítoris es una forma más fácil de experimentar el orgasmo coexiste con representaciones sociales que valoran particularmente el orgasmo vaginal: “el orgasmo vaginal se representa como una experiencia más femenina y atractiva” (Lavie-Ajayi & Joffe, 2009, p. 3) e incluso un orgasmo más maduro y completo. Algunas mujeres explícitamente refieren que experimentan su falta de orgasmos vaginales como un problema, a pesar de que el cien por ciento de las participantes que dicen tener problemas con el orgasmo, afirmaron que tienen orgasmos siempre que se masturban y casi siempre cuando tienen contactos con otros sin penetración.

El análisis que hasta ahora he presentado muestra lo compleja que es la sexualidad y cómo cualquier categoría está articulada por innumerables ejes y significados en marcos biopolíticos. Antes de continuar con las tensiones de las resistencias y rearticulaciones, me

gustaría puntualizar que nada de lo dicho hasta ahora pretende sugerir que las mujeres no deseen, busquen y exijan placer en sus experiencias sexuales y en particular el goce, con orgasmo o sin él. Lo que sí es mi intención es que los lectores puedan acompañarme en hacer un tránsito desde la experiencia local de las mujeres, experiencia que es compleja, contradictoria y muchas veces violenta; ya que considerar el sexo desde la positividad obligatoria o el empoderamiento forzoso no deja espacio para las experiencias relatadas aquí ni sus múltiples matices. La idea es pensar, crear, nombrar líneas de fuga desde estas realidades concretas, particulares y situadas, buscando relaciones y experiencias donde la dignidad esté al centro, pero donde también podamos sostener la tensión, las contradicciones y las negatividades, nombrando las respuestas y resistencias.

De forma importante, al hablar de un *script* heterosexual no sólo estamos señalando una secuencia de prácticas sino denunciando un ordenamiento de lo sexual, lo cual es un ordenamiento biopolítico porque lo sexual es siempre un nodo de historias de tiempo, familia, ciudadanía, procreación, capital, y muchos más.

5.1.3 Resistiendo la temporalidad hetero

Llegar al orgasmo plantea una temporalidad, y es que llegar no es nunca meramente llegar, pues la pregunta de ¿a dónde se llega cuando se arriba?, ¿qué está presente para saber que se ha llegado?, ¿qué está fuera? No son preguntas ociosas, sino que ponen la interrogación en cómo las formas narrativas hacen historias desde nociones temporales de inicio a fin, como el progreso científico: de la ignorancia a la certeza, de la ausencia a la presencia. Reflexionando sobre la experiencia del tiempo en sus encuentros sexuales, las entrevistadas plantean:

Creo que cuando menos posibilidad tengo de tener un orgasmo es cuando la otra persona tiene eso en su cabeza como meta desde el inicio y yo lo noto, entonces me presiono y empiezo a sentir que tardo demasiado y si siento eso más me presiono y si más me presiono menos llego y ya mejor finges para sacarte todo de encima,

Feli, 23 años

¿Sabes qué? Ahora que lo hablamos es verdad que es justo él, la que marca el inicio y el fin. Sus pitos son nuestro reloj, jajaja, ¡en serio! Y toda esta cosa de que siempre están como “aguantando” entonces una siempre está como con prisa de tener un orgasmo antes de que el güey “ya no aguante”.

Nayelli, 36 años

¿Te falta mucho, te falta mucho?, ¿ya estás cerca, ya estás cerca? ¡Uta madre!

Lady Fish, 39 años

Sí me ha pasado que chicos me digan: “¿es que no llegas? o ¿cuánto te tardas o qué te queda o no sé qué?” Luego en otras ocasiones no esperarme a lo mejor tanto. Al final nunca sabes cómo ver la relación sexual, pero que mentalmente hace mucho entonces cuando dices “no voy a llegar” pues no vas a llegar o cuando sientes algún tipo de presión, a mí sí me presionan ya me bloqueo, es como “¿y por qué no te corres y por qué no sé qué?”, ¡pues no lo sé! pues a mí me gustaría correrme en un chasquido pero el cuerpo no funciona así.

Blanca, 29 años

Desestabilizar nociones temporales cómodas y conocidas fue una línea de fuga que trajeron las participantes a nuestras conversaciones. Desafiando la idea de que el orgasmo clausura el encuentro sexual y lo da por terminado, proponen otros movimientos. Prácticas del tiempo para una (re)generación de la experiencia que incluyen regresos, emergencias, recurrencias, iteraciones, aceleraciones, intensificaciones, pausas, interrupciones, rupturas, desaceleración, cambio de dirección, *momentum*, devenir. Por tanto, estas regeneraciones temporales son diferentes a las gestaciones reproductivas de la heterosexualidad, de hecho, el interés de ciertas propuestas *queer* por la temporalidad:

... ha puesto de relieve el modo en que la heterosexualidad, a través de su reivindicación de la reproducción, la familia y las formas familiares de nación, privilegia y es a su vez privilegiada por determinados órdenes temporales, los que están orientados al futuro, son acumulativos, generacionales y secuenciales. No es, por supuesto, el potencial reproductivo literal de la práctica heterosexual lo que anexa los ritmos del tiempo cronológico a la heterosexualidad, como si fueran una expresión, y por tanto un respaldo, de esa orientación erótica. Más bien, es la fusión ideológica de la heterosexualidad con la reproductividad (y de la reproductividad con la futuridad y de la futuridad con el valor) lo que en los relatos normativos eleva la heterosexualidad, haciéndola parecer nada menos que la expresión natural del propio tiempo.

(Jagose, 2010, p. 77)

Estos tiempos fuga que narran las entrevistadas, son otros a las historias hetero lineales del tiempo, otros también en cuanto a las morfologías que re(crean) y también en cuanto a ser rupturas que abren posibilidades frente al mandato del cierre o el fin. ¿Qué se abre cuando el fingir cierra?

No es necesario que el hombre tenga una erección para tener un orgasmo, por eso cambia un poco con las chicas, ¿sabes?, por eso probablemente es que yo he tenido mejor sexo cuando la penetración no estaba incluida y con una mujer, o cuando no era la parte más importante del sexo. En el momento en que la penetración es la parte más importante, ya se acabó para mí, no es buen sexo, porque eso significa que hay un tiempo que hay que aprovechar, mientras él está

erecto y después ya se acabó. Pero, por ejemplo, si la penetración no existe en el sexo, o si sólo es una parte, pero no la principal, entonces da igual si tienen una erección o no, o si se corrió o no, probablemente solo hace el sexo mucho mejor cuando eso da igual, porque también me gusta olvidar todo cuando tengo buen sexo y tampoco pensar en el tiempo. En el momento en el que el tiempo está limitado porque él va tener su orgasmo entonces en ese momento tengo que tener el tiempo presente y estar pensando en el fin y no quiero estar pensando en el tiempo, eso lo hace peor.

Feli, 23 años.

Por otro lado, Elena (24 años) reflexiona sobre el sexo lésbico como prácticas que hacen otros tiempos, experiencia que fue reiterada por varias de las entrevistadas:

Diría que... sí que desafía parte, no que desafía entero, no. No nos creamos ahora que aquello es la bomba. Te vas calentando y dijéramos que los picos son bastante interesantes, sí que creo que si que revierte un poco las expectativas sobre quién se tiene que correr y cuando se tiene que correr, ¿no? sí que creo que no hay esta expectativa ni de que las dos personas se corran, ni de que se corran a la vez y que es algo que puede ir cambiando y que puede volver a suceder, por lo menos como yo lo he vivido, ¿no? Siempre he vivido que el sexo lésbico puede llegar a ser eterno, te puedes llegar a tirar días, ésta es mi percepción de como yo he tenido relaciones, porque simplemente no hay un fin tan marcado como que una de las personas, que es la que se tiene que correr, se corra, ¿no? Porque si quieres puedes seguir, porque las dos personas se presupone que pueden seguir, que se puede seguir corriendo, que bueno, no tiene porqué no pasar con un chico ¿no? pero sí que creo que revierte algo en esta estructura... la estructura no está basada en que una persona se corra o que se intenten correr a la vez, de una manera en concreto, ni de que eso acabe cuando eso pase, creo que no... Aparte creo que lo que aporta creo que es también que el orgasmo está bienvenido en cualquiera otra de las fases, ¿no? Y eso no implica que no vaya a seguir la relación sexual, ¿no?, no es que haya una estructura en que sea un ciclo que se acabe, ¿no?, sino que se puede seguir y el fin se pone cuando se pone, no tiene por qué haber un fin porque haya un orgasmo, que luego puede darse, ¿no?, pero creo que, en mis relaciones sexuales yo me podía correr a los 5 minutos, y hemos seguido teniendo relaciones sexuales una hora, una hora y media y para nada, por mucho que yo acabé reventada, porque no sé, de ninguna manera un orgasmo, ni los dos orgasmos implican el fin del encuentro ¿no? Si se quiere seguir, se seguirá, creo que eso es también lo que aporta, ¿no? Que el abanico también de tiempo que tienes para correrte y para que eso esté como; es que es infinito, creo que es tan largo como el encuentro.

A lo que Giulia (40 años) agrega:

Para mí, si hay un antes y un después, es justamente la relación con esta chica. Para mí, la confianza que construí con ella fue tan grande que transformó también mi concepción del orgasmo, de cómo llegar a él, lo que significaba y desde ahí marcó entonces un antes y un después. Que la penetración no ocupaba el lugar central y también el hecho de resignificar algunas cosas que antes tenían un significado y que fueron resignificados con ella... como el tocarse, no era un pre sino un pilar de la relación, no era algo que marcaba el inicio o el antes... resignificar esas cosas. Cuando la temporalidad marca el tiempo, o sea define el antes, durante

y después y todo lo demás satélite alrededor, y en esta relación tocarse tenía una importancia, y era generador de placer tan grande que no era un pre, si no era central.

Un relato discorde lo comparte Velia (39 años) cuando habla sobre el desafío a la heterosexualidad para una sexualidad disfrutable con otra mujer:

Con ella no te exagero si te digo que yo tuve que reaprender todo el sexo porque yo fui educada como heterosexual. Mi familia es de Puebla, son católicos recalcitrantes, de esos de pasar frente a un templo y te tienes que persignar, misa todos los domingos, etc. Pues imagínate, las nenas con las nenas, ser pasiva, sumisa, calladita... Esta chica y yo nunca podíamos tener relaciones satisfactorias, ¿no? Porque yo estaba acostumbrada al sexo heterosexual y no sabía literalmente tomar la iniciativa, me quedaba como palo, pus así cómo, ¿no? Poco a poco fui rompiendo con cómo me le acerco, cómo la toco, porque yo estaba acostumbrada a que el otro me tocara y ya sobre eso responder, tons, tuve que reaprender totalmente el sexo de otra forma.

Algunas de las participantes se definen como lesbianas, otras no pero definitivamente todas hablan de experiencias de (re)paración, (re)aprendizaje, (re)articulaciones en sus relaciones con otras mujeres. Esto no pretende, en ningún momento fetichizar el sexo lésbico (de eso ya hay de sobra), sino poner sobre la mesa que muchas veces este sí propone una *existencia lesbiana* que organiza materialidades y símbolos que efectivamente agrietan prácticas heteronormadas y versiones cismasculinistas de la sexualidad que además se han propuesto como neutras.

5.1.4 Retando al sexo como positividad obligatoria para su flujo capitalizable.

¿Por qué el orgasmo es un indicador de empoderamiento? La circulación de una retórica post “liberación sexual” exige una pedagogía del cuerpo y la subjetividad que sujeta a las personas a una constante disciplinación del cuerpo, los afectos y la sexualidad, de acuerdo a las lógicas neoliberales de lo que cuenta como subjetividad sexual. El “buen” sexo se reformula como el resultado del trabajo y esfuerzo para la autorrealización. Dicho trabajo se enmarca en las mismas lógicas empresariales de la organización capitalista que crea sujetos determinados, emprendedores, racionales, auto-realizados (Gill, 2009; Jackson y Scott, 1997; Tyler, 2004). En paralelo, se oscurece su condición de capital para hacerlo gratuito a través de conexiones con el amor, el matrimonio, el goce y, más que nada, como proceso de auto-realización personal.

A este respecto Nere (29 años) dice:

El sexo es la mayor liberación para mí, a lo mejor al terminar de tener una relación sexual me he sentido vacía, porque no he conseguido nada más allá de placer corporal, pero yo me refiero a nivel mental, de no encontrar el fin, sentirte vacía... Para mí la liberación es desde que empiezas a mantener una relación sexual... sentir el cuerpo, sentir a la otra persona, el calor con la otra persona, no sé, el empoderarte en ese sentido y ser consciente de que es ir mucho más allá que un simple placer, sino una conexión con todo, cuerpo, mente, emociones, la otra persona, es una forma de liberarme, porque yo he aprendido que el placer te lo procuras tu, que no puedes ponerlo en tu pareja. He aprendido a disfrutar sin estar influenciada por nada, con respecto a las sensaciones de tu cuerpo y la mente también, eso me permite desinhibirme de todo lo que yo tengo en la cabeza y de todos los prejuicios y todo lo que pueda tener. Entonces para mí eso es mi forma de expresión porque es cuando siento que yo soy más pura, cuando yo soy más yo, sin toda la mierda que acarreas, ¿sabes?

La sexualidad como espacio de libertad, conexión, autorealización se conecta a nociones de empoderamiento, libertad, pureza y autenticidad (conceptos llenos de cualidades androcéntricas, mercantilistas y capacitistas). La parte complicada de lo anterior no es la experiencia de Nere, es decir, no es una crítica a su experiencia; de hecho, muchas de las entrevistadas hablan de cosas muy parecidas con ciertas parejas y/o encuentros y de lo positivo de tales encuentros. Lo interesante es que estas cualidades fusionan las experiencias sexuales en una dimensión que oscurece su propia formación y el flujo de capital del que emergen y al que sostienen.

El sexo es regulado por un “discurso empresarial que lo posiciona como algo que se puede trabajar, mejorar, hacer eficiente, desarrollar, invertir y capitalizar” (Gill, 2009; Preciado, 2013). El placer sexual se transforma en un reflejo de las cualidades del sujeto de trabajar en sí mismo, conocerse y auto-actualizarse en el empoderamiento, la autonomía, libertad, etc. La performatividad es el resultado de cishetero pedagogías muy particulares que podrían resumirse en:

- (1) “Conocer el cuerpo” al tomar conciencia de las sensaciones y saber cómo tocar el cuerpo;
- (2) “sexercitar” el cuerpo al ejercitar los músculos y dominar las respuestas corporales;
- (3) “posicionar el cuerpo” al comprender la arquitectura anatómica del cuerpo y entender cómo los cuerpos masculinos y femeninos encajan para asegurar el máximo placer, y
- (4) “pedagogía para los varones” al enseñarles y formarles en la comprensión de cómo tocar y manipular los cuerpos de las mujeres” (*idem*).

Y el orgasmo figura como resultado de dicho esfuerzo y trabajo corpo/afectivo. Nere (29 años) continúa:

Mira, yo he tenido que aprender. Aquí está la idea de que el otro me tiene que dar el placer a mí y tú no ser consciente de que tu eres dueña de tu propio placer, que eso yo lo sabía, pero también lo estoy aprendiendo mucho, ¿Cómo alguien va a darte placer si tú no conoces tu propio cuerpo? Qué te gusta, cómo, cuando... eso depende de ti y también de cuánto te atrevas a romper tus propias limitaciones religiosas, de tu familia, etc., para realmente disfrutar tu máximo potencial sexual y personal.

Es muy interesante cómo la sexualidad neoliberal opera como biocódigos para la generación de subjetividades caracterizadas por los discursos de elección, libertad, agencia, empoderamiento y una agencia sexual siempre deseante (Gill, 2009; Preciado, 2013). Ahora bien, estoy clara que desde ciertas perspectivas feministas puede parecer un contrasentido que, después de la larga historia de opresiones sexuales hacia las mujeres y otras feminizadas, me ponga a indagar sobre estos significados; sin embargo, considero que necesitamos crear aproximaciones críticas que se resistan a nociones de progreso acríticas.

Si lo personal es político, entonces también es capital político y ahí hay posibilidades para múltiples líneas de enunciación que articulen sexualidades que hackean el sistema desde lo fallido, para erotismos anticapitalistas, anti megamacro multinacionales, anti multipoderosas, anti multideprimidas, anti multicapitales, anti multipatriarcales, anti multicoloniales, anti multimilitares, anti multiexplotadoras, anti multidictadoras, anti multimiserables, anti multipoliciales (Ojos de Brujo, *Techari*, "Somos Máquinas", 2011)

En relación a lo anterior, cabe decir que una de las trampas más terribles de la nueva sujeta (hetero)sexual neoliberal de clase media para arriba, es el discurso doble y opuesto en que opera de forma simultánea. Por un lado, se nos exige que seamos sujetas activamente deseantes que ya no debemos ser pasivas o únicamente receptoras a la sexualidad masculina. La performatividad dicta ser sexy, depilarse, maquillarse, utilizar productos para el cabello, el cuerpo y la mente; continuamente actualizadas en estudiar y aprender lo que les gusta a los varones, mientras activamente descubrimos también lo que nos gusta a nosotras mismas. Ver porno "no para ganarse el favor o la atención de los hombres, sino como una elección activa para complacerse a sí misma; asumiendo la responsabilidad del manejo emocional de las relaciones y convirtiéndose en una `aventurera sexual` que supera la represión para buscar activamente la iluminación sexual" (Frith, 2015a, p. 20), por mencionar sólo algunas. Dichas prerrogativas funcionan en tándem con expectativas profundamente tradicionales, como

trabajar para estar en una relación heterosexual segura y monógama que proporcione satisfacción emocional, económica y física.

El requerimiento de hacer micro manejos constantes de la violencia para tener mínimamente seguridad; hablar de nuestras necesidades y deseos, mientras opera paralelamente la expectativa de una subordinación de las necesidades propias frente a las de los otros; conocer el cuerpo mientras se sujeta a un escrutinio de que ese cuerpo opere en función de los otros y, por tanto, una constante apelación al silencio y la vergüenza por la masturbación, el olor vaginal (en el caso de las mujeres con vaginas), los vellos, el flujo; una cultura general de desprestigio a todo lo feminizado, entre muchos otros.

Respecto a estas expectativas contradictorias y a la experiencia de la asumida liberación sexual de las mujeres, las participantes reflexionan:

No sé, como que creo que en realidad hablamos de que somos muy liberales en el sexo pero luego hablando de sexo estamos como encarcelados ¿no?, esto es lo que socialmente se ha dicho que está bien y en el momento en el que alguien tiene algo diferente como que no tiene una erección o alguien eyacula más pronto de lo que se considera que es “normal”, es como que hacemos un mundo ¿no? “¡Oh, Dios, lo que ha pasado!”... No sé, creo que deberíamos de ser mucho más naturales que eso, disfrutar de lo que haya y no ceñirnos a las pautas que nos han marcado y en cómo tiene que ser y en que no tiene que ser todo bueno, un polvo puede ser un polvo de mierda y puede ser que en un momento dado te duela o que no te apetezca terminarlo, y no pasa nada.

Blanca, 29

Finalmente, María (22 años) opina:

Mujeres de mi edad parece que la cosa está mejor, pero yo lo que veo es que no, por supuesto hay algunas que sí, pero eso de que estamos liberadas na' de na'... Que nos venden que ya todo está bien, que ya estamos liberadas. Yo la verdad es que, de mi círculo, es súper decepcionante porque son muy pocas las que viven su sexualidad como a ellas les gustaría, o se dan cuenta de lo que dicen o lo que hacen, son bastante pocas.

Uno de los temas que reiteradamente aparecieron en las conversaciones, y que es paradigmático de las contradicciones de género que he nombrado, es el de la mujer multiorgásmica, una articulación que refleja el ideal de la nueva sujeta sexual pero que, al mismo tiempo, es atada a la disciplina de la feminidad:

Yo recuerdo que alguna vez que él me dijo, que x novia terminaba muchas veces porque era multiorgásmica, entonces yo empecé a investigar sobre qué eran los multiorgasmos y parecía que era una posibilidad como de una en un millón, así como que era una especie de don que no todas tenían. Entonces, pasaron los meses, nuestra vida sexual era muy activa. Recuerdo que fue como de los 14 a los 17 años... recuerdo que no pasó un sólo día sin que tuviéramos contacto sexual. Él quería intentarlo y entonces él se esmeraba mucho, mucho, mucho en que yo lo lograra pero yo jamás lo logré, jamás, pero no le dije, incluso un día en particular él se quedó con la idea porque fingí muchos orgasmos, y hasta le puso nombre, “el día récord”, donde se supone que yo había tenido 9 orgasmos, y obviamente eso era mentira; yo solamente podía terminar una vez, aunque acabáramos una relación sexual y empezáramos otra, yo ya no podía venirme, me era difícilísimo.

Nayelli, 36 años

La expectativa de ser multiorgásmica es muy interesante porque, como vemos en el relato de Nayelli, justamente intersecta dos discursos opuestos que operan todo el tiempo: una sujeta híper sexual, que goza y tiene múltiples orgasmos, y el secuestro de eso por una mirada masculinista que posiciona la sexualidad de ella como confirmación de su propia destreza y que, por tanto, demanda de ella cuidados, que lo priorice y se adecue a la periferia de su propio mandato de virilidad *sexperta*.

Lo que parece más cierto es que las nuevas cis(hetero)sexualidades neoliberales no han desmontado las múltiples demandas de género de aquellas feminizadas, sino que le han aumentado demandas y expectativas tan opuestas que generan trampas que implican triplicar las jornadas de trabajo físico, emocional y sexual. Lucía (42 años) denuncia esto cuando refiere:

Pues ahora parece que si no eyaculas, no eres realmente feminista. Todas mis amigas han ido a talleres de eyaculación y la verdad que yo no sé si pueda o no, nunca lo he hecho, pero es que en realidad tampoco me apetece... parece que todo lo novedoso termina volviendo en contra nuestra.

Otra de estas trampas es que, al fusionar prácticas con identidades en las lógicas de un sujeto que se hace a sí mismo, también se inhibe la búsqueda de voces que creen vínculos en oposición a la autovigilancia. Bajo el mandato de la normalidad, los sujetos neoliberales nos avergonzamos de nuestras diferencias y somos reclutadas a transformar nuestras resistencias a regímenes profundamente coloniales (de territorios, afectividades, cuerpos) en patologías personales. Una estrategia sofisticada y operativa de la normalidad es la vergüenza y el aislamiento, para romper lazos de radicalización y cooperación conversadora. Por ejemplo,

en relación a la experiencia de hablar sobre vivencias propias con otras amigas las entrevistadas hablan de dificultades para exponer aspectos conflictivos:

Porque yo hablaba con mis amigas y mis amigas decían: “He tenido una relación sexual y ha sido maravilloso y me encanta cuando tal, y esta postura no sé qué” Claro y yo decía: “¡Uy pues a mí hay algunas posturas que me duelen, ¿sabes?” Pero yo decía: ¿lo cuento o no lo cuento?, porque a lo mejor me van a decir “qué rara eres” y creo que al final todas las mujeres tenemos alguna postura que nos duele, que es lo más normal del mundo, todas las mujeres tenemos momentos en que nos corremos o no nos corremos, que nos tardamos más o nos tardamos menos pero creo que socialmente, está bien dicho decir: “me encanta tener sexo”, para tú sentirte plena, bien y que la sociedad y tus amigas te digan: “ay qué enrollada, qué guay, ay, cómo disfrutas del sexo”. Pero creo que en realidad todas tenemos algunos problemas o algunas cosas que no somos capaces de expresar, simplemente yo creo que, por la apariencia, o sea yo decía: “pues sí todas ellas dicen que todo es maravilloso y yo no creo que todo sea maravilloso, pues la rara seré yo y a lo mejor esto solo me pasa a mí”, y entonces como que me mantenía como sí, sí, sí...

Blanca, 29 años

También Verónica (42 años) refiere que:

Pues es que yo no digo nada porque todas mis amigas dicen que el sexo está súper guay, se enrollan muchísimo, que el sexo es siempre es increíble, y ¿cómo voy yo a decir lo contrario?, ¿cómo voy yo a decir que a mí no se me hace tan increíble o que a veces me duele, o que no sé si he tenido orgasmos?

Finalmente, respecto a la idea de que estamos más liberadas que nunca Paola (30 años) reflexiona:

Yo no lo creo para nada. Yo creo que el problema en el que estamos ahora mismo es la sociedad de la apariencia, en todos los sentidos se supone que ahora estamos las chicas que somos la era del feminismo, que estamos súper empoderadas, que estamos súper guay y ahora parece que es más vergonzoso decir, todavía aceptar que finges el orgasmo, aunque eres feminista, que no te masturbas, aunque eres feminista, que eso está ahí, eh. Está atravesando todo, y eso influye en sí mismo, no permite liberarse a muchas chicas.

Estas denuncias nos dejan ver que vivimos operando en un régimen de *agencia/empoderamiento sexual obligatorio*, que funciona como una medida disciplinaria clave para el sostenimiento de los múltiples regímenes hetero, de tal suerte que lo que queda fuera del “empoderamiento” son justamente todos los sujetos y prácticas que no encajan y/o resisten dichos regímenes.

El empoderamiento, la autoestima, y le sujeto sexual son formulados desde y al servicio de la sexualidad heteromasculinista, lo que oscurece que el acceso al placer, y continúa siendo mediado por diversos ejes de poder y privilegio: distribución del cuidado, diversidad funcional, clase, capital sexual, belleza hegemónica como capital erótico y económico, la expresión de género sentida, capital cultural, edad, entre incontables más.

El espacio que se abre cuando aparecen prácticas que no corresponden al estrecho guión heteronormado es súper inspirador, son pequeños actos de vida, historias suficientemente grandes, formas de quedarse con el problema, ser generosa con una misma, la dignidad al centro. A continuación, quiero ir cerrando este capítulo con algunas otras prácticas que desisten el empoderamiento y positividad obligatorias.

1. Nanai⁴⁶

Desde hace como 2 años entré como en una asexualidad, yo le echaba ganas, pero nomás pensar en que va a haber un encuentro sexual... Ya hay como asexualidad, como apatía, entonces es como, te lo voy a decir como mi cabeza lo procesa, pensar en que va a haber un encuentro sexual luego, luego, luego me hace pensar '¡puta, que cansancio!' Y me voy a tener que bañar, que tal, que quiere hacer más cosas, qué tal que no duermo lo que necesito, o sea tengo tres chilpayates⁴⁷... Primero pensé que era depresión posparto, luego que algo hormonal y así han pasado los años y *nanai*... Ahora ya no me importa, o sea, he aprendido a respetarme lo que quiera y si ya no me interesa el sexo, ¿pus qué? Y también que cuando rara vez tenemos sexo, sí o sí tengo que tener un orgasmo y él lo sabe, implica tanto esfuerzo para mí que es lo mínimo que espero.

Nayelli, 36 años

2. El sexo ni es pecado ni es obligatorio

Una frase que me gusta mucho que decía: "el sexo ni es pecado ni es obligatorio"; entonces es como: si hay estas cosas que no te gustan, ¿por qué estamos obligadas a hacerlas? Al final es mi vida y decido y no voy a hacer o dejar de hacer nada por terceros, porque esto de que uno tenga el placer y la otra le esté doliendo pero aguante y se calle y diga: "Venga aguanta, aguanta, aguanta", es tan injusto que he decidido que lo he pasado durante muchos años y que no lo voy a pasar más. Y me ha servido mucho escuchar a otras compañeras; entonces, ya haces una reflexión de que "no es algo mío, no es algo individual, sino que algo colectivo, pues habrá que poner un pie en el suelo y decir, pues hasta aquí, o si no ¿a dónde vamos a llegar?, ¿cuánto hay que aguantar?". Desde años que lo decidí, a mí naaaadie me vuelve a penetrar, y eso ni me hace rarita, ni frígida, ni ná' y a quien le guste bien y a quien no ahí está muy grande la puerta.

Blanca, 29 años

⁴⁶ En mexicano es una expresión que refiere a decir no

⁴⁷ En mexicano significa hijes.

3. Mi cuerpo no sabe y tengo derecho a desconfiar de él

Por los abusos de que te conté, pues yo a veces siento cosas físicamente, osea me prendo físicamente pero no es que, si realmente quiera estar con ese vato, yo digo que eso es por los abusos, porque, aunque si son bien culeros, también hay una parte donde sientes rico o sea por decirlo de alguna manera. Ya más grande me he puesto más al tiro de que no por sentir mi cuerpo excitada, significaba que quisiera sexo ni que fuera algo necesariamente chido pa' mí. Digo, como te digo, por eso casi no tengo sexualidad y me siento tan tranquila y segura. Pero cuando sí, busco otras señales, no me baso en el cuerpo... Ha sido bien cabrón porque cuando lo noté, fue en la terapia, sentía que mi cuerpo era mi enemiga y pues es muy pinshi culero ser tu propia enemiga ¿no? Pero ahora ya no, ahora ya lo veo muy diferente, ahora tengo a mis casi cincuenta años, manita, ya por lo menos tengo otras formas y estrategias para confiar en mí, por ahí dicen que más vale tarde que nunca, jajaja.

Jaqueline, 48 años

4. A veces el orgasmo es no tenerlo

Te voy a poner un ejemplo muy curioso, ¿vale? En el BDSM, por ejemplo, si yo soy dominatriz y tú eres un sumiso, establecemos un contrato, un rol en el que yo soy tu ama y él es mi sirviente ¿ok? Él probablemente nunca va a correrse conmigo porque ahí está su placer, el placer del sumiso es que yo controle su sexualidad; y por ejemplo que le niegue pajearse hoy, para él eso es mucho más que un orgasmo porque ya te digo la sexualidad no tiene porqué ser corporal únicamente, puede ser mental, ¿no? Y en este juego, es que el BDSM es súper representativo, tiene un alcance, un potencial brutal, explicita todas las relaciones de poder que se dan en el sexo pero permite conversar sobre ellas, las pone sobre la mesa, todo lo que se da en el sexo rutinario, que se asimila como natural el BDSM lo pone sobre la mesa y lo invierte, lo cambia, lo deconstruye, lo rompe y te lo pone en la cara. Por ejemplo, para un sumiso tener un orgasmo es un intento fallido del sexo, él lo que quiere es que yo le torture tanto, tanto, tanto que nunca se pueda correr, aunque quiera correrse, lo que quiere es no correrse. Hay sumisas que el placer reside justo en eso, en que tú controles su orgasmo, que no le dejes tenerlo y eso en sí ya es lo más placentero que puedes darle porque le excita las relaciones de poder y le excita que tú tengas el poder de negarle lo que ella más quiere. Eso es un orgasmo en sí; a lo mejor no es orgasmo como se ha definido dentro de estos parámetros culturales, pero cuando te sales de la sexualidad normativa puedes hablar de otros tipos de orgasmos; como orgasmos como el placer último al que tú aspiras. En este caso, una sumisa puede tener un orgasmo de placer, al no tenerlo.

Paola, 30 años

5. "Yo creo que mi deseo lésbico fue antes que la homofobia"

Creo que no he visto en ningún momento de mi vida la posibilidad de vivir, de no tocarme bajo este deseo, es que no ha existido otra cosa. Muchas veces creo que he tenido que escuchar o ver en mi vida comentarios homófobos pa' luego yo reproducirlos, lo otro ya estaba ahí, es que no me recuerdo sin ese deseo... Creo que esta subversión del poder dentro de la relación sexual, creo que no existe una relación heterosexual. Al haber una correspondencia dijéramos fisionómica en cuanto a, una persona tiene pene, otra persona tiene vagina, creo que el poder subvertir un poco el quién es activo y quién pasivo en cuanto a penetración, creo que no cambia tanto, por mucho que digan que cambia, yo creo que no. Para mí el símbolo que tiene el que una persona sea siempre la que penetre y la otra la que reciba, si no hay de manera recíproca,

para mí no se subvierte tanto el quién está haciéndolo, ¿no? Pues esto es lo que yo vivo, yo lesbiana, desde los cero años. Mis otras referencias son el porno y vosotras, todos los testimonios que yo recojo y el porno que yo veo. jajaja Luego me encantan las chicas hetero que defienden que el sexo hetero es tan igualitario y tan abierto como el sexo lésbico, no tienen ni puta idea, ¿eh? sinceramente. O sea tú puedes ser súper abierto y lo que sea, pero en términos generales y así percibido como una alienígena que viene a tener relaciones heterosexuales creo que pasan de obvio... que tú puedes construir y deconstruir con tu pareja todas las veces y todas las vueltas que tú quieras y, le puedes meter a tu novio todos los dildos que quieras por el culo, pero yo creo, que como una alien que venga a tener sexo hetero a la Tierra, la estructura está clara, el poder está claro.

Elena, 24 años

Estos son tan sólo algunos de los innumerables relatos de resistencia que me compartieron las entrevistadas, a sabiendas de que en cualquier momento de las transcripciones aparecían uno tras otro. Valoro profundamente hacer un compromiso por recuperar estas resistencias que son complejas e incómodas. Resistencias desautorizadas. Y esto no es una forma de romantizar, *pinkwash*, las respuestas que se oponen a la opresión, es mucho más, son las habilidades de imaginar posibilidades alternativas. Es la existencia de prácticas ya sucediendo en disidencia con los regímenes sofocantes de la positividad heteronormada. Y esto de sucediendo es importante, porque destaca que es desde la narración íntima que podemos traer al frente los relatos alternativos que ya están mundeando otros mundos eróticos.

5.2 Propuestas chicanas decoloniales: la ambigüedad y la opacidad como articulaciones para FO

Como he dicho ya en múltiples momentos a lo largo de este trabajo, una crítica a la dicotomía es necesaria para albergar experiencias y subjetividades fragmentarias, contradictorias, tentativas y en tránsito. Fingir orgasmos se caracteriza por estas cualidades, presentando una ambigüedad que reta las fronteras que estabilizan la seguridad de la organización dicotómica de la realidad.

Las pensadoras chicanas (Gloria Anzaldúa 1981, 1987, 1990; Adela Licona 2012, Chela Sandoval 1997, 2000, 2002, por mencionar a unas de ellas) nos han enseñado que cualquier frontera es arbitraria, impuesta y artificial. La demarcación de líneas que hacen fronteras que dividen entre dos cosas ha servido para devaluar el ser y el saber que no encaja con dicha demarcación, esto es, identidades y conocimientos que habitan el espacio de en-

medio, el tercer espacio, el Nepantla, y no coinciden con las interpretaciones dominantes de la vida en y desde las fronteras.

La organización dicotómica como cosmovisión propone un tipo particular de sujeto a expensas de otros sujetos múltiples y experiencias, aún más, es desubjetivante en tanto que “las fronteras binarias han servido para dividir y definir en el contexto de formaciones de identidad” (Licona, 2012, p. 6). Desde las hegemonías de occidente y sus múltiples poderes de definición, “el discurso y la retórica de la identidad se han basado en tendencias modernas que han promovido una noción del yo que es unitaria, unificada, completa, fija y estable. En consecuencia, la identidad configurada [a partir de esta retórica] desestima la visibilidad de terceros espacios que exceden y quedan excluidos de los binarios identitarios” (*ibid.*).

FO es una práctica que sucede en el intersticio, en la experiencia encarnada de la frontera, un orgasmo que no es, pero parece que sí, que es parcialmente o tentativamente. Conversando sobre cuáles consideraban que son los límites para que algo cuente como fingido, Tamara y Feli refieren zonas de contacto que exceden los sistemas dominantes de significación del orgasmo y su ausencia:

¿No te ha pasado que tienes esos orgasmos que sabes que tu cuerpo respondió, o sea fisiológicamente sabes que es un orgasmo, pero no se sintió como tal? Algunos son como dolorosos, o sea no tan cual dolor, pero como un calambrito, o cortito, raro... Es que ¿ves? Tampoco es tan claro como parece.

Tamara, 41 años

Porque hay una diferencia entre fingir placer y fingir un orgasmo. Sí y eso sí lo uso, y a veces ni siquiera sé distinguir entre lo que es verdad y lo que no, a veces es lo mismo como fingir y tener placer, así fingir también me ayuda a tener orgasmos o a sentir placer.

Feli, 23 años

Estos relatos requieren crear un espacio que albergue dos experiencias encontradas al mismo tiempo, espacios que permiten ni lo uno ni lo otro, capas de opacidad. En ese sentido, podemos trasladar las políticas fronterizas de las feministas chicanas a la creación de espacios intersticiales. En este sentido la fotógrafa y académica Adela Licona propone:

Como habitante de las tierras fronterizas, no soy ni de un lado ni del otro. No soy ni lo uno ni lo otro, sino *ambos/y* (both/and). Una cosa o la otra es un estado mítico del ser y del saber que demuestra un malestar con la ambigüedad y ofusca la contradicción. Las experiencias vividas de *ambos/y* diluyen las nociones de pureza e incluso de autenticidad, de modo que ninguno de los dos significados tiene sentido para mí. La pureza y la autenticidad encajan perfectamente

en el marco de lo uno y lo otro, pero no tanto en el de *ambos/y*. Es la condición vivida de cruzar las fronteras y existir en el reino de *ambos/y* lo que me permite derivar conscientemente hacia el terreno creativo del tercer espacio.

Licona, 2012, p. 37

Los terceros espacios los considero activadores de libertades múltiples porque permiten pasajes relacionales que no requieren identificaciones totales. Esto es que la identidad es relativa a la sensación de Mi misma, en lugar de definitiva o absoluta; y considero que lo mismo aplica para la identidad de los conceptos y las prácticas vividas. En este sentido, la exploración con las entrevistadas respecto a los límites del orgasmo, del fingir o de la ausencia, eran justamente expresados como espacios de contradicción, parciales y tentativos. Así pues, desde éticas intersticiales, la toma de posición no requiere decir sí o no a fingir orgasmos sino a *ambas/y, tal vez, por ahora, a lo mejor, etc.* Por ejemplo, Nere (29 años) investiga esto al comentar sobre el fingir orgasmos:

Que también es un poco cruel, o sea, lo veo como una forma cruel de empoderamiento de la mujer, ¿no? Porque sería mucho más sencillo mirar a la persona y decirle, “mira ya, no me apetece más”, lo que pasa es que eso, en la sociedad en la que vivimos, es muy difícil hacerlo y más cuando se trata de una relación con un hombre. Hay muy pocas mujeres con consciencia... bueno no, habrá muchas, espero que haya muchas, pero lo que yo hablo con la gran mayoría, es que hay muy pocas mujeres capaces de pedir lo que quieren y decir esto no lo quiero entonces, como esas herramientas no las tienen, el fingir un orgasmo me parece una herramienta paralela que pueden usar, me parece una herramienta importante y buena, no lo veo como algo negativo.

En la misma línea Maura (46 años) dice:

Pienso en forma positiva y negativa, creo, es como contradictorio ¿no? En forma positiva, porque para mí durante muchas ocasiones ha sido como la vía de escape, me siento bien porque no llego y lo finjo y entonces pertenezco a lo normal y además, a la otra persona, por los temas del cuidado, que no sienta que lo ha hecho mal, que no se raye, que tal, pero luego, por otro lado, estamos reforzando un tipo de relación sexual, un tipo de actitud que en realidad no nos gusta, entonces, en realidad ¿para qué fingir que nos gusta si en realidad no nos gusta?, ¿para qué seguir erre que erre con una forma de hacerlo que no nos está gustando?... Pero... tampoco quisiera que esa herramienta no estuviera a mi disposición si la necesito, porque el mundo no ha cambiado tampoco tanto, no sé... tengo ahí un poco de sentimientos encontrados con fingir orgasmos.

Estas son formas de quedarse con el problema, resistirse a fusionar las contradicciones en una sola línea de enunciación. Siguiendo a Anzaldúa (2007) podemos también pensarlas como prácticas nepantleras:

Y ahora lo llamo Nepantla, que es una palabra Nahuatl para el espacio entre dos cuerpos de agua, el espacio entre dos mundos... Así que Nepantla es una forma de leer el mundo. Ves detrás del velo y ves estos retazos. También es una forma de crear conocimiento y escribir una filosofía, un sistema que explique el mundo. Nepantla es una etapa por la que pasan las mujeres y los hombres, y todo aquel que esté dispuesto a transformarse en una nueva persona y a seguir creciendo y desarrollándose (p. 148).

Esto no pretende borrar las diferencias de poder y privilegios de aquellas que participan en esta investigación o, para el caso, de cualquier otro feminizado que practique FO, pero creo que el Nepantla, “como forma de leer el mundo”, es efectivamente una línea de fuga en términos del planteamiento de la socióloga y activista aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2013), que dice que “no hay una teoría decolonizadora, hay prácticas decolonizadoras”. Asimismo, creo que esta forma de leer el mundo considera consciencias diferenciales lo que de acuerdo a Chela Sandoval “permite la movilidad de las identidades entre las distintas bases de poder”, y que esta movilidad es “una práctica feminista del tercer espacio... que sólo puede darse dentro del imaginario decolonial” (1997, p. xvi).

La parcialidad en las tomas de posición es, desde mi perspectiva, un reflejo del conocimiento que tienen las entrevistadas sobre la complejidad de su propia experiencia, sujetas múltiples, no unificadas. Pueden enunciar cómo las demandas de claridad y coherencia sexual son injustas e inalcanzables en contextos de una desigualdad estructural. Frente a dichos contextos la necesidad de creatividad, innovación y adaptación son las respuestas/resistencias posibles. Asimismo, considero que son prácticas que desestabilizan la relevancia verdad/mentira al hacer prácticas imaginativas para otros resultados, de lo conocido a lo posible de conocer. A este respecto, valoro la aportación de Minh-Ha:

La imaginación se equipara así a la falsificación [...] La literatura y la historia fueron/son historias: esto no significa necesariamente que el espacio que forman sea indiferenciado, sino que este espacio puede articularse sobre un conjunto diferente de principios [...] Por un lado, cada sociedad tiene su propia política de la verdad; por otro, ser veraz es estar en el medio de todos los regímenes de la verdad. Fuera del tiempo específico, fuera del espacio especializado: “La verdad abarca con ella todas las demás abstenciones que no sean ella misma”.

(T. Hak Kyung Cha, citada en Minh-Ha, 1989, p. 294)

La autenticidad, la claridad y la coherencia son cualidades de las oposiciones binarias, requieren temporalidades racializadas (de la oscuridad a la luz), tiempos hetero-progresivos (del desconocimiento al conocimiento) y están en un extremo totalizador del espectro. Esto

no es menor, de hecho, de acuerdo al poeta martinico Edouard Glissant “si examinamos el proceso de ‘comprensión’ de las personas y las ideas desde la perspectiva de Occidente, descubrimos que su base es [la] exigencia de transparencia” (1997, pp. 189–190) , esto significa que en la historia occidental, el sujeto (pos)moderno que criticábamos párrafos arriba, se erige como subjetividad ideal, y cómo ideal simbólico que es subjetivante o desubjetivante, dependiendo qué tan corta es la diferencia con ese ideal, entonces “para entenderte y, por tanto, aceptarte, tengo que medir tu solidez con [esa] escala ideal” (*ibid*), esto necesariamente implica que tengo que hacer reducciones, tengo que aplanar la diferencia en favor de la similitud, el reflejo de escala. Contrariamente, aceptar las diferencias alteraría esta operación, implicaría un sujeto múltiple e impredecible. Desplazar toda reducción.

La supuesta transparencia del orgasmo y el requerimiento de su autenticidad funcionan en tal lógica de reducción de la diferencia, empobreciendo múltiples formas de lo erótico al intentar sedimentar lo igual para erradicar la ambivalencia y la experiencia fragmentaria. De tal suerte que interrumpir la replicación a través de prácticas decoloniales de terceros espacios, es “acordar no sólo el derecho a la diferencia, sino, yendo más allá, acordar también el derecho a la opacidad, que no es el encierro dentro de una autarquía impenetrable, sino la subsistencia dentro de una singularidad irreductible. Las opacidades pueden coexistir y confluír, tejiendo tejidos. Para entenderlas realmente hay que centrarse en la textura del tejido y no en la naturaleza de sus componentes” (Glissant, 1997, p. 190).

La opacidad de fingir orgasmos la entiendo consecuentemente como una reformulación de la agencia sexual; agencia como zonas de contacto que incluyen la ambigüedad, la simulación y contradicción, no más como prácticas residuales, sino que son prácticas de reverso. Reverso es un concepto de Adela Licona, que adopta de la Mujer Maravilla, y propone: “reversiones críticas de la mirada normativa [...] Los efectos de esta inversión no son los de una simple inversión. En cambio, la mirada invertida desde el tercer espacio es refractaria imprecisa e incluso desordenada [...] con efectos de desmantelamiento e incluso de ruptura” (Licona, 2012, p. 100).

Rechazar lo auténtico como medida de la experiencia es una práctica agencial que efectivamente presentaron varias de las mujeres entrevistadas. Respecto a los dilemas y significados sobre qué significa la verdad o la simulación en su experiencia, Giulia (42 años) dice:

El concepto de realidad y verdad son tan complejos. Si hay esta idea de no fingir como no mentir, para mí está vinculado a un canon de mujer, el que se construyó aquí en Occidente, que es lo que conozco, y que sí está en función a las mujeres como mentirosas, engañosas... o sea la pareja ideal es la que no nos mentimos, nos comunicamos, nos entendemos... No tiene sentido... Lo primero que me llega la cabeza, es un tejido que por cuanto te pueda dejar ver lo que hay detrás, siempre hay zonas de sombra y hay zonas de luz, zonas inaccesibles o no claras, hasta lo asocio a algo tan tangible como un tejido... ¿Es aplastante no? Tener que siempre estarnos jugando en el terreno de demostrar la verdad.

Complicando mucho más el terreno de la auténtico, Paola (30 años) trae a la conversación la relación entre virtualidad, realidad y encarnación:

Una cosa muy, muy curiosa que pasa en el *streaming* virtual que es que han inventado un dildo que se activa con las monedas virtuales que la gente te está enviando en ese momento, por lo tanto produce una sensación de penetración simbólica, porque en ese momento quién te está dando el clic de las monedas siente placer porque te está dando a ti placer, porque ese placer fisiológicamente tú estás teniendo cambios, tú tienes puesto un dildo que están vibrando por unas monedas que te están enviando, por lo tanto ese orgasmo, te lo está produciendo esa persona, ¿sabes lo que te refiero? La virtualidad se diluye muchísimo, la virtualidad pasa a ser carnal, es muy curioso. Yo una vez hice un trío virtual, y me pareció súper, súper curioso porque era con una pareja en su sala, emitiendo a la vez que yo, ellos sincronizando su cámara, mientras me veía yo, les veía a ellos: yo les decía lo que tenían que hacer ellos y ellos lo hacían, y él le come el coño a ella porque yo se lo decía... Es una cosa en la que la virtualidad al final se diluye muchísimo, muy curioso. El sexo virtual ha alcanzado otro nivel, son herramientas que te permiten tener un sexo cibernético, por así decirlo.

La reflexión de Paola da para una tesis doctoral entera. Por ahora sólo quisiera apuntar cómo ambas reflexiones señalan que lo auténtico y verdadero son complejos multi-significados y situados. Asimismo, leo sus reflexiones como prácticas de reverso. Negarse a aceptar las definiciones de los poderosos es uno de los *poderes de los débiles* (Janeway, 1981), negarse a aceptar las definiciones hetero cismasculinistas que construyen el fingir como problemático es la ética alternativa que delinearían Giulia y Paola.

En otro sentido, la reflexión sobre feminidad y mentira es de lo más pertinente para lo que estoy discutiendo. La ambigüedad ha sido históricamente figurada como cualidad femenina, como ejemplo la común (y violenta) idea de que las mujeres dicen no, cuando quieren decir sí. De igual forma, la ambigüedad, como la feminizada, se contraponen al sujeto racional, por lo que la regulación de la misma es indispensable para la regulación masculina de la sexualidad. Pero en otros sentidos y potencias, otra vez seguimos a Glissant en su

reformulación de la ambigüedad “no como el espacio de la indecisión sino más bien un espacio informado por las contradicciones vividas de los sujetos multi-situados y polifónicos” (Glissant, 1997, p. 46). De tal suerte que aunque pareciera demasiado íntimo para ser revolucionario el fingir orgasmos es un anclaje que puede ser parte de la revolución epistémica (Espinosa-Miñoso, 2014) que hacen los feminismos decoloniales en oposición al sujeto/concepto/signo unitario, completo, fijo y estable, y en favor de nuevas formaciones de sujetos, nuevas formaciones culturales y nuevas formaciones políticas (*ibid.*) Por lo que decolonizar el orgasmo es una línea de fuga, una que va más allá de descentrarlo. Implicará diversas radicalizaciones epistemológicas, de las cuales la oposición binaria presencia/ausencia será reemplazada por la incertidumbre y la ambigüedad, la complejidad y las contradicciones. Esto es un movimiento que no presume espacios de comodidad ni inocencia, pero tampoco de inmovilidad. Como ya he dicho, esta ética no es una totalizadora ni inocente, esto es la resistencia, no es la gramática heroica o conmovedora de lo excepcional, es aquella que se sitúa en interacciones y es articulada siempre en contextos situados y particulares. De ahí que esta propuesta feminista articula las resistencias considerando análisis meticulosos (microanálisis) del poder a múltiples niveles.

FO puede funcionar como una práctica decolonial al abrazar la opacidad y desestimar:

esa forma no siempre dicha de racismo, que es la (auto)exigencia de “transparencia”. Es decir, la (auto)exigencia de no ser o parecer incongruentes ante los otros -dominantes para no ser tipificados/as por ellos-. Curiosamente ellos/as si pueden ser y performar la incongruencia. Es decir, la incongruencia leída como corrupción que hay en todas las sociedades liberales, mestizo-criollas, de LatAm, y que es vista, narrada y vivida como privilegio en sus términos: apropiarse de los otros-dominados, de su tiempo, de su voluntad de vida, etc. Nosotros/as en cambio, tenemos que obligarnos a ser libros abiertos, comprensivos/as, no confrontativos/as, dialogantes, etc. Esa pretensión que nos imponen y nos imponemos, termina siendo una forma de racismo no siempre dicha.

Curiel, 2009

Sin duda, FO forma parte de una red de efectos y comportamientos que naturaliza las normas culturales dominantes que hemos mencionado (el coitocentrismo, el privilegio de la hetero-cismasculinización del deseo sexual, la representación del orgasmo como éxito de un encuentro sexual auténtico y exitoso, por mencionar algunas). Sin embargo, siguiendo a Jagose, podemos proponer que lo anterior no puede socavar el hecho de que puede también ser “una práctica sexual innovadora que pone a disposición un modo de autoproducción femenina en un campo de posibilidades restringido. Presionando contra la plausibilidad del

sentido común que atribuye a ciertos actos transgresores e identidades un potencial de resistencia, [se sugiere] el reconocimiento de que la relación de una con el sistema disciplinario de la sexualidad está necesariamente articulada con respecto a sitios de impugnación históricamente específicos y delimitados” (2010, pp. 529–530). Esto nos lleva a recuperar articulaciones agenciales de forma minuciosa para, por un lado, suspender la automatizada relación entre sexualidad y autenticidad; y, por otro lado, reposicionar el fingir orgasmos no como un problema copia/original sino como una denuncia a los imperativos disciplinarios del orgasmo y el régimen colonial heterosexual.

5.3 El ideal de la transparencia: de imágenes, figuras y figuraciones

En este último espacio quisiera retomar el problema de la claridad y la autenticidad ya que, como vimos, son claves fundantes para las formas como pensamos el orgasmo y, en general, la sexualidad.

En conversación con Elena (24 años), sobre la penetración como práctica que se da por sentado aún en relaciones no hetero y las supuestas diferencias entre orgasmos vaginales y clitorales, ella nombró algo de tremenda relevancia para pensar juntas:

E: ¿Que cómo me lo explico? Bueno, creo que no es tanto la penetración como que la idea de que el placer está dentro ¿no? Que el placer por fuera no se puede conseguir, que el placer se consigue desde dentro de la vagina, pero eso creo que atraviesa relaciones heterosexuales y no heterosexuales, ehh. No tiene sentido que en las relaciones lésbicas sea algo frotando, sino que el placer se consigue por dentro. Cómo que está mucho más legitimado que te corras por penetración porque se mete algo dentro, que por roces fuera, que te toquen por fuera, que te laman. Lo otro son todos preliminares hasta que te meten algo dentro, eso es sexo.

T: ¿De dónde crees que viene esta idea y que la sostiene? Porque además hemos hablamos de que no son conversaciones que una explícitamente tenga, sino que son como estos saberes que una va recolectando. ¿De dónde dirías —si es que tienes algunas ideas— que has ido recolectando, o has sido informada de que el placer “de verdad” es el que viene de dentro, que el sexo real es cuando te meten algo dentro?

E: Obviamente desde el planteamiento de que no tengo una razón, ehh, pero de detalles que yo ahora pienso. Siempre que vas a tener la primera relación, te dan un condón, ¿para qué un condón? Porque para fuera no te pones un condón. Las imágenes que tenemos, yo que sé, de juguetes, ¿qué forma tienen, para qué son la mayoría de los juguetes? Pues tienen forma de dildo, ¿no? Las conversaciones que tienes al principio cuándo empiezas a hablar de deseo, de liarte con alguien, de tener sexo, son todas sobre esto.

La reflexión de Elena muestra cómo la heterosexualidad mandatoria opera a todos niveles informando innumerables imaginarios culturales que intentan construir la identidad lesbiana y sus prácticas en relación con la heterosexualidad y no como una independiente o autónoma (Gill, 2008).

Asimismo, pone sobre la mesa un aspecto crucial para esta investigación, la relación inseparable entre orgasmos, autenticidad y el registro de lo visible. Esto operaría, más o menos, de la siguiente manera: mientras más visible, más transparente, mientras más transparente, más auténtico. Para problematizar dichas relaciones, me interesa en este apartado interrogar la relación interior/exterior que problematiza Elena. Por un lado, aparece la idea de que el placer más intenso y el sexo verdadero es aquel que sucede dentro del cuerpo (vía la penetración, la estimulación del llamado punto G, la estimulación de la uretra, etc.),

que a su vez trae al frente el problema de la accesibilidad al registro visible del cuerpo en su interior.

La oposición dentro/fuera está fuertemente informada por mandatos de género que definen cómo se ve y qué hace un cuerpo “masculino” en el sexo y uno “femenino”. Es ubicua la creencia de que el semen es la evidencia física del orgasmo en cuerpos con penes y testículos y, por el contrario, que el orgasmo de las otras feminizadas, no sólo es misterioso y elusivo, sino que es invisible. He argumentado como en la heteronorma el orgasmo de ella no es tanto de ella sino la prueba de la técnica, habilidad y *expertis* sexual de él; por tanto es mucho lo que está en juego con tanto significado cultural cargado en la presencia del orgasmo, así aparece la necesidad de producir un orgasmo que sea visible, y de documentar el mayor número de signos corporales que puedan de forma “definitiva” asegurar el paso de la presencia (Frith, 2015c). La producción de orgasmos visibles se convierte en una preocupación cultural para la estabilidad de la cisheteronorma.

Y es aquí donde la visibilidad se convierte en un concepto complejo y múltiple. ¿Qué vemos cuando vemos un orgasmo? La cara —con expresiones altamente estandarizadas y consensuadas de cómo se lee el deseo, el placer y el orgasmo— opera como técnica para producir la verdad (Foucault, 1978). Asimismo, el sonido, en particular el gemido, funciona como técnica sonora para performativizar la presencia del placer y dependiendo del ritmo, la profundidad y la respiración, asegurar la presencia del orgasmo.

La imagen fotográfica ha funcionado como un *apparatus* que codifica la experiencia orgásmica en clave de verdad y autenticidad. El código visual de la presencia del orgasmo de las mujeres es altamente convencional lo que facilita su reconocimiento en los más diversos escenarios, lo que Valencia (2018) nombra como pacto escópico, esto es, consensos a nivel sensible. La cara, con determinadas expresiones y gestualidades, es el principal *locus* para la representación visual del orgasmo, por lo que “según esta lógica, la facialización del orgasmo funciona por medio de una lógica sustitutiva o compensatoria que contrapone la cara a los genitales” (Jagose, 2013, p. 146). El problema de la resistencia a la visualización —debido a la falta de evidencia física y a la supuesta interioridad del placer de las mujeres— se resuelve entonces desplazando el orgasmo hacia otros órganos y/o expresiones.

La cara orgásmica que tiene gestualidades bien estandarizadas. Es la imagen más aceptada en este consenso visual: girar la cabeza de lado a lado, abrir y cerrar los ojos, morderse los labios, respirar pesadamente, arquear el cuello, chuparse los dedos, dejar la boca entreabierta y también gemir, gritar, y también otros aspectos como mover las caderas, subir los brazos, por mencionar algunos. La intención de la imagen es confirmar la presencia del orgasmo en el campo de lo visible.

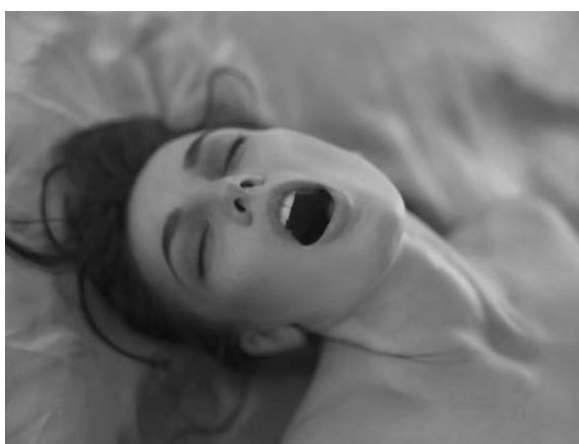


Fig. 1. Titulada: “¿Es bueno fingirlo? Depende... Orgasmo femenino: qué dice la ciencia sobre cómo conseguirlo”.⁴⁸

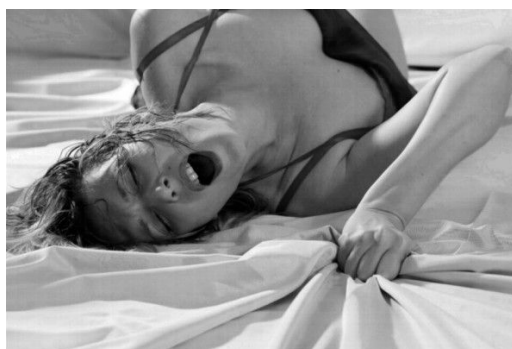


Fig. 2. Titulada: “Orgasmo femenino, mitos y leyendas”⁴⁹

Es interesante notar cómo las imágenes y los títulos que aparecen de a montones en cualquier búsqueda de *Google* conviven con la preocupación por la veracidad del orgasmo

⁴⁸ https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2020-02-24/orgasmo-femenino-ciencia-fingir-alcanzar_2467384/.

⁴⁹ <https://www.lineaysalud.com/salud/mujeres/el-orgasmo-femenino-mitos-y-leyendas>.

(eso sin mencionar los consensos de blanquitud, feminidad, corporalidad). Esto es síntoma de que, aún registrado a nivel visual, la imagen no alcanza para asegurar la autenticidad de un evento que sucede en otro lugar (¿dónde los genitales, la imaginación, el alma?) La inestabilidad de la autenticación se explica en parte porque “los primeros planos genéricos de la cara de una mujer en el porno [u otros espacios de representación visual], se repiten sin resolver el hecho de que, a pesar de su contexto [ultra explícito], dichos planos repiten las convenciones más eufemísticas utilizadas para representar el placer sexual en el cine convencional, convenciones asociadas con la actuación más que con la autenticación” (Jagose, 2013, pp. 147–148).

Más aún, otro reto de la representación veraz del orgasmo es que registrar la cara orgásmica de las mujeres se contrapone a la representación del orgasmo “masculino”, ya que este último se hace a recuperando visualmente el semen de la eyaculación. De acuerdo a Patton (1989) la forma más efectiva de resolver este dilema es responder a la pregunta de si “¿es posible representar la heterosexualidad dentro de un solo marco?” (1989, p. 102); a lo que Williams (1989) y Jagose (2013) responden con la formulación del llamado “facial” o *money shot* en el porno, donde él eyacula en la boca y cara de ella.



Fig. 3. *Money shot* (Imagen recuperada de YouPorn.)

Dicha representación une los significantes más privilegiados del placer masculino y femenino. Su eficacia radica justamente en que constatan (o intentan constatar) la presencia del orgasmo a través de códigos visuales sin interrumpir el orden de poder que organiza la sexualidad cisheteronormada.

Otras propuestas que explícitamente intentan alejarse no sólo del porno *mainstream*,

sino de las convenciones en la representación del placer orgásmico apelando a representaciones auténticas, íntimas y/o reales reaparecen sin embargo con los mismos consensos escópicos. Como es el caso de la película *Shortbus* de Mitchell Cameron (2006), que si bien tiene aspectos muy normativos, en otros sentidos presenta dilemas valiosos en su trama, en particular Sofía, una terapeuta sexual que nunca ha tenido un orgasmo y que pasa por una serie de experiencias complejas en su búsqueda por el placer. Pues bien, aún cuando toma el orgasmo como nodo de articulación para la búsqueda de otras posibilidades eróticas, la imagen opera en el mismo registro sensible de la cara orgásmica.



Fig. 4 *Still* de Sofia (Sook-Yin Lee), en la película *Shortbus*⁵⁰

Otro ejemplo es la instalación *Sally didn't teach you to fake orgasm*, de la artista de origen chino Shisi Huang en donde explora su interés por:

las influencias físicas y sociales que afectan a los comportamientos sexuales humanos, especialmente los de las mujeres. Las investigaciones muestran que hasta el 80% de las mujeres admiten que fingen sus orgasmos. Biológicamente, ya las mujeres no muestran una señal obvia de que han tenido un orgasmo, son capaces de fingirlo. La estructura fisiológica les da a las mujeres la capacidad de fingir y las estructuras sociales perpetúan esto. Fingir podría satisfacerse con la imaginación de otras personas hacia algún concepto establecido de fantasía. Sin embargo, con el tiempo, ¿podría esta simulación transformarse en una parte normal de la vida? ¿Cómo lidia todo el mundo con cada momento de fingimiento que le ocurre a uno mismo y a los demás en la vida diaria?

Shisi Huang, s/f

⁵⁰ <https://www.kpbs.org/news/2012/jan/17/review-shortbus/>



Fig. 5. Sin título



Fig. 6. Sin título



Fig. 7. Sin título

Jugando con los límites entre lo auténtico y lo fingido Huang propone una instalación que juega con la proyección, la luz y las sombras, justamente como forma de problematizar dichas fronteras.

Finalmente, el proyecto *Rapture*, del artista americano Frank Yamrus, que es descrito como:

Mientras que el éxtasis es un estado interno altamente subjetivo, Yamrus está interesado en darle una dimensión física real, documentando una variedad de personas durante una experiencia de éxtasis cuantificable y reproducible - el orgasmo. Utilizando un enfoque rigurosamente documental (en la línea de Bernd e Hilla Becher o de su predecesor, August Sander), Yamrus es coherente, casi científico, en los parámetros de organización y logística del

proyecto. Sin embargo, no se trata de perfiles clínicos sencillos. La carga emocional y la intimidad de estas fotografías es visceral y palpable.⁵¹

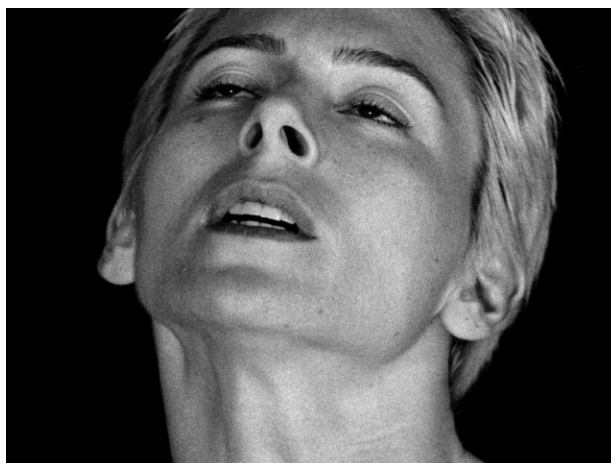


Fig. 7. *Untitled* (Astrid)

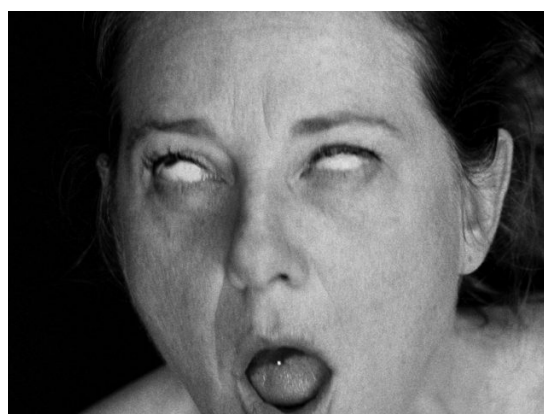


Fig. 8. *Untitled* (Beth)

Es de sumo interés como los proyectos artísticos o pornográficos brevemente expuestos apelan a la representación de la presencia y la autenticidad sujetándose, por un lado, a lo visual como registro de lo real y, por otro lado, a dimensiones como la biología, el cuerpo físico e incluso lo cuantificable y reproducible para generar la autenticidad.

En este sentido, mi crítica no apuntala al consenso escópico en la performatividad del orgasmo —sus aspectos connotativos y denotativos, la fuerza ilocutiva y perlocutiva— esa es la condición de posibilidad de cualquier expresión. Igualmente no es en lo absoluto una crítica a la mediación tecnológica y virtual de la sexualidad, lo que Anna E. Ward acuñó *intimatics*: “una relación de intimidad generada a partir de, no a pesar de, la accesibilidad y

⁵¹ <https://clampart.com/2012/04/rapture/#thumbnails>

la transmisibilidad que ofrecen las tecnologías contemporáneas” (2010, p. 163). Pero sí creo importante detenerse a identificar los códigos visuales normalizadores, ya que lo visual, no es nunca sólo un referente óptico, sino que es también ontologizante.

Mi propuesta entonces es que la autenticidad es producida, performáticamente producida. En ese sentido, Ann Cvetkovich argumenta que “lo 'explícito' es siempre una convención, y en parte una convención para colapsar la distinción entre representación y realidad” (2008, pp. 86–87). Entonces, la autenticidad, a través de lo que se hace explícito para corroborarla, es una convención. Con esto no quiero decir que la autenticidad es culturalmente construida (en términos del construccionismo) y en oposición a la materia, sino que performática e iterativamente se rehace constantemente el consenso semiótico/material (visual en este caso) sobre qué cuenta como auténtico y real.

Finalmente, me gustaría analizar otro *apparatus* visual que tiene una enorme autoridad para revelar la verdad del cuerpo en general, y del orgasmo en lo que nos toca, es decir, la autoridad última de la autenticidad ha sido la imagenología médica y su pretensión de revelar la verdad sobre la interioridad y funcionamiento del cuerpo. Pero aún cuando se presentan como reflejos objetivos de un evento:

Su autoridad depende, en gran medida la distancia de representación que toman de lo convencionalmente pictórico. En sentido estricto, las imágenes médico-sexológicas [...] no representan los cuerpos en el orgasmo, sino que transcriben aspectos aislables de ese acontecimiento fisiológico, que ocurren más allá de las capacidades de la observación humana, en un orden de representación diferente. En este sentido, podrían entenderse mejor en términos de avisualidad, una categoría de visualidad compleja, un sistema de visualidad que no muestra nada, muestra en el lugar mismo de lo visible, alguna otra cosa. Indexadas pero abstraídas de la carnalidad temporal del cuerpo orgásmico, estas imágenes médico-sexológicas atestiguan las formas en las que [...] una objetividad científica que depende de la observación y se orienta en torno al orgasmo como un nuevo objeto visualizable de interés científico, podría oponerse a una comprensión de la visión como inherentemente subjetiva y corporizada

(Jagose, 2013, p. 174)

Puede afirmarse que el descubrimiento de los *Rayos x* (1895) es el momento fundante de la ontología de la imagen médica como representación de un cuerpo *real*, antes inaccesible en su interioridad. A partir de entonces se han ido generando más y más tecnologías que, en efecto, son más y más eficaces en cuanto a ser más precisas para particulares visualizaciones

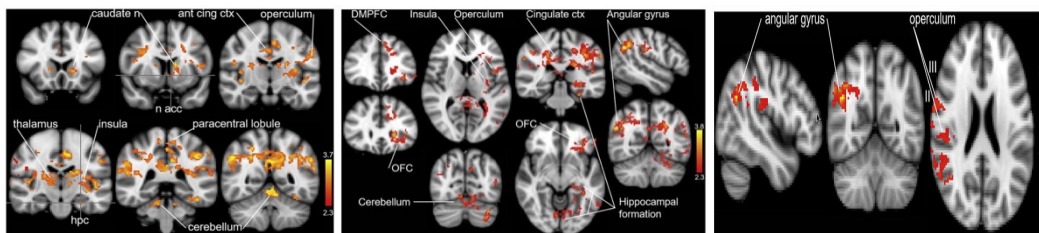
del cuerpo: ultrasonido, endoscopia, tomografía, resonancia magnética, PET, y más.

El desarrollo de estas tecnologías está íntimamente vinculado al ideal de la transparencia:

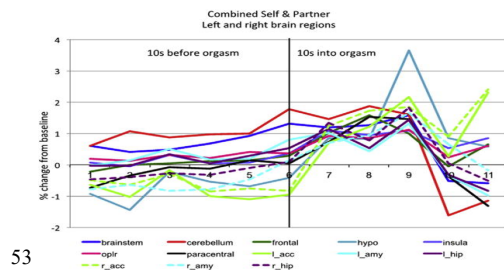
donde históricamente este ideal refleja nociones de racionalidad y progreso científico; de forma reciente, la transparencia significa perfectibilidad, modificabilidad, y control sobre la fisiología humana. El ideal de transparencia no es simplemente impulsado y promovido por la ciencia médica. El cuerpo transparente es un producto complejo de nuestra cultura, una cultura que saca provecho de la perfectibilidad y maleabilidad. En nuestro mundo contemporáneo, las interrelaciones entre la medicina, los medios y la tecnología son casi imperceptibles

Van Dijck, 2005, p. 5

La intra/relación entre medicina, medios y tecnología es importante para mi investigación porque subraya que toda representación es un *apparatus*.⁵² La idea, ampliamente asumida, de que “las tecnologías de imagen revelan el interior del cuerpo de maneras realistas y fotográficas” (*ibidem*) hace un giro muy interesante que equipara el ver y el saber. Aunque sin duda, estas tecnologías imagenológicas permiten conocer diversos aspectos del cuerpo, la fusión entre saber y conocer, deja fuera un montón de complicaciones y complejidades porque presume una mirada no mediada. Algo como: a mayor visibilidad, mayor conocimiento, como si este no estuviera mediado sino fuera inmediato y directo.



⁵² Recordemos que desde un enfoque realista agencial, la causalidad es reelaborada como prácticas de delimitación fenoménica por agencias materiales y conceptuales que *enact*/realizan mediciones. Cada medición implica un *apparatus* particular, -arreglos físicos y productivos particulares que no son estructuras sino parte de los fenómenos descritos y prácticas abiertas-, que proporcionan las condiciones necesarias “para dar sentido a un conjunto particular de variables, con exclusión de otras variables esenciales, colocando así un corte particular encarnado” (Barad, 2007, 406).



En las imágenes previas se nos muestran diversas activaciones cerebrales en diferentes momentos del orgasmo, capturadas por resonancia magnética. Sin cuestionar el estudio, las respuestas fisiológicas ni sus posibilidades para construir conocimiento, esta, como cualquier otra técnica, es un corte agencial que incluyen arreglos particulares y que por supuesto dejan otros fuera (esa es la condición de posibilidades de cualquier fenómeno experimental), entonces es justamente eso, una producción de conocimiento situada, particular y que incluye a la observadora.⁵⁴

En ese sentido la resonancia no descubre el orgasmo en el cerebro, el escaneo no revela el cuerpo orgásmico sino que lo produce, funcionando “como un dispositivo abstracto de subjetivación técnica: se pega, se corta, se desplaza, se cita, se imita, se traga, se inyecta, se injerta, se digitaliza, se vende, se modifica, se hipoteca, se transfiere, se *download*, se aplica, se transcribe, se falsifica, se ejecuta, se certifica, se permuta, se dosifica, se suministra, se extrae, se contrae, se sustrae, se niega, se reniega, se traiciona, muta (Preciado, 2013, p. 90).

Otros pioneros en el uso de imágenes para la representación del cuerpo orgásmico fueron Masters y Johnson, aún cuando usaron tecnologías menos avanzadas en relación con las de la actualidad buscaron, a través de formatos visuales, presentar descripciones empíricas que hablan la verdad del cuerpo o a tal respecto, del orgasmo. Para ejemplo, las siguientes imágenes que registran su propuesta del ciclo de la respuesta sexual humana en un código visual que, aunque es rudimentario y alejado de la experiencia particular y específica de algúne sujeto en su estudio, adquieren una cualidad científica por las sugerencias estadísticas

⁵³ <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5675825/>.

⁵⁴ El equivalente Foucaultino más cercano al de *apparatus* y que también nos puede ser útil es el de *dispositif* formulado como “un conjunto completamente heterogéneo que consiste en discursos, instituciones, formas arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, declaraciones científicas, propuestas filosóficas, morales y filantrópicas, en resumen, tanto lo dicho como lo no dicho” (Foucault, 1980, p. 194).

que configuran los elementos de la imagen.

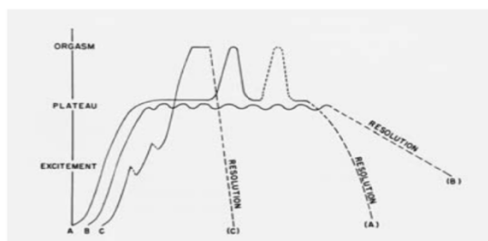


Fig. 1. El ciclo de respuesta sexual femenina

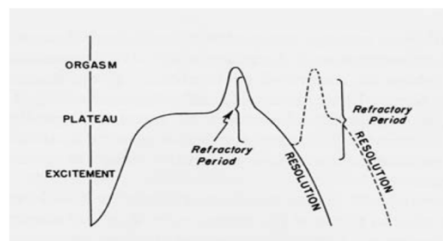


Fig. 2. Ciclo de la respuesta sexual masculina

(Masters & Johnson, 1966)

No podemos detenernos en un análisis detallado de estas gráficas, pero merece la pena ver como la imagen refleja la epistemología que crea el fenómeno, como ejemplo, es visualmente reproducida la idea de que el orgasmo de los “hombres” es simple, directo y sin mucha complicación, mientras que el de las “mujeres” es más complejo e intrincado. De igual forma, el hecho de que estos registros visuales estén desconectados de la experiencia material particular de alguna persona muestra la constante tensión de formular un modelo universal mientras se acude a recuperar la *verdad* de la sexualidad, a través de la experimentación en cuerpos concretos.

Otro aspecto sumamente interesante de las imágenes médicas es que formulan la idea de que a mayor amplitud y/o exactitud del campo visual sobre el interior del cuerpo se efectúa mayor conocimiento. Es la idea subyacente de que el cuerpo *es* una verdad, la interioridad del cuerpo *habla su* verdad: la noción de que tu cuerpo sabe si tienes un orgasmo o no, es de lo más usual, así como la oposición materia/cultura que pone su interés en si el orgasmo está en la fisiología o es cultural, por mencionar algunos.

La configuración particular de un cuerpo verdadero emerge “a través de la mediación de diversos dispositivos de registro mecánico y tecnologías de imágenes médicas, una mediación que se entiende que interfiere tan poco en el proceso que describe que parece funcionar en el registro de transcripción, el cuerpo se figura a la vez como objeto y como autor de la representación” (Jagose, 2013, p. 170). Cualquiera de las imágenes presentadas hasta ahora intenta capturar la autenticidad del orgasmo apelando al *ver* como un saber.

Ahora bien, ver no es una actividad directa ni mucho menos inocente. Las tecnologías médicas y de los medios de comunicación son ambas tecnologías de representación. Proporcionan formas particulares de acceder al cuerpo interior y determinan su visualización; las representaciones resultantes, a su vez, moldean nuestro conocimiento del cuerpo y establecen los parámetros de su conceptualización.

Así, puedo decir en línea con Kim Sawchuk que el arte y la medicina han trabajado conjuntamente en la producción de conocimiento de nuestro bio-ser, no sólo para producir representaciones específicas, sino para desarrollar una forma particular de conocimiento a través de técnicas de visualización” (2015, p. 56).

Una reflexión sobre estas técnicas de visualización es útil porque podemos trazar producciones de la autenticidad y por tanto los efectos de dichas creaciones. Asimismo, podemos reflexionar sobre las producciones culturales y ciencias como entrelazamientos para la generación de consensos de significado. Finalmente, me hace preguntarme sobre como diferentes emergencias visuales posibilitarían otras creaciones y representaciones de lo erótico y el efecto de esto en las prácticas de la vida de las personas.

A continuación, hago mi propuesta visual. Para ello deseo detenerme un momento en el problema de la metáfora para desvincular la visualidad de lo metafórico y así abrir otros campos visuales y registros semióticos. Si la autenticidad es una producción, podemos acercarnos a la ciencia ficción como relatos para hacer registros visuales.

5.3.1 El problema de la metáfora y la propuesta de la figuración

La palabra **fingir** (pretender que algo es cierto cuando en verdad no lo es) proviene del latín *fingere* (modelar). Originalmente significaba ‘amasar’, después pasó a significar ‘hacer moldes’. Y por último ‘simular’ o ‘aparentar algo’. Del verbo *fingere* tenemos también ficción, ficticio, efigie y figura. Se asocia con la raíz indoeuropea *dheigh- (formar, modelar), presente también en el griego *paradeisos* y de ahí la palabra paraíso.⁵⁵

La arqueología de fingir, nos regala un potencial tremendo, una especie de *paradeisos* teórico. Del verbo *fingere* tenemos también ficción y figura. Haraway propone la ciencia

⁵⁵ <http://etimologias.dechile.net/?fingir>.

ficción como una figuración generativa de alianzas vivas entre las ciencias, las artes y el activismo; asimismo, como práctica y proceso para devenires sorprendentes (Haraway | Open Transcripts, s/f). Tanto Haraway como Trinh Minh-Ha recuperan la ficción y el relato dislocándolo y reinventándolo como la condición de posibilidad científica:

La ciencia ficción es un método de rastreo, de seguir una hebra en la oscuridad, en un peligroso cuento verdadero de aventuras, en donde quien vive y quién muere será más claro para la cultivación de justicia interespecies [...] es pasar y recibir, hacer y deshacer, recogiendo hebras y dejándolas caer.

(Haraway, 2016, p. 3)

Las ficciones —del orgasmo o cualquier otro tipo— adquieren desde esta propuesta una dimensión interesante en su capacidad de movimiento. Son patrones, sonidos y creaciones móviles que a veces proponen, a veces inventan y otras tantas conservan. Entonces, usar la ficción como método y cuento verdadero de aventuras, no debe ser confundido con representar la realidad de forma metafórica, de igual forma tampoco la imagen como metáfora de lo real. Es importante no olvidar que la metáfora es un desplazamiento “un término nominativo es desplazado de su contexto cotidiano y puesto en otro para iluminar otro contexto a través de esta reconfiguración. Como consecuencia, la relación está basada en la relación de ideas en lugar de objetos; la metáfora no debe ninguna lealtad al objeto literal” (Hayward, 2008, p. 74).

El primer problema que encuentro al usar la metáfora como método de representación, es el riesgo de regresar a la ficción a su noción de lenguaje desencarnado. A la metáfora como representación de la subjetividad, le subyace la idea de una realidad inaccesible que es únicamente asequible a través de desplazamientos de signos; ahora bien, no es que esto sea incorrecto, el problema es que no es suficiente. Las metáforas son (des)corporeizadas y desmaterializadas (*disembodied*) y eso es justamente lo que he invitado a rechazar al proponer el concepto de (*her*)*storia*, entendimiento performativo de prácticas discursivas, pensamiento tentacular, las palabras como agentes y las teorías feministas como auralidad. En este sentido, cuando hablo de no/orgasmo, he intentado contagiarles y activar las cualidades hápticas y visuales de esta palabra;⁵⁶ que claro que es un concepto y un signo, pero es siempre más que eso, es un proceso de continua materialización.

⁵⁶ El término **háptica** designa la ciencia del tacto, por analogía con la acústica (el oído) y la óptica (la vista). La palabra proviene del griego *háptō* ("tocar", relativo al tacto).

En otro sentido, Braidotti (2003) en su filosofía feminista postmetafísica de la diferencia, hace una distinción entre figuraciones y metáforas con la pretensión de superar la dicotomía clásica entre identidad y alteridad. Esto es absolutamente relevante para la ética-estética que persigo en este trabajo ya que la tentación de representar la alteridad, romantizando la resistencia o la diferencia, es de lo más común. Es importante irrumpir el paisaje alteridad u opresión a través de posiciones móviles que no sean, bajo ninguna circunstancia, inocentes. Las *storias* sobre fingir orgasmos u orgasmos-no-normativos relatan dolores, frustraciones, afectos de inadecuación, angustia, agencia y duda. También hablan de ambigüedad, empoderamiento y creatividad entre muchas otras; la parcialidad es una constante, el derecho a la opacidad y a (no)decidir un reclamo interesante pero más que nada posible. Dijimos ya que importa qué pensamientos *piensan* pensamientos. Importa qué conocimientos *conocen* conocimientos. Importa qué relaciones *relacionan* relaciones. Importa que mundos *mundean* mundos. Importan que *storias* relatan *storias*. Las *(her)storias* de la resistencia generalmente y de forma literal duelen, así que no deben ser relatadas desde la colonialidad del saber en términos de idealización. Considero entonces que desestabilizar la metáfora es una forma de descolonizar las *storias* y las imágenes que nos piensan y representan ya que “las metáforas generalmente presuponen dos vías distintas -la de los signos y la de las cosas-, y trabajan para reducir lo desconocido a lo familiar al vincular dos sistemas de significado —de los cuales uno se considera inerte y estable—, para reducir el uno al otro como la práctica de mapeo tradicional” (Smith, 1996, p. 69).

Justamente reducir el extrañamiento es una maniobra que no sólo resulta inútil, sino que adiestra contra la creatividad y generatividad de *quedarse con/en el problema*. A diferencia de las metáforas, Braidotti propone las figuraciones, ya que estas:

... mapean las metamorfosis e hibridaciones de las subjetividades en la tecnocultura. En realidad, las figuraciones no se ubican fuera del mundo que describen, sino que son mapas vivientes y relatos transformativos que nunca se separan de sus ubicaciones geopolíticas e históricas; sirven para “representar lo que el sistema había declarado fuera-de-límites” (Braidotti 2006: 170). Las figuraciones no reitifican ni romantizan la alteridad, sino que materialmente encarnan etapas de metamorfosis de la posición de sujeto hacia todo lo que el sistema falogocéntrico no quiere que se convierta.

(Braidotti, 2002, p. 287)

Representar lo que el sistema falogocéntrico ha declarado fuera-de-límites sin deificar o romantizar la alteridad es en definitiva la esperanza de esta investigación. En respuesta a lo que hemos revisado sobre la representación y la imagen, concluyo que encuentro sentido

en las figuraciones como mapas vivientes para rehacer el *fuera-de-límites*.

No renunciaré al aspecto visual; entiendo más bien la figura como una representación que no necesita ser literal ni mimética, sino que “involucra por lo menos cierto tipo de desplazamiento que puede problematizar identificaciones y certezas, no son imágenes estáticas, sino que mantienen y efectúan su performatividad y contradicciones” (*ibid*, 219).

Mi figuración entonces es *The Bond*, una escultura de la artista australiana Patricia Piccinini.⁵⁷ Podría decir que dicha creación ha arrebatado mis afectos desde el primer con(tacto) que tuve con ella. El asombro, la duda y la incomodidad de algo que es familiar y al mismo tiempo tremendamente desconocido; las habilidades corporales y cognitivas que se activan para tratar de hacerlo inteligible, pero en donde el referente siempre se escapa.

The Bond no es la representación del no/orgasmo, como ya he dicho, no propongo la correspondencia en un mismo sistema de significado. Lo que dicha creación artística hace es invocar mi práctica de asombro para reescribir el orgasmo y el fingir:

Las figuras no son representaciones o ilustraciones didácticas, sino nodos o nudos semióticos-materiales en los que diversos cuerpos y significados se moldean entre sí. Para mí, las figuras siempre han sido donde lo biológico, lo literario o lo artístico se unen con toda la fuerza de la realidad vivida... las figuras son al mismo tiempo criaturas de posibilidades imaginadas y criaturas de realidad feroz y ordinaria”.

(Haraway, 2008, p. 4)

The Bond es una compañera en mi proceso investigativo. Mi amuleto para transitar de lo familiar y conocido hacia andamios para otro tipo de espacios abrazando el asombro, la fertilidad, la ambigüedad y las relaciones. Un lugar al cual volver y desde el cual sospechar otras configuraciones del orgasmo: posibilidades imaginadas y reales, transicionales, activas,

⁵⁷ Patricia Piccinini es una artista australiana (nacida en Freetown, Sierra Leona) que trabaja varios medios: impresión digital, video, escultura: “Me interesan las relaciones: la relación entre lo artificial y lo natural, entre los seres humanos y el medio ambiente. Las relaciones entre seres, dentro de las familias y entre extraños. Y la relación entre la audiencia y la obra de arte. Mi trabajo nunca se trata de una sola cosa, siempre se trata de una familia o un ecosistema. Incluso cuando una criatura está sola, hay una relación con el espectador. A lo largo de los años, he creado una especie de mundo alternativo que existe apenas más allá del mundo real en el que vivimos. Es extraño pero familiar al mismo tiempo. Existe como momentos, objetos e imágenes que se superponen con el mundo real en el espacio de la galería. Este es un mundo donde las cosas se combinan y entremezclan, donde nada se queda en su lugar. Es un mundo donde animales, plantas, máquinas y humanos se unen y se mezclan. Tenemos que preguntarnos, ¿es tan difícil averiguar dónde comienza una cosa y termina otra?, ¿podemos realmente seguir creyendo en las barreras que nos separan? En un mundo donde lo cultural y lo natural, -lo tecnológico y lo orgánico-, están cada vez más entremezclados, este desierto es mi representación simbólica de un lugar donde la tecnología se ha vuelto tan natural que cobra vida propia”, en: <https://www.patriciapiccinini.net/writing/0/461/84/>.

(re)generativas y que cruzan fronteras. Haraway (2016) trabaja con figuras como tropos teóricos; una manera de pensar con múltiples acompañantes. Los tentaculares no son figuras desencarnadas (*disembodied*):

Son cnidarios, arañas, seres con dedos como seres humanos y mapaches, calamares, medusas, extravagancias neuronales, entidades fibrosas, seres flagelados, trenzas de miofibrillas, enredos microbianos y nudos fúngicos, astutas enredaderas de sondeo, nodos de raíces, que alcanzan y escalan zarcillos (p. 32).



Figura 1. "The Bond"

2016

Escultura
Silicón, fibra
de vidrio, pelo
humano, ropa

162.0 x 56.0 x
50.0 cm

Este es *The Bond*; encarna primeramente el Asombro. Hay mucho Asombro en este niño, no has visto nada parecido anteriormente. Es familiar pero desconocido. Después la ambigüedad... no estamos seguros de dónde viene ni qué hace ahí y porqué se ve de esa manera. En tercer lugar, la fertilidad y la fecundidad, esta exposición está impregnada de ello, a cualquier lugar donde miras hay cuerpos fructíferos y flores que son los órganos sexuales de

las plantas, hay polinizadores y huevos, bebés y maternidad. En cuarto lugar, las relaciones, esta es la presentación de una relación maternal entre una humana y un niño transgénico. Pero este niño no es sólo una quimera hecha de dos especies diferentes, ha sido fusionado con un objeto inanimado entonces, en un mundo en donde concebimos el ADN como algo tan universal, tan intercambiable, tan capaz de ser modificado; en un tiempo en donde entendemos el cuerpo como algo no finalizado, increíblemente flexible y proteano, no es inconcebible en lo absoluto tener un niño como él, no es en ningún sentido surreal.

(Patricia Piccinini, entrevista 2016)

The Bond es mi acompañante para pensar con; un archipiélago con el cual pensar mi semiótica material. Además de los afectos que evoca y activa, es una figuración que podría ser una metáfora y representación viviente no desencarnada: una animetáfora, o tal vez, una *plantoráfora*, *maquináfora*, *tecnoráfora*. Retomando a Lippit (1999), Hayward (2008) explica que:

La *animetáfora*, —un juego entre “antimetáfora” y “metáfora animal”, es decir, los animales exceden la metaforicidad— es la metáfora viva, siempre apuntando a un espacio (aún cuando está siempre ya en el lenguaje) fuera del lenguaje, exponiendo los límites del lenguaje [...] los animales en el lenguaje siempre están transformando la figura en carne, siempre *des-figurando* las representaciones [...] De esta forma, los animales no/humanos parecen poner un vacío oral en el lenguaje. Los animales no pueden ser nombrados sin invocar los límites del proceso de nombrar. Esto no es una tautología. Los animales *están en y son del* lenguaje y la representación, pero sus cuerpos vividos están siempre restaurando las palabras a seres (p. 78–79).

Lo anterior cobra sentido en mi figuración ya que el asombro, la ambigüedad y lo proteano son, desde mi experiencia en con(tacto) con ella, figuras vivas que exponen los límites del lenguaje, *des-figurando* no sólo mis capacidades cognitivas sino los procesos de nombrar el orgasmo y su ausencia. El signo palabra poliniza y produce semillas germinando espacios y geografías reconfigurando el *fuera-de-límites*. *The Bond* no es mimética al orgasmo, es un mapa viviente y transformador.

The Bond es un signo visual de dislocación para el orgasmo.

Conclusiones Finales

En este trabajo exploro la experiencia de fingir orgasmos (FO) como una práctica sexual, generativa y política en sí misma. Esto me requiere alejarme de enfoques remediales y curativos que conciben el fingir orgasmos como necesariamente problemático e indeseado. Aplicando presión a las categorías de conocimiento que ya tenemos disponibles, esta investigación busca encontrar los silencios, narraciones incipientes, (re)figuraciones, respuestas y resistencias que se despliegan cuando entendemos el fingir orgasmos (FO) como expresiones que exceden lo normativo y, por tanto, imploran reformular lo que cuenta como sexual, erótico y agencial.

Esto ha requerido revisitar genealogías que informan ideas sobre la sexualidad y el orgasmo en particular, con la intención, no de deslegitimarlas sino de hacer un extrañamiento con las condiciones actuales que (re)producen el orgasmo como trascendental y, en cambio, optar por un concepto situado. Más aún, sostener posiciones escépticas hacia las condiciones actuales que vinculan, de forma automática, el orgasmo con adjetivos como liberación, progreso, elección, empoderamiento; así como con las condiciones actuales que presumen la ausencia y la simulación como prácticas derivativas, problemáticas e inconsecuentes. Nótese que, a lo largo de esta investigación, abordo el orgasmo, la práctica de fingirlo y experiencias diferenciales, de forma simultánea pero no indistinta. Dicha decisión no pretende colapsar las diferencias entre una y otra, es decir, no propongo que el orgasmo, su ausencia o el fingirlo son parte de un continuum y mucho menos que son lo mismo, pero sí que son categorías intrainplicadas. Su diferencia no está sedimentada en una distinción radical, sino que son relativas la una a la otra y hacia otras categorías más.

Lo anterior me requiere el compromiso con apparatus teóricos que me permitan revertir el orden de las preguntas donde ya no me enfoco, o no inicialmente, en ¿por qué las mujeres fingen orgasmos? Sino ¿por qué esta relación entre verdad y sexualidad? Los apparatus teóricos desde los que pienso son la ontología ciborg (Haraway, 1995, 2004b, 2004a, 2016; Haraway & Goodeve, 2000), el enfoque realista agencial de Karen Barad (2007, 2012, 2014a); tomando de ambos la difracción como método. La noción de *storia* (Minh-Ha, 1989) y el compromiso de quedarse con el problema (Haraway, 2016). Todos ellos tienen como propósito permitirme cuestionar las fronteras del saber como estático y promover, en cambio, la generación de conocimiento como práctica de generación de límites provisionales

y tentativos. Esto es crucial para mi investigación ya que cuestiono la premisa de que el orgasmo es una experiencia/significante que precede al encuentro y, en cambio, propongo que es un fenómeno con múltiples e inesperadas trayectorias, donde, por supuesto, fingir qué es qué, es, a su vez, también múltiple.

En general las entrevistas muestran que FO es un nodo generativo que articula y es articulado en/desde múltiples zonas de contacto. Es decir, con la participación de los más diversos actores, semiótico / materiales, humanos y no-humanos, conceptuales, etc., lo que me compromete a que la sexualidad no puede ser pensada fuera o aparte de otras esferas de poder. Respecto a lo primero, sigo propongo la (re)generatividad como una práctica de generación y crecimiento de nuevos márgenes que crean arquitecturas de resistencias como: terminar un encuentro (sexual); explorar posibilidades eróticas a través del sonido y el movimiento; hacer frente al miedo y, transformar el dolor vulvar en arquitecturas que respiren alternativas más cuidadosas.

De forma particular las entrevistas me permiten recuperar que el saber es una práctica encarnada. Esto significa, en parte, que el saber no precede a los encuentros y por tanto, implica la experiencia vivida. Asimismo, también son prácticas material-semióticas que son ontologizantes, es decir, crean mundos de conocimiento en sus diversas zonas de contacto, por lo que el saber no es una certeza que se tiene y se reproduce, sino prácticas que hacen diferencias. Contrario a las ideas dominantes del conocimiento como un logro abstracto en su intelectualidad, los relatos nos mostraron cómo sus cuerpos son encarnaciones en producciones de conocimiento, sitúa y reconoce la irrenunciable y activa participación de las entrevistadas en los apparatus de producción corporal como formas de conocimiento.

La producción de conocimiento encarnado está en tensión también con otros ejes de corporalidades y poder que las participantes encuentran opresivas y/o complejas de negociar y experimentar en encuentros sexuales, como la vagina y la vulva (olor, forma, color), las nalgas, los pezones y el vello corporal, que generan vergüenza, asco y rechazo, entre otros. Por otro lado, las participantes refieren también diversas prácticas de resistencias que están en directa tensión y desobediencia con los mandatos dominantes de un cuerpo aceptable. En ese sentido, varias de las entrevistadas han encontrado en las encarnaciones monstruosas, incómodas, gordas y chorreantes, reconfiguraciones de lo sexual que apuntalan a lo que

podríamos llamar prácticas (verbo) e identidades performativas (adjetivo, sustantivo y verbo) que *cuirizan* lo normal. Recuperando o apropiándose de aquello que las mantenía en el orden de lo impensable, lo asqueroso, lo oculto.

Otro aspecto destacado que apareció de forma recurrente en los relatos de las entrevistas, fue el de la violencia sexualizada, y otras formas de violencia. Mi interés por las historias de violencia es más bien por las historias de resistencia, las resistencias son las historias de aquellos que son victimizados. En este trabajo propongo una re-elaboración de la estética/gramática de la resistencia que reconozca que las resistencias están sujetas a las posibilidades del contexto y las acciones del agresor y no a cualidades “internas” o de “personalidad” de las personas. En este sentido, construyo con Adela Licona que explica que “si la agencia se define como una acción autoconsciente que produce cambios en el mundo social, entonces la agencia depende de una matriz de condiciones materiales y sociales. Es difusa y cambiante, y como tal, no es un atributo o posesión de los individuos. El potencial de acción es relacional. La agencia es una ubicación social (Licona, 2012, p. 38). Esto se refleja en los relatos, donde las resistencias y sus expresiones fueron en muchos casos prudentes, sutiles, silenciosas y muchas veces peligrosas, por lo que es urgente rechazar macronarrativas heroicas y atender a pequeños actos de vida (Wade, 1997), historias lo suficientemente grandes (Geertz, 2001).

Asimismo, la violencia que nombraron las entrevistadas, denuncia a la organización patriarcal donde, por ejemplo, uno de los elementos que aparecieron reiteradamente es el trabajo emocional y sexual que es esperado por parte de las mujeres, particularmente en relaciones heterosexuales. Este trabajo emocional y sexual está configurado por roles y expectativas de género que, aún cuando son altamente estandarizados y rígidos, siguen operando de forma muy efectiva, coaccionando a que el manejo y micro-manejo de las emociones antes, durante y después del sexo, no sólo recaiga en ellas sino que opera como una especie de reflejo de una identidad “femenina” adecuada, sana y sexual (Fahs, 2011; Hochschild, 2003). En otro sentido, el trabajo sexual esperado suele forzar a posiciones en las que se espera disponibilidad, complacencia y priorización de las necesidades de la pareja. En tándem a esto hay un forzamiento cultural al cuidado de la masculinidad que funciona como anclaje donde la rigidez de los roles “tradicionales” de género se performativizan para

reasegurar posiciones de poder de la masculinidad y donde, por ejemplo, la performatividad de ella se funcionaliza para dar testimonio de la capacidad sexual de él.

De forma importante, las entrevistas denuncian la sujeción a un script sexual, primordialmente, en relaciones heterosexuales. Entre otras cosas, en este script se posiciona al orgasmo como el resultado deseado, esperado y normal de un encuentro sexual. Por tanto, el orgasmo no es ya una opción entre muchas, sino que es convertido en una obligación, lo que se ha denominado el imperativo orgásmico (Potts, 2000). Esto alimenta, paralelamente, la obligatoriedad de la penetración como tecnología simbólica, material y performática, ya que se considera que el orgasmo más completo y verdadero es aquel que se sucede vía la penetración. Lo anterior refuerza lo que Ti-Grace Atkinson (1979) llama la institución del sexo coital, que hace de la penetración y el coito una práctica obligatoria para la estabilidad del género.

Relacionado con lo anterior, aparecieron también diversos relatos de dolor al ser penetrada durante el sexo como experiencia común, que además suele vivirse en silencio, debido a la organización altamente machista de la sexualidad donde el no desear ser penetrada, dolerse o simplemente preferir otras prácticas es una posibilidad que ni siquiera está disponible como alternativa, porque el coito está tan legitimado que su ausencia automáticamente es equiparada con una sexualidad problemática e incompleta. Aún así, las conversaciones también refieren el dolor como una resistencia, es decir como una respuesta corporal que rechaza y denuncia la institución coital.

En otro sentido, aparecieron también relatos que complejizan los discursos de empoderamiento y libertad sexual, nombrando que las nuevas cis(hetero)sexualidades neoliberales no han desmontado las múltiples demandas de género de aquellas feminizadas, sino que le han aumentado demandas y expectativas tan opuestas que generan trampas que implican triplicar las jornadas de trabajo físico, emocional y sexual. Esto nos permite ver la operatividad de un régimen de *agencia/empoderamiento sexual obligatorio* que funciona como una medida disciplinaria clave para el sostenimiento de los múltiples regímenes hetero, de tal suerte que lo que queda fuera del “empoderamiento” es justamente todos los sujetos y prácticas que no encajan y/o resisten dichos regímenes. El empoderamiento, la autoestima, y

le sujeto sexual son formulados desde y al servicio de la sexualidad hetero masculinista, lo que oscurece que el acceso al placer continúa siendo mediado por diversos ejes de poder y privilegio: distribución del cuidado, diversidad funcional, clase, capital sexual, belleza hegemónica como capital erótico y económico, la expresión de género sentida, capital cultural, edad, entre incontables más.

Otra denuncia relevante que nombraron las participantes fue cómo dicho script heterosexual enmarca cuáles son las actividades que cuentan como sexuales y en qué contextos, y de forma muy importante, un ordenamiento de qué se hace con qué partes del cuerpo. Asimismo, opera una noción muy estrecha de temporalidad de inicio a fin, donde el orgasmo de él es posicionado como marcador de cierre y fin. Como resistencias a lo anterior las participantes nombraron prácticas que desafiaron la idea de que el orgasmo clausura el encuentro sexual y lo da por terminado, haciendo en cambio prácticas del tiempo para una (re)generación de la experiencia que incluyen regresos, emergencias, recurrencias, iteraciones, aceleraciones, intensificaciones, pausas, interrupciones, rupturas, desaceleración, cambio de dirección, momentum, devenir. Parte de esas resistencias incluyen el fingir orgasmos, la asexualidad, el rechazo a la penetración obligatoria, entre muchas otras.

Respecto a las resistencias, las participantes concuerdan en tener posicionamientos encontrados donde, por un lado, valoran y desean tener a su disposición tales resistencias, pero, al mismo tiempo, reconocen la injusticia estructural que hace que lo anterior sea necesario. La parcialidad, ambigüedad y/o contradicción en estas tomas de posición es, desde mi perspectiva, un reflejo del conocimiento que tienen las entrevistadas sobre la complejidad de su propia experiencia, sujetas múltiples, no unificadas. Pueden enunciar cómo las demandas de claridad y coherencia sexual son injustas e inalcanzables en contextos de una desigualdad estructural. Frente a dichos contextos la necesidad de creatividad, innovación y adaptación son las respuestas/resistencias posibles.

De tal suerte que, en mi investigación, me comprometí a albergar espacios que sostuvieran dos (o más) experiencias encontradas y contradictorias, espacios que permiten ni lo uno ni lo otro, capas de opacidad. Lo anterior lo hice a través de trasladar las políticas fronterizas de las feministas chicanas en su valoración a los espacios intersticiales como espacios legítimos de experiencia, identidad y prácticas. Entiendo y propongo estos espacios

como resistencias activadoras de libertades y dignidades múltiples porque permiten pasajes relacionales que no requieren identificaciones totales, lo que considero, es una de las importantes contribuciones que hace esta investigación.

Otra aportación relevante es contribuir a teorías de la sexualidad que no requieran identificarse con el empoderamiento o la positividad como una línea de enunciación, sino que abrazan otras cualidades como la ambigüedad, la opacidad y la cualidad del intersticio como formas de hacer teoría sexual radical. En este sentido, la exploración con las entrevistadas respecto a los límites del orgasmo, del fingir o de la ausencia podían ser desde una ética fronteriza de *ambas/y, tal vez, por ahora, a lo mejor, etc.* De forma específica, mi contribución a la investigación sobre la experiencia de fingir orgasmos tiene que ver también con considerar su opacidad como una reformulación de la agencia sexual. Agencia como zonas de contacto que incluyen la ambigüedad, la simulación y contradicción, no más como prácticas residuales, sino como prácticas de reverso, es decir “reversiones críticas de la mirada normativa [...] con efectos de desmantelamiento e incluso de ruptura” (Licona, 2012, p. 100). Esto lo hago de forma cuidadosa y no inocente, ya que, sin duda, FO forma parte de una red de efectos y comportamientos que naturaliza las normas culturales dominantes (el coitocentrismo, el privilegio de la hetero-cis-masculinización del deseo sexual, la representación del orgasmo como éxito de un encuentro sexual auténtico y exitoso, por mencionar algunas). Sin embargo, siguiendo a Jagose (2010), podemos proponer que lo anterior no puede socavar el hecho de que puede también ser “una práctica sexual innovadora que pone a disposición un modo de autoproducción femenina en un campo de posibilidades restringido. Presionando contra la plausibilidad del sentido común que atribuye a ciertos actos transgresores e identidades un potencial de resistencia, [se sugiere] el reconocimiento de que la relación de una con el sistema disciplinario de la sexualidad está necesariamente articulada con respecto a sitios de impugnación históricamente específicos y delimitados” (2010, pp. 529–530). Lo que me devuelve a una de mis contribuciones centrales, que es, recuperar articulaciones agenciales de forma minuciosa para, por un lado, suspender la automatizada relación entre sexualidad y autenticidad; y, por otro lado, reposicionar el fingir orgasmos no como un problema copia/original sino como una denuncia a los imperativos disciplinarios del orgasmo y el régimen colonial heterosexual.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1998). *Minima moralia*. Taurus.
- Aguirre, T. (2016). *La política radical de fingir un orgasmo: Una aproximación posthumana a la metafísica de la presencia* [Tesis de Fin de Máster]. UGR.
- Alaimo, S. (2016). Eluding Capture: The Science, Culture, and Pleasure of “Queer” Animals. En *Exposed: Environmental politics and pleasures in posthuman times*. University of Minnesota Press.
- Alperstein, L., Ellison, C., Fishman, J., Hall, M., Handwerker, L., Hartley, H., Kaschak, E., Kleinplatz, P., Loe, M., Mamo, L., Tavris, C., & Tiefer, L. (2001). A New View of women’s sexual problems. *Women & Therapy*, 24, 1–8.
- American Psychiatric Association (Ed.). (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5* (449-440; 5th ed). American Psychiatric Association.
- Angel, K. (2010). The history of ‘Female Sexual Dysfunction’ as a mental disorder in the 20th century. *Current opinion in psychiatry*, 23, 536–541.
<https://doi.org/10.1097/YCO.0b013e32833db7a1>
- Angel, K. (2012). Contested psychiatric ontology and feminist critique: ‘Female Sexual Dysfunction’ and the *Diagnostic and Statistical Manual*. *History of the Human Sciences*, 25(4), 3–24. <https://doi.org/10.1177/0952695112456949>
- Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble—Donna Haraway | Open Transcripts*. (s/f). Recuperado el 17 de octubre de 2019, de <http://opentranscripts.org/transcript/anthropocene-capitalocene-chthulucene/>
- Anzaldúa, G. (2007). *Borderlands: The new mestiza = La frontera* (3rd ed). Aunt Lute Books.
- Bachelard, G., Jolas, M., & Stilgoe, J. R. (2009). *The poetics of space: [The classic look at how we experience intimate places]* (Nachdr.). Beacon Press.
- Bancroft, J., Graham, C. A., & McCord, C. (2001). Conceptualizing Women’s Sexual Problems. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 27(2), 95–103.
<https://doi.org/10.1080/00926230152051716>
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke Univ. Press.
- Barad, K. (2012). On Touching—The Inhuman That Therefore I Am. *Differences*, 23(3),

206–223. <https://doi.org/10.1215/10407391-1892943>

Barad, K. (2014a). Invertebrate Visions: Diffractions of the Brittlestar. En E. Kirksey (Ed.), *The Multispecies Salon* (pp. 221–241). Duke University Press.

Barad, K. (2014b, febrero 28). Invertebrate Visions: Diffractions of the Brittlestar. *The Multispecies Salon*. <http://www.multispecies-salon.org/barad/>

Basson, R. (2000). The Female Sexual Response: A Different Model. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 26(1), 51–65. <https://doi.org/10.1080/009262300278641>

Basson, R., Correia, S., Driscoll, M., Laan, E., Toates, F., & Tiefer, L. (2015). Problematic Endorsement of Models Describing Sexual Response of Men and Women with a Sexual Partner. *The journal of sexual medicine*, 12. <https://doi.org/10.1111/jsm.12947>

Bateson, G. (2000). *Steps to an ecology of mind* (University of Chicago Press ed). University of Chicago Press.

Beauvoir, S. de, López Pardina, T., Martorell, A., & Universitat de València. (2018). *El segundo sexo*.

Béjin, A. (Ed.). (1985). The influence of the sexologists and sexual democracy. En *Western sexuality: Practice and precept in past and present times* (pp. 201–217). Blackwell.

Bellamy, G., Gott, M., Hinchliff, S., & Nicolson, P. (2011). Contemporary women's understandings of female sexuality: Findings from an in-depth interview study. *Sexual and Relationship Therapy*, 26(1), 84–95. <https://doi.org/10.1080/14681994.2010.523074>

Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke Univ. Press.

Berger, J. (Ed.). (1990). *Ways of seeing* (Repr). British Broadcasting Corporation and Penguin Books.

Bergmann, G. (1953). Logical positivism, language and the reconstruction of metaphysics. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 8(4), 453–481. JSTOR.

Bergson, H., & Ires, P. (2013). *El pensamiento y lo moviente*.

Berlant, L., & Warner, M. (1998). Sex in Public. *Critical Inquiry*, 24(2), 547–566. JSTOR.

Berman, L., & Windecker, M. A. (2008). The relationship between women's genital self-image and female sexual function: A national survey. *Current Sexual Health Reports*, 5(4), 199–207. <https://doi.org/10.1007/s11930-008-0035-4>

Bird, J. (2000). *The heart's narrative: Therapy and navigating life's contradictions*. Edge Press.

- Bird, J. (2008a). *Talk that sings: Therapy in a new linguistic key: working with children, families & couples*. Edge Press.
- Bird, J. (2008b). *Talk that sings: Therapy in a new linguistic key ; [working with children, families & couples*. Edge Press.
- Birke, L. (1986). *Women, feminism and biology: The feminist challenge*. Wheatsheaf Books.
- Bordo, S. (1995). *Unbearable weight: Feminism, western culture and the body* (1. paperback print). Univ. of California Press.
- Boyle, M. (1994). Gender, science and sexual dysfunction. En *Constructing the social* (pp. 101–118). Sage Publications, Inc.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Braun, V., Gavey, N., & McPhillips, K. (2003). The 'Fair Deal'? Unpacking Accounts of Reciprocity in Heterosex. *Sexualities*, 6(2), 237–261. <https://doi.org/10.1177/1363460703006002005>
- Braun, V., & Wilkinson, S. (2001). Sociocultural representations of the vagina. *Journal of Reproductive and Infant Psychology - J REPROD INFANT PSYCHOL*, 19, 17–32. <https://doi.org/10.1080/02646830020032374>
- Browne, K., & Nash, C. J. (2016). *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research*. Routledge. <http://www.oapen.org/download?type=document&docid=645090>
- Bryan, T. (2002). *Pretending to experience orgasm as a communicative act: How, when, and why some sexually experienced college women pretend to experience orgasm during various sexual behaviors* [University of Kansas]. Retrieved from <https://search.proquest.com/docview/304698517?accountid=14542>
- Bullough, V. L. (2005). *Science In the bedroom*. Basic Books.
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519. <https://doi.org/10.2307/3207893>
- Butler, J. (1993). *Imitation and gender insubordination (in The Lesbian and Gay Studies Reader)*. <http://www.jessicametzler.net/engl212/wp-content/uploads/2014/08/Butler-ImitationandGenderInsubordination.pdf>
- Butler, J. (2008). Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of*

- Sociology*, 59(1), 1–23. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2007.00176.x>
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad* (1. ed). Amorrortu.
- Butler, J. (2011). *Bodies that matter: On the discursive limits of “sex”*. Routledge.
- Butler, J. (2015). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós.
- Cacchioni, T. (2007). Heterosexuality and “the Labour of Love”: A Contribution to Recent Debates on Female Sexual Dysfunction. *Sexualities*, 10(3), 299–320. <https://doi.org/10.1177/1363460707078320>
- Cacchioni, T. (2015). *Big pharma, women, and the labour of love*. University of Toronto Press.
- Cavarero, A. (2000). *Relating narratives: Storytelling and selfhood*. Routledge.
- Chapman, O., & Sawchuk, K. (2015). Creation-as-Research: Critical Making in Complex Environments. *RACAR: revue d’art canadienne / Canadian Art Review*, 40(1), 49–52. JSTOR.
- Cheah, P. (1996). Mattering. *Diacritics*, 26(1), 108–139. JSTOR.
- Chen, M. Y. (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Duke University Press Books.
- Cixous, H. (1995). *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura* (1. ed). Dirección General de la Mujer ; Anthropos ; Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Coates, L. (1997). Causal Attributions in Sexual Assault Trial Judgments. *Journal of Language and Social Psychology*, 16(3), 278–296. <https://doi.org/10.1177/0261927X970163002>
- Coates, L., Bavelas, J. B., & Gibson, J. (1994). Anomalous Language in Sexual Assault Trial Judgments. *Discourse & Society*, 5(2), 189–206. <https://doi.org/10.1177/0957926594005002003>
- Coates, L., Bonnah, S., & Richardson, C. (2019). Beauty and the beast: Misrepresentation and social responses in fairy-tale romance and redemption. *International Journal of Child, Youth and Family Studies*, 10, 119–137. <https://doi.org/10.18357/ijcyfs101201918809>
- Colls, R. (2007). Materialising bodily matter: Intra-action and the embodiment of ‘Fat’. *Geoforum*, 38(2), 353–365. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2006.09.004>

- Colson, M.-H. (2010). Female orgasm: Myths, facts and controversies. *Sexologies*, 19(1), 8–14. <https://doi.org/10.1016/j.sexol.2009.11.004>
- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829–859. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>
- Cryle, P. M., & Moore, A. (2011). *Frigidity: An intellectual history*. Palgrave Macmillan.
- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde america latina y el caribe*. Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista.
- Cusicanqui, S. (2013). Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Buenos Aires, Retazos-Tinta Limón, 2010, 80 p. *Tinta Limón*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65917>
- Cvetkovich, A. (2008). *An archive of feelings trauma, sexuality, and lesbian public cultures*.
- Darling, C. A., & Davdon, J. K. (1986). Enhancing relationships: Understanding the feminine mystique of pretending orgasm. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 12(3), 182–196. <https://doi.org/10.1080/00926238608415405>
- Davis, K. B. (1924). *A study of certain auto-erotic practices ...* National Committee for Mental Hygiene; /z-wcorg/.
- Davis, K. B. (1929). *Factors in the sex life of twenty-two hundred women*. Harper & brothers. //catalog.hathitrust.org/Record/001108246
- de Lauretis, T. (1990). Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. *Feminist Studies*, 16(1), 115–150. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/3177959>
- De Saussure, F. (s/f). *Curso De Lingüística* (2016a ed.). Fontamara.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Patton, P. (2004). *Difference and repetition*. Continuum.
- DeMaris, A. (1997). Elevated Sexual Activity in Violent Marriages: Hypersexuality or Sexual Extortion? *The Journal of Sex Research*, 34(4), 361–373. JSTOR.
- D'Emilio, J., & Freedman, E. B. (2012). *Intimate matters: A history of sexuality in America* (Third edition). The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1998). *Of grammatology* (Corrected ed). Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (2008). *The animal that therefore I am*. Fordham University Press.
- Derrida, J. (2015). To Forgive. En H. de Vries & N. Schott (Eds.), *Love and Forgiveness*

for a More Just World (pp. 144–181). Columbia University Press.
<https://doi.org/10.7312/columbia/9780231170222.003.0011>

Dewitte, M., Van Lankveld, J., & Crombez, G. (2011). Understanding sexual pain: A cognitive-motivational account: *Pain*, 152(2), 251–253.
<https://doi.org/10.1016/j.pain.2010.10.051>

DiGangi, M. (1997). *The Homoerotics of Early Modern Drama*. Cambridge University Press; Cambridge Core. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511585319>

Donaghue, C. (s/f). *Rebel Love: Sex Positivity, and How to Have the Best Sex of Your Life w/Dr. Chris Donaghue* (Núm. 43) [Audio/Podcast].

Doucet, A., & Mauthner, N. (2006). *Feminist methodologies and epistemology*.

Duncombe, J., & Marsden, D. (1996). Whose Orgasm is this Anyway? ‘Sex Work’ in Long-term Heterosexual Couple Relationships. En J. Weeks & J. Holland (Eds.), *Sexual Cultures: Communities, Values and Intimacy* (pp. 220–238). Palgrave Macmillan UK.
https://doi.org/10.1007/978-1-349-24518-5_12

Edelman, L. (1994). *Homographesis: Essays in gay literary and cultural theory*. Routledge.

Elliott, S., & Umberson, D. (2008). The Performance of Desire: Gender and Sexual Negotiation in Long-Term Marriages. *Journal of Marriage and Family*, 70(2), 391–406.
<https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2008.00489.x>

Elmerstig, E. (2009). *Painful Ideals: Young Swedish women’s ideal sexual situations and experiences of pain during vaginal intercourse* [Doctoral thesis, comprehensive summary, Linköping University Electronic Press]. DiVA.
<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:liu:diva-20277>

Elmerstig, E., Wijma, B., & Berterö, C. (2008). Why Do Young Women Continue to Have Sexual Intercourse Despite Pain? *Journal of Adolescent Health*, 43(4), 357–363.
<https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2008.02.011>

Elmerstig, E., Wijma, B., & Swahnberg, K. (2013). Prioritizing the partner’s enjoyment: A population-based study on young Swedish women with experience of pain during vaginal intercourse. *Journal Of Psychosomatic Obstetrics & Gynaecology*, 34(2).
<https://doi.org/10.3109/0167482X.2013.793665>

Escobedo, L. (2019, agosto 6). *Microrracismos: Nosotros los morenos*.
<https://jeronimomx.info/microrracismos-nosotros-los-morenos/>

- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7–12. Redalyc.
- Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and philosophy*. University of Minnesota Press.
- Fabbri, P. (2009). *El Giro Semiotico*. Gedisa.
- Fahs, B. (2011). *Performing sex: The making and unmaking of women's erotic lives*. State University of New York, Albany.
- Fahs, B. (2014). Coming to power: Women's fake orgasms and best orgasm experiences illuminate the failures of (hetero)sex and the pleasures of connection. *Culture, Health & Sexuality*, 16(8), 974–988. <https://doi.org/10.1080/13691058.2014.924557>
- Fahs, B. (2020). *Women, sex, and madness: Notes from the edge*. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=2218376>
- Fahs, B., & Swank, E. (2011). Social Identities as Predictors of Women's Sexual Satisfaction and Sexual Activity. *Archives of Sexual Behavior*, 40(5), 903–914. <https://doi.org/10.1007/s10508-010-9681-5>
- Fahs, B., & Swank, E. (2015). Unpacking Sexual Embodiment and Embodied Resistance. En J. DeLamater & R. F. Plante (Eds.), *Handbook of the Sociology of Sexualities* (pp. 149–167). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-17341-2_9
- Farrell, A. E. (2011). *Fat shame: Stigma and the fat body in American culture*. New York University Press.
- Faulkner, S. L., & Lannutti, P. J. (2010). Examining the Content and Outcomes of Young Adults' Satisfying and Unsatisfying Conversations About Sex. *Qualitative Health Research*, 20(3), 375–385. <https://doi.org/10.1177/1049732309354274>
- Federici, S., Fernández Guervós, C., & Martín Ponz, P. (2018). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*.
- Finkelhor, D., & Yllö, K. (1985). *License to rape: Sexual abuse of wives* (1st ed). Holt, Rinehart, and Winston.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality* (1st American ed). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977* (1st American ed). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1991). *The Birth of the clinic: An Archeology of Medical Perception*. Routledge.

- Foucault, M. (2003). *Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76* (1st ed). Picador.
- Foucault, M., Guiñazú, U., Soler, M., & Segovia, T. (2011). *Historia de la sexualidad. Siglo XXI*.
- Foucault, M., Marchetti, V., & Burchell, G. (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974 - 1975*. Verso.
- Freud, S. (1932a). *Female Sexuality*.
- Freud, S. (1932b). Femininity. En *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works: Vol. XXII*. The Hogarts Press.
- Freud, S. (1986). *Obras completas Tomo XXII Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*. Amorrortu.
- Freud, S. (2014). *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Tomo.
- Frith, H. (2013a). Accounting for orgasmic absence: Exploring heterosex using the story completion method. *Psychology & Sexuality, 4*(3), 310–322.
<https://doi.org/10.1080/19419899.2012.760172>
- Frith, H. (2013b). Accounting for orgasmic absence: Exploring heterosex using the story completion method. *Psychology & Sexuality, 4*(3), 310–322.
<https://doi.org/10.1080/19419899.2012.760172>
- Frith, H. (2015a). *Orgasmic bodies: The orgasm in contemporary Western culture*. Palgrave Macmillan.
- Frith, H. (2015b). Sexercising to orgasm: Embodied pedagogy and sexual labour in women's magazines. *Sexualities, 18*(3), 310–328.
<https://doi.org/10.1177/1363460714550912>
- Frith, H. (2015c). Visualising the 'real' and the 'fake': Emotion work and the representation of orgasm in pornography and everyday sexual interactions. *Journal of Gender Studies, 24*(4), 386–398. <https://doi.org/10.1080/09589236.2014.950556>
- Gagnon, J. H., & Simon, W. (1987). The sexual scripting of oral genital contacts. *Archives of Sexual Behavior, 16*(1), 1–25. <https://doi.org/10.1007/BF01541838>
- Gavey, N., McPhillips, K., & Braun, V. (1999). Interruptus Coitus: Heterosexuals Accounting for Intercourse. *Sexualities, 2*(1), 35–68.
<https://doi.org/10.1177/136346099002001003>

- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Geertz, C. (2001). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology* (3. ed., [repr.]). Basic Books.
- Gilfoyle, J., Wilson, J., & Own, B. (1992). Sex, Organs and Audiotape: A Discourse Analytic Approach to Talking about Heterosexual Sex and Relationships. *Feminism & Psychology*, 2(2), 209–230. <https://doi.org/10.1177/095935359222010>
- Gill, R. (2008). Empowerment/Sexism: Figuring Female Sexual Agency in Contemporary Advertising. *Feminism & Psychology*, 18(1), 35–60. <https://doi.org/10.1177/0959353507084950>
- Gill, R. (2009). Mediated intimacy and postfeminism: A discourse analytic examination of sex and relationships advice in a women's magazine. *Discourse & Communication*, 3(4), 345–369. <https://doi.org/10.1177/1750481309343870>
- Glissant, É. (1997). *Poetics of relation*. University of Michigan Press.
- Glissant, E., & Dash, J. M. (1999). *Caribbean discourse: Selected essays* (3. paperback printing). Univ. Press of Virginia.
- Glockner Fagetti, V. (2008). *De la montaña a la frontera: Identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*. Colegio de Michoacán.
- Gordon, M. (1971). From an unfortunate necessity to a cult of mutual orgasm: Sex in American marital education literature 1830-1940. En J. M. Henslin (Ed.), *Studies in the sociology of sex* (pp. 53–77). Appleton-Century-Crofts.
- Graham, C. A. (2010). The DSM Diagnostic Criteria for Female Orgasmic Disorder. *Archives of Sexual Behavior*, 39(2), 256–270. <https://doi.org/10.1007/s10508-009-9542-2>
- Grosz, E. (1990). A note on essentialism and difference. En *Feminist Knowledge: Critique and Construct* (pp. 332–344). Routledge.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Indiana University Press.
- Grosz, E. (1995). *Space, time, and perversion: Essays on the politics of bodies*. Routledge.
- Grosz, E. (2005). *Time travels: Feminism, nature, power*. Allen & Unwin.
- Grosz, E. (2011). *Becoming undone: Darwinian reflections on life, politics, and art*. Duke University Press.
- Halberstam, J. (2006). *Female masculinity* (7. printing). Duke Univ. Press.
- Halberstam, J. (2011). *The Queer Art of Failure*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822394358>

- Hale, S. (1991). Feminist Method, Process, and Self- Criticism: Interviewing Sudanese Women. En *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* (pp. 121–136). Routledge.
- Halperin, D. M. (1995). *Saint Foucault: Towards a gay hagiography*. Oxford University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575.
<https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, D. (2004a). A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. En *The Haraway reader* (pp. 7–46). Routledge.
- Haraway, D. (2004b). The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. En *The Haraway reader* (pp. 63–124). Routledge.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Haraway, D., & Goodeve, T. (2000). *How like a leaf: An interview with Thyrza Nichols Goodeve*. Routledge.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Hayward, E. S. (2008). More Lessons from a Starfish: Prefixial Flesh and Transspeciated Selves. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 36(3–4), 64–85.
<https://doi.org/10.1353/wsq.0.0099>
- Hayward, E. S., & Licona, A. C. (2016). Trans-Waters-Coalitional Thinking on Art + Environment. *Proximities*, 5. <http://www.terrain.org/2014/columns/trans-waters-coalitional-thinking-on-art-and-environment/>
- Hedva, J. (2016). Sick Woman Theory. *Mask Magazine*.
<http://www.maskmagazine.com/not-again/struggle/sick-woman-theory.%5D>
- Hills, R. (s/f). *Rachel Hills: Sex Myths* [Audio/Podcast].
- Hird, M. J. (2006). Animal Transex. *Australian Feminist Studies*, 21(49), 35–50.
<https://doi.org/10.1080/08164640500470636>

- Hirschfeld, M. (2000). *The homosexuality of men and women*. Prometheus Books.
- Hite, S. (1987). *The Hite report: A nationwide study of female sexuality*. Dell.
- Hochschild, A. R. (2003). *The managed heart: Commercialization of human feeling* (20th anniversary ed). University of California Press.
- Hollway, W. (1998). 'Gender difference and the production of subjectivity'. En J. Henriques (Ed.), *Changing the subject: Psychology, social regulation and subjectivity* ([New ed.]). Routledge.
- Horney, K., & Kelman, H. (1982). *Psicología femenina*. Alianza.
- Horney, K., & Paris, B. J. (2000). *The unknown Karen Horney: Essays on gender, culture, and psychoanalysis*. Yale University Press.
- Impett, E., & Peplau, L. (2003). Sexual compliance: Gender, motivational, and relationship perspectives. *Journal of sex research*, 40, 87–100.
<https://doi.org/10.1080/00224490309552169>
- Irigaray, L. (1985a). *Speculum of the other woman*. Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1985b). *This sex which is not one*. Cornell University Press.
- Irvine, J. M. (2005). *Disorders of desire: Sexuality and gender in modern American sexuality* (Rev. and expanded ed). Temple University Press.
- Jackson, M. (1984). Sex research and the construction of sexuality: A tool of male supremacy? *Special Issue Men and Sex A case study in "sexual sexual politics"*, 7(1), 43–51. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(84\)90083-9](https://doi.org/10.1016/0277-5395(84)90083-9)
- Jackson, S., & Scott, S. (2002). Embodying Orgasm: Gendered Power Relations and Sexual Pleasure. *Women & Therapy*, 24(1–2), 99–110. https://doi.org/10.1300/J015v24n01_13
- Jackson, S., & Scott, S. (2007). Faking Like a Woman? Towards an Interpretive Theorization of Sexual Pleasure. *Body & Society*, 13(2), 95–116.
<https://doi.org/10.1177/1357034X07077777>
- Jagose, A. (2010). Counterfeit pleasures: Fake orgasm and queer agency. *Textual Practice*, 24(3), 517–539. <https://doi.org/10.1080/09502361003690849>
- Jagose, A. (2013). *Orgasmology*. Duke University Press.
- Jakobsen, J. (2010). Ethics after Pluralism. En C. Bender & P. E. Klassen (Eds.), *After Pluralism* (pp. 31–58). Columbia University Press; JSTOR.
www.jstor.org/stable/10.7312/bend15232.5
- Janeway, E. (1981). *Powers of the weak* (1st Morrow Quill Paperback ed). Morrow Quill

Paperbacks.

Kaestle, C. (2009). Sexual Insistence and Disliked Sexual Activities In Young Adulthood: Differences by Gender And Relationship Characteristics. *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, 41(1), 33–39. <https://doi.org/10.1363/4103309>

Kaplan, H. S. (1977). Hypoactive sexual desire. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 3(1), 3–9. <https://doi.org/10.1080/00926237708405343>

Kaplan, H. S. (1995). *The sexual desire disorders: Dysfunctional regulation of sexual motivation*. Brunner/Mazel.

Kaschak, E., & Tiefer, L. (2014). *A New View of Women's Sexual Problems*. Taylor and Francis. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1639376>

Kinsey, A. C., & Institute for Sex Research (Eds.). (1998). *Sexual behavior in the human female*. Indiana University Press.

Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., & Martin, C. E. (1998). *Sexual behavior in the human male*. Indiana University Press.

Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., Martin, C. E., & Gebhard, P. H. (1949). Concepts of normality and abnormality in sexual behavior. En *Psychosexual development in health and disease*. (pp. 11–32). Grune & Stratton.

Kirby, V. (1997). *Telling flesh: The substance of the corporeal*. Routledge.

Klein, M. (1987). *El Psicoanálisis de niños*. Paidós.

Klein, M. (2017). *The collected works of Melanie Klein*. Karnac.

Ko, A., & Ko, S. (2017). *Aphro-ism: Essays on pop culture, feminism, and black veganism from two sisters*. Lantern Books.

Koedt, A. (1976). *The myth of the vaginal orgasm*. New England Free Press.

Lagarde, M., & López Vigil, M. (2001). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Puntos de Encuentro.

Lancaster, R. N. (2003). *The Trouble with Nature: Sex in Science and Popular Culture*. University of California Press. <https://books.google.com.mx/books?id=xtKdv9TkYVIC>

Laqueur, T. (1986). Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology. *Representations*, 14, 1–41. <https://doi.org/10.2307/2928434>

Laqueur, T. (2008). Solitary sex, a cultural history of masturbation. *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam; Vol.: 27, 27*.

- Laqueur, T. (2009). Sexuality and the Transformation of Culture: The Longue Durée. *Sexualities*, 12(4), 418–436. <https://doi.org/10.1177/1363460709105708>
- Lavie-Ajayi, M. (2005). “Because all real women do”: The construction and deconstruction of “female orgasmic disorder”. *Sexualities, Evolution & Gender*, 7(1), 57–72. <https://doi.org/10.1080/14616660500123664>
- Lavie-Ajayi, M., & Joffe, H. (2009). Social Representations of Female Orgasm. *Journal of Health Psychology*, 14(1), 98–107. <https://doi.org/10.1177/1359105308097950>
- Lévi-Strauss, C. (1979). *Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades* (Primera edición). Siglo Veintiuno.
- Lévi-Strauss, C., Weightman, J., Weightman, D., & Wilcken, P. (2012). *Tristes tropiques*. Penguin Books.
- Licona, A. C. (2012). *Zines in third space: Radical cooperation and borderlands rhetoric*. State University of New York Press.
- Lippit, A. M. (2000). *Electric animal: Toward a rhetoric of wildlife*. University of Minnesota Press.
- Lippit, A. M., & Minh-Ha, T. (2012). *When The Eye Frames Red*. <http://trinhminh-ha.squarespace.com/when-the-eye-frames-red/>
- Lochrie, K. (2005). *Heterosyncrasies: Female sexuality when normal wasn't*. University of Minnesota Press.
- Lorde, A. (2007). *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Edición: Reprint). Crossing Press.
- Lüdemann, S. (2014). *Politics of deconstruction: A new introduction to Jacques Derrida*. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1731655>
- Lugones, M. C., Spelman, E. V., Lugones, M. C., & Spelman, E. V. (1983). Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for ‘the woman’s voice’. *Women’s Studies International Forum*, 6(6), 573–581. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(83\)90019-5](https://doi.org/10.1016/0277-5395(83)90019-5)
- Lugones—2008—Colonialidad y Género1 *Coloniality and Gender Colo.pdf*. (s/f). Recuperado el 24 de enero de 2021, de <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Mah, K., & Binik, Y. M. (2001). The nature of human orgasm: A critical review of major trends. *Clinical Psychology Review*, 21(6), 823–856.
- Martínez, O. (2012). *Los migrantes que no importan*. Sur+ Ediciones.

- Masters, W. H., & Johnson, V. E. (1966). *Human sexual response*. Little, Brown and Co.
- May, T. (2005). *Gilles Deleuze: An introduction*. Cambridge University Press.
- McClelland, S. I. (2010). Intimate Justice: A Critical Analysis of Sexual Satisfaction: Intimate Justice. *Social and Personality Psychology Compass*, 4(9), 663–680.
<https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2010.00293.x>
- McClelland, S. I. (2014). “What do you mean when you say that you are sexually satisfied?” A mixed methods study. *Feminism & Psychology*, 24(1), 74–96.
<https://doi.org/10.1177/0959353513508392>
- McPhillips, K., Braun, V., & Gavey, N. (2001). Defining (Hetero)Sex: How imperative is the “coital imperative”? *Women’s Studies International Forum*, 24(2), 229–240.
[https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(01\)00160-1](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(01)00160-1)
- Meston, C. M., Levin, R. J., Sipski, M. L., Hull, E. M., & Heiman, J. R. (2004). Women’s Orgasm. *Annual Review of Sex Research*, 15(1), 173–257.
<https://doi.org/10.1080/10532528.2004.10559820>
- Minh-Ha, T. (1989). *Woman, native, other: Writing postcoloniality and feminism*. Indiana University Press.
- Mitchell Cameron, J. (2006). *Shortbus* [Drama].
- Mitchell, K., & Graham, C. A. (2008). Two Challenges for the Classification of Sexual Dysfunction. *The Journal of Sexual Medicine*, 5(7), 1552–1558.
<https://doi.org/10.1111/j.1743-6109.2008.00846.x>
- Mortimer-Sandilands, C., & Erickson, B. (Eds.). (2010). *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire*. Indiana University Press.
- Muehlenhard, C. L., & Shippee, S. K. (2010). Men’s and Women’s Reports of Pretending Orgasm. *Journal of Sex Research*, 47(6), 552–567.
<https://doi.org/10.1080/00224490903171794>
- Muñoz, J. E. (2015). Theorizing Queer Inhumanisms: The Sense of Brownness. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21(2), 209–210.
- Ness, O., & Strong, T. (2014). Relational consciousness and the conversational practices of Johnella Bird: Relational consciousness. *Journal of Family Therapy*, 36(1), 81–102.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-6427.2011.00567.x>
- Ngai, S. (2007). *Ugly Feelings*. Harvard University Press.

- Nicholson, P. (1993). Public values and private beliefs: Why do women refer themselves for sex therapy? En *Psychological Perspectives on Sexual Problems: New Directions in Theory and Practice* (p. 288). Routledge.
- Nicolson, P., & Burr, J. (2003). What is ‘normal’ about women’s (hetero)sexual desire and orgasm?: A report of an in-depth interview study. *Social Science & Medicine*, 57(9), 1735–1745. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(03\)00012-1](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(03)00012-1)
- Nietzsche, F. W. (1993). On Truth and Lies in a Nonmoral Sense. En *Philosophy and Truth* (Reprint edition). Humanity Books.
- Ojos de Brujo. (2011). *No Somos Máquinas*.
- Opperman, E., Braun, V., Clarke, V., & Rogers, C. (2014). “It Feels So Good It Almost Hurts”: Young Adults’ Experiences of Orgasm and Sexual Pleasure. *The Journal of Sex Research*, 51(5), 503–515. <https://doi.org/10.1080/00224499.2012.753982>
- O’Sullivan, L. F., & Allgeier, E. R. (1998). Feigning Sexual Desire: Consenting to Unwanted Sexual Activity in Heterosexual Dating Relationships. *The Journal of Sex Research*, 35(3), 234–243. JSTOR.
- Oyewumi, O. (2000). Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies. *Signs*, 25(4), 1093–1098. JSTOR.
- Patton, C. (1989). Hegemony and Orgasm – Or the Instability of Heterosexual Pornography. *Screen*, 30(1–2), 100–113. <https://doi.org/10.1093/screen/30.1-2.100>
- Piccinini, P. (2016). *The Bond*. <https://www.youtube.com/watch?v=ddh8fwA2Bjc>
- Potts, A. (2000). Coming, Coming, Gone: A Feminist Deconstruction of Heterosexual Orgasm. *Sexualities*, 3(1), 55–76. <https://doi.org/10.1177/136346000003001003>
- Potts, A. (2004). Deleuze on Viagra (Or, What Can a ‘Viagra-Body’ Do?). *Body & Society*, 10(1), 17–36. <https://doi.org/10.1177/1357034X04041759>
- Preciado, P. B. (2013). *Testo junkie: Sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era*. The Feminist Press at the City University of New York.
- Prokhovnik, R. (1999). *Rational woman: A feminist critique of dichotomy*. Routledge.
- Pylypa, J. (1998). Power and Bodily Practice: Applying the Work of Foucault to an Anthropology of the Body. *Arizona Anthropologist*, 13, 21–36.
- Quijano, A., Clímaco, D. A., & Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (Primera edición). CLACSO.
- Reich, W. (. (2010). *La función del orgasmo: El descubrimiento del orgón : problemas*

económico-sexuales de la energía biológica. Paidós.

Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs*, 5(4), 631–660. JSTOR.

Richardson, D. (Ed.). (1996). *Theorising heterosexuality: Telling it straight*. Open University Press.

Roberts, C., Kippax, S., Waldby, C., & Crawford, J. (1995). Faking it: The Story of “Ohh!” *Women’s Studies International Forum*, 18(5), 523–532. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(95\)80090-C](https://doi.org/10.1016/0277-5395(95)80090-C)

Robinson, P. A. (1989). *The modernization of sex: Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters, and Virginia Johnson*. Cornell University Press.

Rogers, A. (2005). Chaos to Control: Men’s Magazines and the Mastering of Intimacy. *Men and Masculinities*, 8(2), 175–194. <https://doi.org/10.1177/1097184X04265319>

Rorty, R. (2009). *El giro lingüístico*. Paidós : Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Rose, D. B., Van Dooren, T., & Chrulew, M. (Eds.). (2017). *Extinction studies: Stories of time, death, and generations*. Columbia University Press.

Rubin, G. (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies: A Reader* (pp. 100–132). Routledge.

Russell, D. E. H. (1990). *Rape in marriage* (Expanded and rev. ed., with a new introd). Indiana University Press.

Salvaggio, R. (1999). *The sounds of feminist theory*. State University of New York Press.

Sanchez, D. T., Crocker, J., & Boike, K. R. (2005). Doing Gender in the Bedroom: Investing in Gender Norms and the Sexual Experience. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31(10), 1445–1455. <https://doi.org/10.1177/0146167205277333>

Sanders, S. A., & Reinisch, J. M. (1999). Would You Say You “Had Sex” If . . . ? *JAMA*, 281(3), 275–277. <https://doi.org/10.1001/jama.281.3.275>

Sandoval, C. (1997). Theorizing White Consciousness for a Post-Empire World: En R. Frankenberg (Ed.), *Displacing Whiteness* (pp. 86–106). Duke University Press; JSTOR. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1220r19.6>

Santos, B. de S. (2014). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*.

Schaefer, L. C. (1973). *Women and sex: Sexual experiences and reactions of a group of*

- thirty women as told to a female psychotherapist* (1st ed.). Pantheon Books.
- Sedgwick, E. K. (1992). *Epistemology of the closet*. University of California Press.
- Sharp, M., & Nilan, P. (2017). Floorgasm: Queer(s), solidarity and resilience in punk. *Emotion, Space and Society*, 25, 71–78. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2017.06.005>
- Shisi Huang. (s/f). Recuperado el 18 de enero de 2021, de <https://huangshisi.com>
- Smith, N. (1996). Spaces of Vulnerability: The space of flows and the politics of scale. *Critique of Anthropology*, 16(1), 63–77. <https://doi.org/10.1177/0308275X9601600107>
- Somerville, S. B. (2000). *Queering the color line: Race and the invention of homosexuality in American culture*. Duke University Press.
- Sontag, S. (2003). *Regarding the pain of others*. Picador.
- Steakley, J. D. (1997). Per scientiam ad justitiam: Magnus Hirschfeld and the sexual politics of innate homosexuality. En V. A. Rosario (Ed.), *Science and Homosexualities* (pp. 133--54). Routledge.
- Stephens, E. (2010). Sex as a normalising technology: Early-twentieth-century public sex education campaigns. *Psychology & Sexuality*, 1(3), 262–274. <https://doi.org/10.1080/19419899.2010.494903>
- Stewart, K. (2007). *Ordinary affects*. Duke University Press.
- Stoler, A. L. (1995). *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*. Duke University Press.
- Strathern, M. (1992). *Reproducing the future: Essays on anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. Routledge.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of burden: Animal and disability liberation*. New Press.
- Terry, J. (2000). “Unnatural Acts” in Nature: The Scientific Fascination with Queer Animals. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 6(2), 151–193.
- Thomas, E. J., Stelzl, M., & Lafrance, M. N. (2017). Faking to finish: Women’s accounts of feigning sexual pleasure to end unwanted sex. *Sexualities*, 20(3), 281–301. <https://doi.org/10.1177/1363460716649338>
- Tiefer, L. (1991). Historical, scientific, clinical and feminist criticisms of “The Human Sexual Response Cycle” model. *Annual Review of Sex Research*, 2, 1–23.
- Tiefer, L. (1994). The Medicalization of Impotence: Normalizing Phallocentrism. *Gender & Society*, 8(3), 363–377. <https://doi.org/10.1177/089124394008003005>
- Tiefer, L. (1997). *Sexual biology and the symbolism of the natural*. Taylor &

Frances/Routledge.

Tiefer, L. (2004). *Sex is not a natural act and other essays* (2nd ed). Westview Press.

Tiefer, L. (2006). Female Sexual Dysfunction: A Case Study of Disease Mongering and Activist Resistance. *PLoS medicine*, 3, e178. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0030178>

Tiefer, L. (2014). Medicine, Sexual Norms, and the Role of the DSM. *The virtual mentor : VM*, 16, 923–927. <https://doi.org/10.1001/virtualmentor.2014.16.11.msoc1-1411>

Timeto, F. (2011). Diffracting the rays of technoscience: A situated critique of representation. *Poiesis & Praxis*, 8(2–3), 151–167. <https://doi.org/10.1007/s10202-011-0099-5>

Todd, N., Wade, A., & Renoux, M. (2004). Coming to Terms with Violence and Resistance: From a Language of Effects to a Language of Responses. En *Furthering Talk* (pp. 145–161). Springer US. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-8975-8_9

Traub, V. (1995). The Psychomorphology of the Clitoris. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 2(1_and_2), 81–113. https://doi.org/10.1215/10642684-2-1_and_2-81

Valencia, S. (2017). *¿Qué es transfeminismo?* Signa_Lab ITESO.
https://www.youtube.com/watch?v=PUhJ6X_VnWw

Valencia, S. (2018, septiembre 10). *Régimen live: Ontología de las imágenes y realismo capitalista*. <https://www.youtube.com/watch?v=M83g0pWgT18>

van Dijck, J. (2005). *The Transparent Body*. University of Washington Press; JSTOR.
<http://www.jstor.org/stable/j.ctvcwnfew>

Vance, C. S. (Ed.). (1984). *Pleasure and danger: Exploring female sexuality*. Routledge & K. Paul.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

Wade, A. (1997a). Small Acts of Living: Everyday Resistance to Violence and Other Forms of Oppression. *Contemporary Family Therapy*, 19(1), 23–39.
<https://doi.org/10.1023/A:1026154215299>

Wade, A. (1997b, marzo). Small Acts of Living: Everyday Resistance to Violence and Other Forms of Oppression. *Contemporary Family Therapy*, 19(1), 23–39.

Wade, A. (2007). Despair, resistance, hope: Response-based therapy with victims of violence. En *Hope and despair in narrative and family therapy: Adversity, forgiveness and*

- reconciliation*. (pp. 63–74). Routledge/Taylor & Francis Group.
- Wade, L. D., Kremer, E. C., & Brown, J. (2005). The incidental orgasm: The presence of clitoral knowledge and the absence of orgasm for women. *Women & Health, 42*(1), 117–138. https://doi.org/10.1300/J013v42n01_07
- Ward, A. E. (2010). Pantomimes of Ecstasy: BeautifulAgony.com and the Representation of Pleasure. *Camera Obscura: Feminism, Culture, and Media Studies, 25*(1 (73)), 161–195. <https://doi.org/10.1215/02705346-2009-018>
- Warner, M. (Ed.). (1993). *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory*. University of Minnesota Press.
- Weaver, H. (2013). “Becoming in Kind”: Race, Class, Gender, and Nation in Cultures of Dog Rescue and Dogfighting. *American Quarterly, 65*(3), 689–709. <https://doi.org/10.1353/aq.2013.0034>
- White, M. (2007). *Maps of narrative practice* (1st ed). W.W. Norton & Co.
- White, M., & Epston, D. (1990). *Narrative means to therapeutic ends* (1st ed). Norton.
- Wiederman, M. W. (1997). Pretending orgasm during sexual intercourse: Correlates in a sample of young adult women. *Journal of Sex & Marital Therapy, 23*(2), 131–139. <https://doi.org/10.1080/00926239708405314>
- Williams, L. (1989). *Hard core: Power, pleasure, and the “frenzy of the visible”*. University of California Press.
- Wittig, M. (1992). *The straight mind and other essays*. Beacon Press.
- Yoon, H. (2014). *The Biopolitics of Memory: Lifted Tongues and Cloned Dogs* [UC Berkeley]. <https://escholarship.org/uc/item/6dc077m6>
- Ziga, I. (2009). *Devenir perra* (1. ed). Editorial Melusina.