

Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n.10 - abr. 2012 - pp.37-69 / Orejuela, J. et al. / www.sexualidadsaludysociedad.org

La práctica/estilo de vida *swinger*: ¿una práctica social-sexual perversa?

Johnny Javier Orejuela

Magíster en Sociología
Doctorando en Psicología Social, USP
Facultad de Psicología, Universidad de San Buenaventura,
Cali, Colombia

> johnnyorejuela@hotmail.com

John Jairo Piedrahita

Psicólogo, Auxiliar de Investigación
Universidad de San Buenaventura,
Cali, Colombia

> johpi2008@hotmail.com

Faizury Renza

Psicóloga, Auxiliar de Investigación
Universidad de San Buenaventura
Cali, Colombia

> renza857@hotmail.com

Resumen: Este artículo reflexiona, desde una perspectiva interdisciplinaria –sociología, antropología y psicoanálisis– sobre la práctica *swinger* en tanto *estilo de vida* en la ciudad de Cali, Colombia. Esta connotación de lo *swinger*, como una práctica que permite el establecimiento del lazo social con sentido, lleva a cuestionar una percepción moralizante y prejuiciosa de la misma, compartida no sólo por personas que la consideran como una transgresión del *deber ser* de la sexualidad, sino también por profesionales del campo “psi”, que la califican como perversa. El texto discute ambas posturas, que parecen desconocer las inflexiones resultantes de las actuales transformaciones de la intimidad.

Palabras claves: *Estilo de vida; swinger; sexualidad contemporánea; perversión; Colombia*

A prática / estilo de vida *swinger*: uma prática social-sexual perversa?

Resumo: Este artigo reflete, de uma perspectiva interdisciplinar – sociologia, antropologia e psicanálise – sobre a prática *swinger* enquanto estilo de vida na cidade de Cali, Colômbia. Esta conotação do *swinger* como uma prática que permite o estabelecimento do laço social com sentido leva a questionar uma percepção moralizadora e preconceituosa a seu respeito, compartilhada não só por pessoas que a consideram como uma transgressão do dever ser da sexualidade, mas também por profissionais do campo “psi”, que a qualificam como perversa. O texto discute ambas as posturas, que parecem desconhecer as inflexões resultantes das atuais transformações da intimidade.

Palavras-chave: Estilo de vida; *swinger*; sexualidade contemporânea; perversão; Colômbia

Swinger practice, swinger lifestyle? A perverse sexuality?

Abstract: This article addresses *swinger* practice as a lifestyle in Cali, Colombia, from a cross-discipline perspective, using sociology, anthropology and psychoanalysis. This understanding of *swinger* sexuality as a meaningful, socially binding practice questions prejudiced, moralizing assessments shared by those who consider it a transgression, and by professionals in the ‘psi’ field, who classify it as perverse. This article challenges both stances, which misrecognize inflexions resulting from current transformations of intimacy.

Keywords: Lifestyle; *swinger*; Sexuality; Perversion; Colombia.

“Cuando el otro consiente, la perversión se esfuma”
(Braunstein, 2006:257).

Introducción

El presente artículo se basa en una investigación, ya finalizada (2008-2010), titulada *Subjetividad y estructura simbólica en el estilo de vida swinger*,¹ en la que los autores participaron como co-investigadores. Se trató de un estudio descriptivo-interpretativo de carácter cualitativo, desarrollado a la manera de un estudio de caso adelantado, a partir de un conjunto de entrevistas en profundidad realizadas por dos miembros del equipo de investigación a tres parejas que se identificaron a sí mismas como miembros de la comunidad *swinger* de Cali, Colombia. Las entrevistas, de una duración aproximada de dos horas por pareja, se llevaron a cabo en las residencias de las parejas entre septiembre y noviembre de 2009. Complementariamente, cada miembro del equipo de investigación, de manera independiente, realizó observaciones desde un enfoque etnográfico para un total cinco visitas por todo el equipo (de cerca de cinco horas de duración cada una), entre 2008 y 2009, a dos de los bares *swinger* más conocidos de Cali.

Otras informaciones se obtuvieron del análisis documental de material escrito y gráfico de dos portales web (www.guiacereza.com y www.tourardiente.com), que se autodefinen como exclusivamente *swinger*, y son los de mayor presencia en Cali por ser los más frecuentemente visitados por sus comunidades *swinger*. Ello permitió hacer una caracterización socio-demográfica de los miembros de la comunidad en estudio: la mayoría son adultos jóvenes de entre 25 y 35 años de edad (51%), mayoritariamente profesionales de clase media que buscan un encuentro *swinger* por diversión (99%) y/o por amistad (65%), y viven en las áreas metropolitanas de los principales departamentos del país: Antioquia (31%), Cundinamarca (22%) y Valle (18%); es decir, se trata de adultos jóvenes urbanos (Gómez et al.,

¹ Proyecto de investigación adscrito al Grupo de Investigación Estéticas Urbanas y Socialidades de la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura, Cali, financiado por el Centro de Investigaciones Bonaventuriano de la misma Universidad.

2010: 48-53).²

Asistimos hoy a una explosión de prácticas sexuales múltiples como consecuencia de lo que Giddens (1992) ha denominado las *transformaciones de la intimidad*. En vinculación con la revolución sexual que se produjo en los años 1960, los estudios de género de orientación feminista y postfeminista desarrollados en la universidad y fuera de ella se interesan por una serie de prácticas sexuales no convencionales consideradas como *queer*, e incluso “extremas”. Una de las más conspicuas, quizá, sea la conocida como intercambio sexual de parejas (ISP), práctica *swinger*, o simplemente el *swinger*. La palabra *swinger* alude a “oscilar”, “hamacarse”, “ir y volver” (fort-da!-?-)³, y remite al intercambio sexual de parejas con pleno consentimiento de los *partenaires* y necesariamente en su presencia. Quienes adhieren a esta modalidad sexual como una práctica frecuente constituirían una subcultura sexual minoritaria configurada como un *estilo de vida*.

Este artículo pretende aportar una reflexión interdisciplinar –sociológica, antropológica, psicoanalítica– y discutir lo que consideramos un prejuicio más o menos generalizado incluso entre algunos psicólogos clínicos colegas de la Facultad de Psicología, con quienes se discutió el mencionado proyecto de investigación (y que representan quizá un sector no despreciable del gremio), uno de los cuales expresó: “¿Por qué investigar sobre los swinger? Eso es cosa de algunos degenerados perversos que se aprovechan de sus mujeres y las victimizan”; y cuestionaba la legitimidad de una investigación que tenía por objeto “una práctica moralmente censurable”. Otro, por su lado, argumentaba que, “incluso por su naturaleza, esta práctica libertina desviada en sí misma implica el riesgo de contraer enfermedades de transmisión sexual”. Posteriormente, en dos eventos académicos, miembros nuestro equipo de investigación fueron criticados públicamente por investigar este tema. Así, durante la presentación de una ponencia académica de resultados

² Información más amplia y detallada se puede hallar en el libro *Sujeto, amor y goce en el estilo de vida swinger: una aproximación psicoanalítica*, resultado de dicha investigación. Los coautores del libro y miembros del equipo de investigación son: John James Gómez (director de la investigación), Johnny Orejuela (co-investigador), Carolina Martínez, Lina Zúñiga, Johan Bueno, John Piedrahita y Faizury Renza (auxiliares de investigación). Queremos agradecer especialmente a nuestro colega Jorge Eduardo Moncayo, investigador de este campo, por su amable colaboración a través del intenso debate de la temática del texto, que indudablemente colaboró para el desarrollo de nuestra investigación.

³ Cabe preguntarse si es posible equiparar el carácter de “oscilación”, del “ir y volver” del *swinger*, con la interpretación psicoanalítica dada por Freud (1991[1920]) de la dinámica inconsciente del deseo en el sujeto a partir de su observación del niño de 18 meses que juega con un carrete de hilo, que al ser empujado lejos (fort, lejos, ausencia) y luego halado (da!, acá, presencia) representa gráficamente que el deseo se dinamiza por la dialéctica entre la ausencia y la presencia del objeto de deseo, signado por la repetición de una pérdida que da lugar a un más allá del principio del placer.

parciales de investigación en la Universidad de San Buenaventura, una asistente estudiante de psicología interrogó si investigar esto de los *swingers* no era “hacer apología a una práctica inmoral en la que la mujer es sometida”. En un *Encuentro Regional de Semilleros de Investigación*, uno de los docentes, jurado evaluador de una ponencia presentada por uno de los auxiliares de investigación sobre los *swinger* en la web, afirmó que “investigar el tema de los *swinger* no es válido porque es una práctica inmoral, éticamente criticable” y sostuvo que los investigadores merecían ser “incluso demandados judicialmente”. Cada vez que se hablaba de nuestra investigación en el contexto de la universidad se aludía con suspicacia a los motivos que nos llevaron a elegir el objeto de investigación y al compromiso moral de los investigadores, como si investigar lo que algunos consideran inmoral fuese en sí mismo inmoral o convirtiera, de paso, en inmorales a los investigadores.⁴

En situaciones como las descritas, se reputaba la práctica *swinger* como propia de *degenerados* (juicio moral), de *perversos* que someten a mujeres (juicio clínico como sadomasoquismo), con alto riesgo de contraer ETS (juicio con connotaciones de salud pública) por considerársela una práctica libertina, sin reglas de (auto)cuidado, reconocimiento y responsabilidad por el otro (“racionalidad sanitaria”, Sevilla, 1996:15). Tales imputaciones surgidas en un contexto académico, hechas no por legos sino por psicólogos clínicos que participan de lo que Giddens (1994) comprende como el *sistema experto*,⁵ inquietó al equipo de investigación y lo llevó a considerar la necesidad de discutir estos prejuicios morales y clínicos desde una perspectiva con base en los desarrollos de las ciencias sociales, abogando por una reflexividad que contribuyera a una representación más racional y precisa de la práctica *swinger* y de lo *swinger* como hecho social. Este trabajo busca comprender un aspecto de las transformaciones en la experiencia de la sexualidad y aportar al debate que debe permitir superar *prejuicios morales* y *racionalizaciones ideológicas* que apelan a la nosografía clínica psicopatológica y diagnóstica como “perversos” a los practicantes *swinger*. Para este propósito hay que considerar que lo *swinger* es una práctica sexual situada socio-históricamente, por lo cual, antes que moralizarla y antes de hacer cualquier tipo de calificaciones o clasificaciones diagnósticas sobre la salud mental de sus actores y calificarlos como trastornados

⁴ Cabe aclarar que en el presente texto, y en la investigación que lo funda, se omite “tomar partido” a favor de una apología de los *swingers* ni por una moralización ideológica. El interés que nos ha movido ha sido indagar y reflexionar lo que acontece con la subjetividad y las relaciones sociales de quienes se inscriben en dicho estilo de vida.

⁵ Sistema constituido por agrupaciones de agentes sociales, como profesionales y científicos, que gozan de amplia credibilidad como señal simbólica en las sociedades modernas y que sirve como mecanismo de anclaje o desanclaje de la acción social (Giddens, 1994:23).

sexuales -lo cual podría ser discriminatorio, excluyente o segregatorio-, debe ser estudiada como hecho social y comprendida en su contexto y a partir del significado dado por los actores sociales inscritos en ella.

Estudios sobre la práctica *swinger*

Entre las investigaciones sobre *swinger* se destaca un estudio francés titulado *Intercambismo, comercio y dominación masculina*, de Welzer-Lang (2001), que da cuenta de la lógica masculina detrás de la actividad comercial concomitante al desarrollo del mundo *swinger*. Otro trabajo de referencia es mexicano: *Swinger, ¿perversidad o diversidad?*, realizado por Alvarez-Gayou & Millán (2005), que describe a los *swinger* como ubicados en las clases media y alta, y que nos hizo preguntarnos por las condiciones de clase y su relación con el *swinging* (Moncayo, 2011). En Brasil, Olivia von der Weid (2009) realizó una etnografía sobre el lugar de lo masculino y lo femenino en la práctica de intercambio de pareja y sus relaciones con las representaciones de género y los ideales conyugales en la Río de Janeiro actual.

Los estudios sobre el *swinger* como fenómeno social aún son escasos en nuestro país, aunque debemos reconocer que en la medida en que lo *swinger* se ha ido popularizando en Colombia ha comenzado a ser objeto de interés y de estudio en las ciencias sociales. Para el caso colombiano, particularmente Cali, dos investigaciones han abordado la práctica *swinger*. La primera, que es el inmediato antecedente de la nuestra, enfoca lo *swinger* como una forma particular de la fiesta denominada en el contexto local como “rumba *swinger*”; y la interpreta como una actividad liminal (Gómez, 2007). Entendemos la rumba (baile) *swinger* como una forma particular de la fiesta en Cali (otra puede ser la rumba popular) que incorpora además del baile la posibilidad del intercambio sexual de pareja y se escenifica en lugares reconocidos por ofertar esta singular modalidad de entretenimiento. Nuestra investigación, en cierta forma, da continuidad a aquel estudio antecedente pues intenta ahondar en la comprensión de la estructura simbólica que ordena esa práctica y le da sentido. Para ello, sin renunciar a una lectura socio-antropológica, con la pretensión de comprender el lazo amoroso, la posición subjetiva y las formas de goce en los actores sociales que participan de ella, se incluyó una perspectiva psicoanalítica.

Valga mencionar que el autor de aquel estudio fue también parte de nuestro equipo de investigación. Por tanto, en nuestra investigación, acogemos la noción de rumba *swinger* planteada por Gómez (2007) como una forma de la fiesta en tanto ritual liminal. De ahí que se retomen como referencias los aportes sobre la liminalidad de Víctor Turner (1988) y los de Marc Augé (2004) sobre el ritual como acción social, como interacción con sentido. En este estudio se seleccionó de

entre la amplia literatura antropológica pertinente a estos dos autores para “pautar el campo en el orden conceptual con miras a facilitar su exploración en el orden empírico” (Sevilla, 1996:7).

La segunda investigación sobre este tópico en el contexto local (Moncayo, 2011) analiza lo *swinger* desde la perspectiva de la identidad social y la inscribe sociológicamente en términos de clase, sexo y raza. En dicho estudio se ponen de manifiesto dos asuntos fundamentales: que la práctica *swinger* sería una señal de que existen rupturas y continuidades en la vivencia de la pareja contemporánea, es decir, que los *swinger*, a pesar de su práctica sexual no convencional que rompe con los conceptos tradicionales de sexualidad, siguen conservando ideales de la pareja convencional. Y el segundo, que la novedad de los *swinger* es que, por primera vez, se pauta en el núcleo de la pareja como unidad relacional e institución, de manera consensuada, la forma de obtener el placer sexual. Así, una conclusión de aquella investigación es que lo *swinger* entraña rupturas y continuidades en lo relativo a las tensiones producidas por la apertura a nuevas formas de búsqueda del placer; y, a la vez, el deseo de continuar y, más aun, reforzar los lazos afectivos estables (Moncayo, 2011).⁶

Otras investigaciones locales precedentes a las nombradas y pioneras en el campo de la investigación sociológica de la sexualidad son las efectuadas, desde la perspectiva de la antropología de los amores, el erotismo y la sexualidad, hace ya más de una década, por el profesor de la Universidad del Valle, Elías Sevilla, quien ha desarrollado en el marco del Grupo de Investigación Salud y Sexualidad estudios alrededor de la figura de la mujer (Sevilla et al., 2003), la prostitución femenina (Sevilla, Navarro & Martínez, A., 1996), el erotismo heterosexual (Sevilla & Córdoba, 1996) y los encuentros eróticos en lugares gay en Cali (Sevilla & Salazar, 1997), entre otros.

Para contribuir a la superación de los prejuicios de legos y expertos del campo “psi” sobre la práctica *swinger* como “inmoral”, “aberrante”, “desordenada”, “caótica”, “sin límites”, “riesgosa” y “perversa”,⁷ construimos un argumento interdisciplinar a partir de tres perspectivas: la sociológica, la antropológica y la psicoanalítica.

Desde una perspectiva sociológica, intentamos comprender por qué los *swinger* hacen de la práctica de intercambio de parejas un estilo de vida, y apelamos a Giddens (1992), Beck & Beck-Gershein (1998) y Kaufmann (2003) para ubicar la práctica *swinger* en una serie de prácticas sexuales en correspondencia con las

⁶ Otras publicaciones nacionales, de corte periodístico, son *Una noche en un bar swinger* de McCausland (2004); *Parejas swinger: ¿una alternativa a las formas de dominación del deseo?*, de Nancy Prada (2007) y *Las aventuras inconclusas de los swinger: o nuestro modo de pasarla bueno*, de Arias (2010), citadas por Moncayo (2011).

⁷ El uso de las comillas indica que se asume como discutible el juicio que encierran y no que se trata de una cita literal.

actuales transformaciones de la intimidad acaecidas después de los años sesenta del siglo XX. Acudimos a los aportes de Turner (1988) sobre la fiesta como ritual liminal, antiestructural, y a Augé (2004) sobre el ritual como una acción social cargada de sentido, para aprehender esta modalidad de la rumba *swinger*. Ambos antropólogos proveen un marco de inteligibilidad pertinente a nuestra discusión, sin desconocer que es una elección entre las múltiples visiones antropológicas que estudian los rituales. Los planteos de Marc Augé permiten una comprensión de la práctica *swinger* como un ritual de mediación simbólica con valor de “antiacontecimiento” de la infidelidad. Es decir, en la perspectiva *swinger* esta conducta tiene, entre otros propósitos o sentidos, el de prevenir la aparición de la infidelidad sexual con sus efectos traumáticos en la pareja, al consentir que cada uno de sus miembros tengan relaciones sexuales con otra persona pero en presencia del otro/a. Con esto se considera que se evita –o al menos se controla– la aparición de la infidelidad; y en el caso de que el riesgo se presente, éste podría ser integrado simbólicamente a la experiencia de la pareja sin que produzca mayor desequilibrio en la relación. Adicionalmente, la dimensión de ritual con valor de antiacontecimiento de la práctica *swinger* permite comprender su dimensión colectiva y su valor constitutivo de identidad, pues es una práctica articulada en el contexto de una comunidad: los *swinger*. Finalmente, se acude a la tradición Freud-Lacan porque ofrece elementos desde la clínica estructural para comprender por qué no sería exacto calificar la *práctica* *swinger* como perversa, dado que ella se da con pleno consentimiento de los *partenaires* implicados en el intercambio.

A continuación, se hará una breve presentación de los orígenes y desarrollo de la práctica *swinger* y se ofrecerá una visión sociológica para pensar por qué se identifica y puede ser considerada como un estilo de vida y como una subcultura sexual, al considerar que su estatuto actual obedece a un conjunto de transformaciones de la vida íntima, del ejercicio de la sexualidad y de la configuración actual de pareja que permiten comprender esta práctica/estilo de vida como hecho socio-históricamente construido.

Lo *swinger*: un estilo de vida

Si bien no existe unanimidad sobre los orígenes de la práctica *swinger*, la presunción histórica más aceptada por la comunidad *swinger* es que tuvo origen en los Estados Unidos en los años sesenta, cuando algunos miembros del Ejército norteamericano, al pasar largos períodos de tiempo, a veces de años, fuera del hogar, consentían que sus compañeros y mejores amigos hicieran visitas de carácter sexual a sus esposas en su ausencia con el fin de que éstas no se vieran en la necesidad de serles “infieles”

a sus esposos, al considerar que la relación sexual resultante era consentida por el cónyuge. Asimismo, se acepta que un aporte importante al despliegue del fenómeno *swinger* fueron las comunidades *hippies*, entre las que se promovía un alto grado de libertad en las relaciones sexuales y de pareja, y se toleraba la infidelidad o lo que se llamaba *poliamorío* o *pareja abierta*, donde una persona podía tener más de una relación de carácter sexual alterna a su relación de pareja estable.

Una tercera versión de los orígenes del *swinger* la ofrece Bracamonte (2008), quien afirma que “la práctica Swinger comenzó en Filipinas a mediados de los años cincuenta, cuando los soldados estadounidenses –junto con mujeres que no necesariamente eran sus esposas–, inventaron un juego que consistía en poner dentro de un sombrero las llaves de sus habitaciones, y al azar intercambiaban sus parejas. De ahí que las llaves forman parte de la simbología del movimiento” (2008). Una investigación de los años setenta brindó una mirada de los *swingers* como gente marginada (Bartell, 1971).

Ahora bien, si es cierto que esta práctica tuvo orígenes en situaciones particulares ella se ha ido transformando y adoptando en diversos contextos socioculturales en los cuales cada comunidad de adeptos *swinger* la ha desplegado de manera particular; aunque consiste básicamente en el intercambio sexual consentido de parejas, esta conducta ha sido adaptada en sus modalidades. Inicialmente fue un asunto privado que se daba sólo en las residencias de los practicantes y de manera más o menos secreta, y en la actualidad, aunque conserva mucho de ese cariz de discreción, se publicita en la web, se practica en hoteles y campamentos y está integrada a una forma de la rumba (Gómez, 2007).

Reiteramos, la práctica *swinger* no es igual en todos los contextos; hay variaciones en la distribución y marcación de los espacios y las actividades permitidas en ellos, los tiempos y las formas de presentarse los agentes. En Cali, el intercambio es más o menos lineal en el tiempo y se da en condiciones de desnudez explícita, mientras que, de acuerdo con Von der Weid (2007), en São Paulo los tiempos son menos lineales para el intercambio y los agentes conservan durante el mismo la ropa; en Río de Janeiro, como en Cali, los practicantes *swinger* están desnudos.

La noción “estilo de vida” deriva de las expresiones inglesas *lifestyle* y *way of life*, que se han hecho muy populares, sobre todo la noción de *American way of Life* (“estilo de vida [Norte]Americano”), con el que se hace referencia a la forma de entender y asumir la vida en dicho país y que tiende –o por lo menos aspira– a universalizarse, o a suponerse universal. Puede entenderse el estilo de vida como el conjunto de comportamientos o actitudes de un grupo específico de personas en relación con un determinado objeto o práctica social y que determina de manera singular el uso de sus recursos materiales y simbólicos. *Estilo de vida* sería, entonces, la forma en que se asume la vida en general, no tanto en el sentido de una particular concepción

del mundo (pues no se trata de una ideología, o de una cosmología), sino más bien de una idiosincrasia, un carácter o impronta de un grupo específico (nacional, regional, local, generacional, entre otros), expresado en todos o en cualquiera de los distintos ámbitos vitales (trabajo, ocio, sexualidad, alimentación, indumentaria, etc.).

En el ámbito de la sociología, algunos autores han hecho referencia a este concepto de manera más o menos directa. Alvin Toffler (1980) predijo una explosión de “los estilos de vida” a los que denomino “subculturas”, debido al incremento de la diversidad de subgrupos con intereses particulares propios de las sociedades postindustriales. Jeremy Rifkin (2004) describe el *estilo de vida* como *modos de ser y actuar en la vida cotidiana*. Para nuestro caso entendemos por *estilo de vida* un modo particular de comprender y asumir la vida, consciente o inconscientemente, que implica dimensiones de colectividad (subcultura grupal), homogeneidad (de criterio para el grupo) y centralidad (en la organización de la vida de los individuos y grupos); así, abarca planos materiales, simbólicos y relacionales que, en su conjunto, cobran valor identitario para quienes lo suscriben.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos considerar que algunas de las parejas practicantes del *swinging*, entre las cuales están aquellas con quienes se tuvo contacto directo en las entrevistas, además de las que refiere la literatura, adoptan un estilo de vida según el cual el intercambio sexual consentido entre sus miembros se constituye en una práctica y una forma de relación que tiene centralidad organizativa de la experiencia sexual y comparten una perspectiva de la sexualidad, la fidelidad y la vida en pareja más o menos homogénea.

Para captar mejor la dimensión de estilo de vida de quienes se inscriben en lo *swinger* como una práctica habitual y diferenciarlos de aquellos que acceden a ella en otras intensidades o frecuencias, a partir de la observación etnográfica, de las entrevistas realizadas y de información recabada durante el proceso de investigación, se pudo identificar y clasificar cuatro categorías de participantes. Para ello, la clasificación hecha por Plumer, apud Giddens (2002) respecto de los homosexuales sirvió de referencia pues permitió agrupar a los *swinger* según su modo y posición respecto de la participación en la práctica: los ocasionales, los localizados, los personalizados y los de “estilo de vida”. El *participante swinger ocasional* es aquel que tiene un encuentro *swinger* eventual, que no estructura el conjunto de la vida sexual de la pareja; quien por mera curiosidad decide asistir a una práctica de intercambio con su pareja, pero que no lo hace sino en determinadas ocasiones. Los *swinger localizados*, por su parte, son quienes en circunstancias específicas practican *swinger*, y aun con cierta regularidad, pero no es ésta la preferencia sexual de la pareja. Ámbitos como la fiesta, la rumba *swinger*, donde suele presentarse el intercambio, es ejemplo de esto. La conducta *swinger* allí es corriente y se considera un sustituto *eventual* de la relación sexual monogámica, heterosexual

convencional; algo interesante pero esporádico y no una práctica preferible (y recurrente) a la convencional. El *swinger personalizado* es el que practican las parejas que prefieren las actividades *swinger*, pero que están aislados de los grupos en los que aquellas se aceptan como normales. En estas condiciones, la actividad *swinger* es una actividad furtiva, que se oculta a los amigos y colegas; por tratarse de una conducta que puede ser censurada moralmente, sus adeptos prefieren mantener oculta su preferencia para evitar el riesgo de tener que asumir consecuencias como la crítica, la estigmatización, la exclusión o la segregación social.

El *swinging* como *estilo de vida* se da en parejas de individuos que declaran “abiertamente” su condición *swinger*, y que han convertido en una parte crucial de su vida las relaciones con otros de gustos sexuales similares. Estas personas, entre las cuales están las tres parejas a las que se entrevistó y algunos de quienes frecuentemente asisten a los bares *swinger*, con los que se conversó durante las observaciones en los dos bares *swinger* en Cali, pertenecen a una comunidad, a una subcultura denominada *swinger*, y se reconocen como tales. En esta comunidad las actividades *swinger* están integradas en un estilo de vida específico y brindan la posibilidad de participar en acciones sociales o políticas colectivas generales, pero no necesariamente reivindican sus derechos e intereses como minoría sexual (como es el caso de los homosexuales o de la población LGTB). Los *swinger* tampoco participan de la identificación con lo que se denomina *prácticas sexuales extremas*.

Las transformaciones de la intimidad como contexto de un *ethos swinger*

El carácter autónomo de lo sexual en la pareja y el exacerbado individualismo que fragiliza los lazos sociales multiplican hoy la posibilidad de la infidelidad sexual y afectiva, por lo cual someter la fidelidad a prueba vía experimentación en un intercambio sexual puede ser el sentido que entraña esta práctica para algunos casos. Esta afirmación se sustenta en la experiencia de aquellos que con el deseo de ofrecer una experiencia sexual y emocional intensa a su pareja propician un encuentro sexual con otra pareja, y el resultado es que en el acto mismo quedan negativamente sorprendidos al advertir que su pareja puede gozar igual o más con otro/a y no lo soportan, lo que no deja de traer consecuencias para la estabilidad psíquica propia y del compromiso amoroso, y en muchos casos redundando en una situación de crisis que desenlaza en ruptura. El amor y el compromiso fueron puestos a prueba y el resultado fue que “se apostó y lamentablemente se perdió”: el lazo amoroso terminó roto y el compromiso disuelto o por lo menos en crisis.

Desde la década de 1960 se vienen presentando una serie de cambios en la experiencia y forma de asumir la vida en pareja, el sexo, el amor y el erotismo, que

Giddens ha signado bajo la expresión proceso de *transformación de la intimidad* (1992:13). Pueden contarse entre los principales que: las mujeres exigen la igualdad con el hombre en el orden emocional y sexual; la emergencia de una “sexualidad plástica” que reivindica el placer sexual por parte de las mujeres que, como dirían Castells & Subirast, “pasan de ser objetos sexuales a sujetos sexuales” (2007:37). La sexualidad gana mayor autonomía y estaría descentrada, liberada de la necesidad de reproducción como resultado de los métodos de contracepción y de las tecnologías reproductivas. Además se liberaría del predominio de la experiencia sexual masculina (hegemonía fálica), pero quedaría moldeada como un rasgo de personalidad y unida intrínsecamente a la identidad; así, la realización emocional y sexual sustituyen la meta del crecimiento económico (Giddens, 1992:12-13). La sexualidad estaría actualmente mediada por un proceso de fuerte individualización y democratización en el que

el amor se hace más importante que antes y a la vez más imposible [...] El amor está desligado de los modelos y seguridades tradicionales y depende de la decisión de cada individuo quien está en la posibilidad de ejercer cuando quiera toda su autonomía (Beck & Beck-Gernshein, 1998:16-19).

Quedaría, así, en riesgo de ser fragilizado, pero a la vez “el amor se vuelve la nueva religión, la post-religión. El amor y la religión contienen una análoga utopía, son una llave para salir de la jaula de la normalidad” (1998:242). En síntesis, se puede pensar que asistimos a emergencia de un nuevo orden del discurso amoroso y sexual bajo las improntas de la flexibilidad, la individualización, la diversidad y la desregulación.

Dos condiciones del amor contemporáneo pueden entrar en juego en la práctica de intercambio de parejas: el carácter autónomo de lo sexual en la relación de pareja y la exaltación de lo emocional: “actualmente hay una crisis del imaginario amoroso en la que se presenta un tránsito de lo sentimental a largo plazo (incluso como destino) para liberar y legitimar la nueva sensibilidad emocional” (Kaufmann, 2003:290). Esto daría a entender que el antiguo régimen conyugal está en crisis y coexisten simultáneamente el modelo romántico y el modelo en tránsito. Y aunque es posible incluso que la pareja amorosa nunca supere el ideal romántico, lo que sí es claro es que el lazo está cuestionado en su forma convencional. Si en el pasado la persona amada era un todo que no se sometía a discusión, hoy en día esto ya no se sostiene: hombres y mujeres someten a prueba sus elecciones cual científicos, “científicos afectivos”. Se contraponen en cierto sentido el sentimiento duradero a la emoción intensa e inmediata. Se podría decir que, en muchas ocasiones, la experimentación *swinger* comulga con el intento de alcanzar emociones

intensas, no sólo por el hecho de que somete a prueba un compromiso, sino por su oferta de emociones intensas, en un mundo en el que “hoy en día se persigue la consecución del placer y el bienestar compartidos. Simplemente es un sueño de felicidad” (Kaufmann, 2003:296). El intercambio de parejas quizá obedezca a esta nueva lógica del amor en la que se experimenta, se pone a prueba el compromiso, y se buscan emociones intensas.

Lo anterior plantea preguntas por el *ethos* presente en el estilo de vida *swinger*. ¿Cuál es la ética que se pone en juego en la intimidad contemporánea en este particular caso? Con Giddens (1992), recordamos que, por un lado, “la difusión de los ideales del amor romántico fue un factor tendiente a desligar el lazo marital del lazo de parentesco y a darle una significación especial. Esposos y esposas comenzaron a ser vistos como una empresa emocional conjunta” (2002:32); y por otro lado, que “tuvo importantes repercusiones sobre la sexualidad el hecho de que se redujera la presión social por constituir familias de gran tamaño como en las sociedades premodernas”, entre las cuales la más importante es que “la sexualidad es al fin plenamente autónoma”. Se trataría de una liberación *de la* sexualidad y una liberación *por la* sexualidad, ahora convertida en una cualidad de los individuos y de sus transacciones con los demás” (Giddens, 2003:35). Una sexualidad autónoma, en la que el propósito es “obtener el placer por el placer mismo”: ésta sería la nueva ética amorosa. Ante ello consideramos, con Bauman & Ruiz (2004) que “la experiencia postmoderna de la intimidad deriva su identidad de eliminar cualquier referencia a deberes y obligaciones morales”. De hecho, “qué puede obtener cada persona de la asociación” sería el criterio que regiría las relaciones de muchas parejas en el enfoque posmoderno de la intimidad.

Si el hecho de que los integrantes de la pareja obtengan satisfacción da significado a la relación, y consecuentemente, que la relación se dé “por placer” es la única justificación para que una relación íntima se mantenga viva (Bauman & Ruiz, 2004:122). ¿Significa esto que, en la actualidad, en la vivencia de la intimidad no hay moral, o más bien que el código moral convencional y legítimo hasta cierto momento de la historia ya no se aplica? Quizá los practicantes *swinger* estén ajustados a un nuevo canon: “el de que se justifica la vivencia de lo que se desee por el solo hecho de obtener placer”. Y si tal placer deviene del intercambio sexual de pareja, eso por sí mismo lo justificaría. Esta sería la ética: “el tipo de intimidad que busca y practican hombres y mujeres que llevan el estilo de vida posmoderno, en el que tienden a liberarse de las compulsiones morales que simultáneamente motivan y restringen las relaciones amorosas Yo-Tú” (Bauman & Ruiz, 2004:122). Los practicantes *swinger* encajarían, entonces, en un tipo de intimidad posmoderna. Visto de ese modo, comprenderíamos la situación al ubicarla en su contexto histórico.

La práctica *swinger* como una práctica ritual

Valiéndonos de las teorías del ritual desarrolladas por Marc Augé (2004) y Víctor Turner (1988), se intentará mostrar el valor simbólico del *swinger* como una estructura –o mejor, una antiestructura– de sentido, mediadora simbólicamente de relaciones sociales y sexuales entre las parejas participantes que tendría por propósito anticipar el acontecimiento no deseado de la infidelidad sexual, al permitir la experiencia de intercambio sexual consentido en lugares y tiempos sociales que se alejan de la estructura social dominante. Antiacontecimiento y antiestructura serían, pues, dos condiciones rituales que pueden ser complementarias en la lectura de la práctica *swinger*.

Para considerar la práctica *swinger* como un ritual, con Augé (2004) analizaremos la estructura ritual de la rumba *swinger*⁸. Identificando en ella los tres elementos constituyentes del ritual –tiempo, espacio y actores– podemos contribuir a superar el malentendido de esta práctica como algo sin sentido ni límites, aberrante y “perversa”, en la acepción vulgar de este término. En términos socio-antropológicos la práctica *swinger*, en tanto que ritualizada, tiene pleno sentido como mediadora de relaciones sociales, y eficacia simbólica ordenadora. De acuerdo con Augé (2004) un rito es la realización de ciertos actos y gestos en un orden prescrito. Estos actos y gestos pueden ir –aunque no necesariamente– acompañados de palabras (plegarias, fórmulas rituales). Dichos actos y gestos también incluyen signos formales y manipulación de objetos o sustancias. La ejecución del rito, la representación ritual, pueden describirse de manera precisa, pero el rito sólo cobra sentido pleno en relación con el tiempo en el que se enmarca, el espacio en que se desarrolla y los actores que pone en escena. Mirado de este modo, el rito es una práctica simbólica que ordena el lazo y la acción sociales, una interacción con sentido para una cultura general o para una subcultura específica. El rito puede ser comprendido como “una actividad de mediación simbólica entre los miembros de una comunidad específica” (Augé, 2004:77). Tal ritual no es, por tanto, una categoría exclusivamente religiosa (2004:93). Esto da lugar a considerar que existen rituales laicos, entre los cuales podemos encontrar el ritual sexual de intercambio de parejas denominado práctica *swinger* o *swinging*.

A continuación, se hará un análisis de la práctica de intercambio *swinger* y, específicamente, de ésta en el contexto de la rumba *swinger*, con base en las observaciones realizadas en dos de los bares *swinger* de la ciudad de Cali en 2009, así como en los desarrollos de Gómez (2007). Si

⁸ Advertimos que haremos una presentación general de su forma más estructural, lo que significa que puede haber –de hecho, hay– variaciones según algunas preferencias subjetivas.

la eficacia de los ritos se lee y se mide siempre por sus efectos en los seres humanos, sobre el cuerpo humano del que realiza el rito o del que es el objeto de dicho rito. El propósito de los ritos es incidir sobre las relaciones entre los hombres: la interpretación y la prevención son estrategias para preservar el presente, controlando el sentido de las relaciones pasadas o futuras (Augé, 2004:78).

En ese sentido, podría pensarse que el intercambio de parejas es una estrategia para preservar el lazo amoroso, muy al contrario de lo que con ligereza se interpreta: que amenaza el lazo. “Este control pasa por el ejercicio ritual y por los fenómenos más o menos organizados a los que da una forma y una significación social convirtiéndolos en mediadores. Estos fenómenos son a la vez individuales y colectivos” (Augé, 2004:78). La práctica de intercambio es individual –una pareja lo puede hacer con otra pareja– y a la vez colectiva: los adeptos se suscriben a la comunidad *swinger* y desarrollan la práctica en grandes o pequeños grupos y de manera más o menos organizada, lo que provee un sentido social a esta particular subcultura. De esta forma, la actividad, como ritual, sería un mediador entre los miembros de la pareja y entre el conjunto de las parejas que regulan la posibilidad de vivir la sexualidad sin que amenace, directa y fuertemente, los equilibrios amorosos. Todo esto, por supuesto, en el caso de que el rito haya tenido eficacia simbólica; y vale la pena aclararlo, no siempre lo logra, porque las comunidades *swinger* reportan que en las ocasiones en que se ha roto con las reglas del ordenamiento ritual, algunas parejas se han separado y terminado alguno de sus miembros vinculado a otra persona con la que en alguna ocasión o frecuentemente hubo intercambio.

Adviértase que hay aquí una dimensión paradójica, pues si ese ritual de intercambio de parejas aspira a prevenir y controlar la infidelidad y la ruptura amorosa, no siempre alcanza su pretensión de mediación simbólica; es decir, a imprimir el orden que se espera, y algunos “desordenados” rompen las reglas, con lo cual se materializa el peligro que precisamente se quería evitar.

Augé nos recuerda, además, “que el rito contiene una cierta dimensión de espectáculo” (2004:82), que incluye una puesta en escena como característica principal, y este entramado implica la organización del espacio, el tiempo y la interacción de los actores, de cara a otros o teniendo a otros como telón de fondo. El *tiempo* ritual del *swinging*, en particular de la fiesta,⁹ se estructura en una serie

⁹ A propósito de esto Augé considera que “la única fiesta laica reciente que tiene auténtica popularidad... es la fiesta de la música, que tiene todas las características de un gran rito: la periodicidad, un carácter colectivo no disociable de las identificaciones particulares, que toma toda su fuerza de un gusto, un entusiasmo compartido... en este sentido es un rito contemporáneo” (2004:103).

de momentos, al menos como se constató en la forma particular que nominamos rumba *swinger*, ya referida por Gómez (2007).¹⁰ En esta práctica, el intercambio no se da en todo momento ni en cualquier momento: transita por varias instancias asociadas a diferentes espacios, en cada una de los cuales se legitiman determinadas acciones posibles. Se inicia en un espacio de rumba convencional, se mueve a un espacio de pasaje en el que se cambia la ropa, y prosigue a una zona húmeda (tipo SPA) donde se presenta el intercambio efectivo y abierto. Como vemos, los espacios son determinantes de la acción social y en la actividad en estudio existen dos espacios previos, de tránsito, preparatorios al intercambio explícito y directo.

En relación con el tiempo, en el espacio destinado a desnudarse se pasan sólo algunos minutos; en el espacio de la rumba se puede pasar de minutos a horas; y en el espacio del SPA, igualmente, se pueden pasar varias horas. Adviértase aquí la variación en las franjas temporales: las preparatorias son más cortas porque hacen de preámbulo a la más amplia, destinada al intercambio efectivo y abierto. Nótese también que los tiempos asociados a los espacios son marcadores en el ritual de lo que es legítimo en él, de lo que se espera que se realice en cada momento y lugar, condiciones que ordenan las acciones.

Los actores están condicionados por los tiempos y los espacios para desarrollar cierto tipo de acciones, y a su vez los espacios y los tiempos le imponen a la acción un ritmo. El orden de esa acción y la obediencia al orden coadyuvan a la eficacia simbólica del ritual, pues subvertir el uso de los espacios, los tiempos o las reglas atentaría contra su estabilidad propósito, y devendría en una situación traumática, que traería como consecuencia el estrago. Cuando el ritual no alcanza a lograr la mediación simbólica, puede aparecer la pura relación de fuerzas (Augé, 2004:84); cuando se pierde el ritmo adviene un clima de violencia que no alcanza a ser regulada por el orden simbólico y que exige de nuevo la presencia de un gran Otro para que regule el lazo social, para que cumpla la función de apaciguar y pacificar. Para el caso del que hablamos, el gran Otro puede ser representado por la administración del lugar, por un líder de esta comunidad o por la presencia efectiva de la policía. Esta última situación, por lo que se nos dijo, sería excepcional.

Los actores que participan del ritual son parejas (heterosexuales, gays o lesbianas, según el día). En los encuentros heterosexuales se permite que asistan algunas mujeres de más; nunca más hombres que mujeres, y menos aún solos, a excepción

¹⁰ Se trata de la descripción derivada de las observaciones con enfoque etnográfico hechas en los dos bares más reconocidos de rumba *swinger* de la ciudad de Cali, por los cinco miembros del equipo de investigación; quienes luego, en función de las observaciones independientes, reconstruyeron en colectivo el proceso ritual.

del personal del lugar, porteros, auxiliares, vigilantes de baños, administradores del bar, *strippers*, etc.

Los actores, de acuerdo con los marcadores de tiempo y espacio, en un primer momento no se despojan de sus ropas para pasar al bar. En el bar bailan, beben y pueden darse intercambios “suaves” (denominados intercambios *soft*) con alguna otra pareja al ritmo de la música, y después de un tiempo más o menos breve. En la zona húmeda, ya sin ropa, pueden observar a otros sostener relaciones sexuales, o pueden conversar con otros, intercambiar sexualmente con otras parejas o mantenerse aislados si así lo prefieren. Podrían presentarse intercambios “duros” antes de este momento o en los espacios anteriores, pero esto es poco corriente, pues al parecer lo que marca la autorización de intercambiar explícitamente es la introducción de un *show de striptease*: la presencia de un *stripper* y la práctica de sexo en vivo marcan el final de la rumba convencional y el inicio del intercambio.¹¹

El estudio de Gómez (2007) ubica la rumba *swinger* como una práctica liminoide en el sentido expuesto por Turner (1988), entendiendo ésta como un tiempo y lugar de alejamiento de los estándares de la acción social; una posición en la cual se recrea una práctica conjunta que plantea como lugar central la sexualidad dirigida a espectadores que, en su mayoría, son también actores.

Para una comprensión de la práctica *swinger* como ritual es útil reconocer, como Augé lo muestra, que el ritual, además de que entraña siempre una relación con los otros, tiene como telón de fondo una colectividad que se pone en escena de una manera u otra. En el caso de los *swinger*, esa colectividad es la comunidad que se inscribe en ese estilo de vida. “La consciencia de que esta colectividad existe y la consciencia de formar parte de ella contribuye a la emoción que suscita y, eventualmente, a la confianza que lleva” (Augé, 2003:98). La práctica de intercambio cobra valor y legitimidad sólo si se hace con el telón de fondo de la comunidad *swinger*. Esto significa que el hecho del intercambio en sí mismo no da lugar a considerarlo como práctica *swinger* (podría ser considerado una orgía), ni a sus actores como miembros de la comunidad *swinger*, pues es posible que ésta no reconozca la membresía de quienes hacen esto al margen de ella, lo cual indica que el ritual

¹¹ Estamos hablando de una práctica de intercambio que tiene lugar en el contexto de la rumba, una de las formas de intercambio entre otras posibles para los *swinger*: intercambios privados, de dos o más parejas, en sus casas o en moteles; SPA o campamentos *swinger*; fines de semana o vacaciones en comunidad, etc., son otros rituales de intercambio regulados igualmente por particulares normas. Advertimos que la rumba *swinger* es la práctica *swinger* más popular y de más fácil acceso en la ciudad de Cali, y la vía a través de la cual se popularizó y se socializó públicamente en la ciudad este tipo de encuentros sexuales. Nos centramos en ella basándonos en los trabajos de Gómez (2007); Moncayo (2011); Prada (2007), McCausland (2004) y Arias (2010), y además en la información directa recolectada entre practicantes del *swinging*.

también implica una dimensión de identidad: el rito como mecanismo supone el establecimiento previo de vínculos con otros, con ciertas categorías de otros (Augé, 2004:99); y, específicamente para el caso que nos ocupa, parejas *swinger*.

Así como el ritual implica el restablecimiento de un vínculo social con otros, podríamos afirmar que la rumba *swinger* como un espacio de intercambio, además de organizar la práctica –ritualizarla– genera un sentido de identidad y da sentido, en la medida en que ese sentido se construye colectivamente. Si el rito es una búsqueda de sentido social, el rito del intercambio de pareja, que tiene como telón de fondo una comunidad de practicantes y/o de quienes la adoptan como estilo de vida, sería una construcción de quienes pueden sentirse solos en un mundo que los juzga y los excluye porque tacha sus gustos y preferencias como moralmente aberrantes. En otras palabras: esta sensación de verse anatematizados que puede embargar a los *swinger* los habría llevado a constituir el ritual como una forma de enfrentar la exclusión por practicar una conducta no convencional calificada como *queer*.¹² El rito se constituye así en un vínculo simbólico, un antídoto contra la soledad. Augé lo dirá de manera magistral: “el rito no nos enseña otra cosa: sobrevivir, si uno lo desea, es comprender que uno no está nunca completamente solo” (2004:105).

Una función del ritual es controlar e interpretar el acontecimiento para regularlo, para introducirle un ritmo que trasciende la pura contingencia. Adicionalmente, el ritual es un esfuerzo por interpretar los acontecimientos para indagar por sus causas, por su significación, para prevenirlos y controlar sus efectos. En esta perspectiva, ritualizar los acontecimientos de la existencia es tratar de anular el acontecimiento mismo (Augé, 2004:74). El rito busca anticiparse al acontecimiento, lucha para que no sobrevenga de manera aleatoria y rompa abruptamente con el equilibrio. Los rituales sobre las estaciones, sobre el nacimiento y la muerte obedecen a la lógica del antiacontecimiento (2004:75). Podríamos considerar que la práctica *swinger* como rito laico de intercambio de parejas sería un mecanismo para prevenir el advenimiento sorpresivo de la *infidelidad sexual* que suele tener como consecuencia la ruptura de la pareja conyugal. Esta sería, al menos, su intención consciente, y sus adeptos esperan que así sea. Es posible –y de hecho, sucede– que este propósito no se cumpla, pues este pretendido control se enraizaría en

¹² El término *queer* viene del inglés y significa “extraño”, “raro” (Butler, 1993). El uso de esta expresión se ha generalizado y extendido a otras prácticas sexuales emergentes, no convencionales, que son calificadas de extrañas, entre las cuales es posible considerar también a los *swingers*, por tratarse de personas que reivindican una práctica que se constituye en fuente de identidad social en función del intercambio sexual de parejas; práctica que no es la heterosexualmente hegemónica, esto es, no es heteronormativa. Lo *queer* se opone a lo heteronormativo.

la fantasía neurótica de evasión de la castración y no obedecería a las condiciones efectivas de la experiencia y de la práctica.

Nuestra interpretación del intercambio de pareja como ritual laico puede ajustarse a la lógica del antiacometimiento en el caso de quienes llevan un estilo de vida *swinger*, pero cabe preguntarse si esa interpretación es válida también en el caso de quienes pueden ser considerados sólo *practicantes swinger*. A nuestro criterio, tales casos pueden obedecer menos a una *lógica antiacometimiento* y estar más cerca de una *lógica de la experimentación*, según la cual “cada cual quiere experimentar por sí mismo, en detalle, concretamente, si sus sentimientos son fundados y si su elección ha sido correcta” (Kaufmann, 2003:292). Podría verse que la práctica *swinger* hoy como una etapa (o posibilidad) de la experimentación:

[...] incluso cuando el amor empieza, en el más puro respeto del código romántico, con una explosión sentimental fulgurante, la larga historia que se sucederá se acomparará, en lo sucesivo, con episodios en los que ambos individuos de la pareja pondrán a prueba más o menos abiertamente la solidez de su compromiso. La experimentación amorosa se ha tornado, por tanto, ineludible (2003:292).

Las práctica de intercambio pone en cuestión el compromiso amoroso entre dos.¹³

Anteriormente se indicó que en el ritual *swinger* operaría una lógica del antiacometimiento, que para el caso que nos ocupa implica la aspiración (no necesariamente la realización) del control de la infidelidad como un hecho destabilizador del lazo amoroso, y un intento de hacer del acontecimiento, por imprevisto que sea, una expresión de la estructura social de relación; una posibilidad controlada que formaría parte de la estructura de las relaciones amorosas contemporáneas, así fuese como una antiestructura en el sentido que Turner (1988) plantea; es decir,

¹³ Otras hipótesis en torno de la emergencia actual de las prácticas *swinger* sugieren que pueden deberse a la necesidad de algunas parejas de recobrar algo del goce sexual perdido al colocar algo de “picante” a la relación, cuando perciben que ésta ha entrado en monotonía (Braunstein, 2006). Collete Soler (2007) sugiere que en la condición actual de mayor igualdad entre los sexos y de competencia entre ellos aparece la inquietud por “quién da más”, “quién ama más” o “quién goza más sexualmente” en la pareja, y que la práctica *swinger* puede ser un campo de experimentación para responder estas preguntas. Además, en el caso de los hombres respecto de su capacidad de satisfacer el goce femenino se podría someter a prueba si hay algún otro (hombre o mujer) que sea capaz de proveer todo el goce requerido por la mujer, o sí, como él, otros fracasan también en ese intento.

como una experiencia y expresión de la *Communitas*.¹⁴

Si la práctica *swinger* comporta una “nueva forma de fidelidad”, al decir de Giddens (2001) al asistir a la explosión de las nuevas formas de la experiencia sexual, ¿cuál podría ser el nuevo estatuto de esa fidelidad? Podría considerarse que la práctica *swinger* comporta una dimensión de *antiacontecimiento* (el de la infidelidad) y de *antiestructura* (en relación con el ejercicio de intercambio de pareja en el ámbito de la sexualidad en la pareja erótico-efectiva) simultáneamente. La práctica *swinger* puede ser comprendida como antiestructura en el sentido de la *Communitas* al constituirse en un espacio de disipación o de suspensión temporal de los acuerdos estructurales convencionales respecto del ejercicio de la sexualidad en la pareja tradicional monogámica amorosa. Además de que participa con la *Communitas* de la condición de homogeneidad, ausencia de estatus y sobre todo de anonimato (recordemos que ésta es una de las reglas de la comunidad *swinger*); plantea la desnudez como la afirmación antiestructural más enfática. La práctica *swinger* correspondería, en términos de Turner (1988), a una forma

¹⁴ Como sabemos, Turner (1988) considera que hay dos modos principales para la interrelación humana yuxtapuestos y alternados: en el primero, la *Societas*, la sociedad, en tanto sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerarquizado, de posiciones políticas-legales-económicas con diferentes tipos de evaluación, separa a los hombres en términos de “más” y “menos”; en el segundo, la sociedad como *Communitas*, no estructurada, los hombres estarían apenas rudimentariamente diferenciados (1988:177). Este autor sugiere, no una sucesión histórica y una exclusividad temporal de las dos formas, sino una coexistencia, interpenetración y alternancia, por cierto, perpetua y regular entre estas dos formas de lo social (Bauman et al., 2004:124). Turner dice que “*Communitas* se presenta regularmente de manera abierta, incluso en una sociedad fuertemente estructurada, cuando un individuo o un grupo pasan o son transportados de un sitio de la estructura social a otros, pero este pasaje no se puede hacer directamente en la estructura social, sino que se debe pasar primero por la *Communitas* que en términos de la *Societas* y en relación (en comparación) con ella es un limbo, un vacío, una nada. Si la *Societas* es definida como la estructura oficial de la sociedad y corresponde a ella, la *Communitas* es la antiestructura y su condición es de disipación, suspensión o cancelación temporal de los acuerdos estructurales que sustentan la vida de la *Societas* en “tiempos normales”. Las condiciones de la *Societas* y la *Communitas* son mutuamente opuestas. Si la *Societas* se caracteriza por su heterogeneidad, desigualdad, diferenciación de estatus; la *Communitas* está caracterizada por la homogeneidad, la igualdad, la ausencia de estatus y el anonimato. Estas diferencias tienen su reflejo simbólico en la ostentosa oposición entre los distintos ropajes relacionados con el estatus en la *Societas* y la desnudez o el desnudarse en público como la afirmación más antiestructural y más enfática en la *Communitas*. En otras palabras, la *Communitas* funde, amalgama y libera lo que la *Societas* intenta a toda costa moldear, delimitar y controlar” (Turner, 1988:178-179). De acuerdo con Bauman & Ruiz (2004), “Turner explica la presencia conjunta de estas dos condiciones de manera funcional, como si la estructura requiriera la antiestructura para poder sostenerse, o como si se requirieran de espacios de descanso transitorios para lograr soportar todas la exigencias de la estructura social imperante. Así las cosas, la antiestructura aparece como la asistente de la estructura. Como si la antiestructura confirmara la necesidad humana de poder estar más allá del grupo moral” (Bauman & Ruiz, 2004:125).

de antiestructura, la *Communitas*, en relación con prácticas sexuales posibles de sostenerse sólo en un marco simbólico que se distancie temporalmente de la estructura social dominante y su normatividad que delimita estrictamente normas respecto de la vivencia del cuerpo y la sexualidad.

Por otra parte, si partimos del presupuesto de que cada momento histórico produce sus particulares manifestaciones sintomáticas –de ahí la relación entre *historia e histeria*, por ejemplo (Gallo, 2007; Nasio, 2008), entendido este último término –“sintomática”– no como algo mórbido, sino como nudo (que eventualmente puede arrastrar el plus de goce, psicoanalíticamente hablando)– cabe preguntarse hasta qué punto el intercambio de parejas como práctica social sexual contemporánea no es más que una manifestación del síntoma contemporáneo ante la caída de los ideales románticos de la fidelidad (como exclusividad erótico-afectiva), y al mismo tiempo una medida para sostener el matrimonio como institución en una sociedad en la que éste está cada vez más amenazado de desaparecer, por lo menos en su forma convencional. ¿No deberíamos, entonces, tratar de comprender hoy, como lo hizo Freud (1991 [1908]) en su momento, cuál es la moral sexual “cultural” y su relación con la nerviosidad moderna –más bien “posmoderna”–, como nos insta Braunstein (2009), para entender las nuevas formas del goce en pareja?

En síntesis, la práctica de intercambio de parejas puede interpretarse como un ritual cuya función es la mediación simbólica en el lazo social, y si bien se aleja de los tiempos y las formas normales de asumir la sexualidad en pareja, esto no se hace de manera caótica y aberrante sino, por el contrario, tiene una estructura ritual que aunque opera como antiestructura en el sentido de la *Communitas* (Turner, 1988), tiene valor funcional para el mantenimiento del hombre en sociedad y de la sociedad en general, razón por la cual no se puede dar el estatuto de antisocial o amoral a esta particular práctica sexual.

Sobre el malentendido de la práctica *swinger* como una práctica perversa

Si identificamos la práctica *swinger* como ritual, se infiere que en ningún sen-

tido ésta puede ser calificada como caótica ni como perversa,¹⁵ en la acepción moralizante del término que asocia esta palabra con las ideas de aberración, patológico, inmoral, victimizante (de alguien, particularmente de la mujer), desviado, etc., ni como una acción ilegítima de daño a otro a quien se coloca en la condición del sometido contra su consentimiento, pues el intercambio se da entre parejas que *consienten plenamente* la práctica (*partenaire* libre y consintiente) y en ningún caso se trata de un intercambio compelido por la fuerza o el ejercicio violento del dominio. Consideramos, con Braunstein (2005), que el juicio o el encasillamiento taxonómico “siempre es un efecto de la hostilidad del otro, esa hostilidad que se disfraza de objetividad y pretende hacer aparecer lo que es diferente como si fuese aberrante, chueco, digno de ser corregido” (2005:178). La ubicación de la práctica *swinger* como *queer* es un juicio que proviene de una posición heteronormativa que supone una relación complementaria entre los sexos, que se instituye como la norma social y que se presenta como columna vertebral de las sociedades “avanzadas” (Braunstein, 2006:160). Desde el punto de vista en el que la pareja monogámica y los valores del matrimonio y la familia son centrales, se enjuicia como “raros”, “extraños”, “perversos” y, por lo tanto, inaceptables, a quienes acceden a las prácticas de intercambio sexual de pareja.¹⁶

El juicio de perversidad con el que se califica la práctica de intercambio de parejas se sustenta en la “ideología de la heteronormatividad” que tiende a excluir socialmente a aquellos que no se identifican con ella. En ningún caso es una

¹⁵ Término derivado del latín *pervertere* (dar vuelta, *peré versión*, versión del padre para Lacan), utilizado en psiquiatría y en sexología para designar, a veces de manera peyorativa y otras valorizándolas, las prácticas sexuales consideradas desviaciones respecto de la norma social y sexual. En 1987 la palabra perversión fue reemplazada en la terminología psiquiátrica mundial por “parafilia” (anomalía y desviación basada en la ausencia de cualquier *partenaire* humano libre y consintiente), que incluye las prácticas sexuales en las cuales el *partenaire* es un sujeto reducido a la condición de fetiche (paidofilia, sadomasoquismo), o el propio cuerpo (travestismo, exhibicionismo), o bien un animal o un objeto (zoofilia, fetichismo). El término perversión fue tomado por Freud y adoptado como término técnico del psicoanálisis; pero a Lacan y a sus discípulos franceses les corresponde el mérito de haber sacado a la perversión del dominio de la desviación, para considerarla una verdadera estructura (Roudinesco & Plon, 2003:809).

¹⁶ En el mismo sentido Freud, en *De guerra y muerte* (1991 [1915]), refiriéndose al acontecimiento de la Primera Guerra Mundial e intentando elucidar sus causas y sentido, decepcionado de que el proyecto civilizatorio de la humanidad no le hubiese permitido alcanzar un entendimiento suficiente acerca de su patrimonio común y tolerar sus diferencias, concluye que el problema de la humanidad es su tendencia tanática y a continuar confundiendo en un solo concepto “extraño”, “extranjero” y “enemigo”. Si se nos permite, guardadas las proporciones, hacer un uso extensivo de esta elucidación freudiana, diremos que hoy en lo relativo al mundo de la sexualidad, a las prácticas sexuales contemporáneas, se sigue confundiendo “extraño”, ya no como “enemigo” pero sí como una desviación quizá no deseable de eliminar, pero sí de corregir”.

postura científica ni clínica fundamentada en las ciencias sociales ni en el psicoanálisis. Estas expresiones contemporáneas de la sexualidad están urgidas de ser interpretadas para ser comprendidas, antes de enjuiciarlas. Con Braunstein (2005) consideramos que

la investigación psicoanalítica [pero también la antropológica, la sociológica y la histórica] es esencial para la deconstrucción de las categorías normativas porque permite revelar en cada caso (momento histórico, grupo social) la particularidad del deseo (2005:168).

Si se califica como *queer* aquello que no es compatible con lo esperado, es decir, con lo estadísticamente mayoritario, paradójicamente veríamos que, dada la diversidad de las prácticas, la mayor parte de la población sería la discriminada (Braunstein 2005:160); o que ser heterosexual sería “antinatural” o “anormal” al comprobar la irrupción de un conjunto de prácticas múltiples como posibilidad de expresión y realización del deseo sexual (Moncayo, 2011:17). A pesar de que lo menos frecuente en términos del goce sexual sería ser un heterosexual convencional, lo que pretende el discurso de la heterosexualidad como norma es imponerse por la fuerza de un biopoder que es efecto del discurso de los bien gozantes y los bien pensantes (Braunstein, 2006:160). Esta apreciación la refuerza el comentario de Jean Allouch (2009:166) sobre las limitaciones impuestas a la publicación de los resultados amplios del informe Kinsay por parte de un sector ultraconservador norteamericano, para evitar el potencial escándalo que advendría si se mostrara que una sociedad como la estadounidense era, en sus prácticas sexuales íntimas, mucho más “liberal” de lo que se suponía.

Hemos planteado antes que la práctica *swinger* es valorada como perversa por un sector que podría identificarse con la heteronormatividad. Incluso quienes, echando mano del arsenal conceptual de la psicopatología y el psicoanálisis, quieren hacer ver la práctica del intercambio sexual como una perversión son, teóricamente hablando, incautos, pues califican como tal el *swinging* sin saber exactamente qué se entiende por perversión desde el punto de vista psicoanalítico, desde las perspectivas de Freud y de Lacan, en cuanto estructura clínica¹⁷ y no como patología.

Existen prejuicios respecto de lo que puede concebirse como una estructura perversa, no considerándola como una particular posición subjetiva, lo que hace que se identifique la perversión con la psicopatía y las parafilias, y se confunda la

¹⁷ Entendemos aquí por estructura clínica una forma particular de sufrimiento, una particular posición subjetiva. “Las estructuras clínicas son hechos de discurso, modos de relación con el Otro, posiciones subjetivas, relaciones con el inconsciente” (Braunstein 2005:245).

compresión estructural del sujeto con las taxonomías y nosografías propias de los enfoques adaptacionistas, que tratan los asuntos en términos de desviaciones, muy afines con la Psicología Comportamental y la Psiquiatría Organicista reflejada en los Manuales de Diagnóstico Estadístico de los Desórdenes Mentales –DSM– y, en particular, con los sectores científicos y profesionales que toman como punto de referencia la normalidad estadística para extrapolar de la biología a la psicología los conceptos de sanidad y enfermedad (Braunstein, 1974:417). Estas no constituyen teorías para explicar el porqué de los fenómenos, sino un conjunto de racionalizaciones ideológicas que justifican las descripciones sin preguntarse qué es lo que las determina.

Apelando a ese mismo enfoque ideológico, los detractores de los *swinger*, para abundar en su consideración de esta práctica sexual como aberrante, aluden a que las mujeres que participan serían víctimas sometidas por hombres sádicos, y de ello deducen que se estaría frente a una práctica más de “sodomismo”. Al hacer estas imputaciones desconocen, primero, que el intercambio de parejas como ritual sí tiene un orden y un sentido, y correspondería, así sea al nivel de síntoma (nudo) con el orden simbólico contemporáneo. Y segundo, que las mujeres *swinger* –como se desprende de las entrevistas– no son víctimas; por el contrario, parecen tener en la práctica un lugar privilegiado que marca el ritmo y las condiciones del intercambio; además de que consienten en su participación, subvertirían el orden de la dominación masculina presente en la cotidianidad, instaurando un orden en el que ellas ponen las condiciones dentro del marco ritual (Gómez, 2007:75). Por otro lado, presuponer que en la práctica las mujeres son obligadas a actuar, o al menos engañadas para que lo hagan (atribuyéndoles una posición pasiva), contraría lo dicho por los practicantes entrevistados y lo observado en los bares *swinger*, donde se evidencia que el presupuesto del intercambio es el consentimiento pleno de ambas partes. Más aun, si bien los que invitan a la práctica son generalmente los hombres (aunque no exclusivamente), podría postularse que éste puede ser un artilugio de las mujeres para acceder a una práctica que, estando en el marco de su deseo, su explicitación podría hacerlas objeto de censura. Una investigación de (2005 apud Moncayo, 2011), sostiene que la motivación es diferencial entre los géneros respecto de la incursión en la práctica *swinger*: mientras las mujeres lo harían por mantener la relación –esto es, “por amor”–, los hombres lo harían para romper con la monotonía, para diversificar el deseo y mantenerlo vivo (Álvarez-Gayou & Millán apud Moncayo, 2011:45).

La presunción de perversidad de la práctica *swinger* obedece, como lo muestra Eideltsztein (2008), a un conjunto de prejuicios en relación con la perversión como estructura clínica (y no sobre el perverso o los perversos), entre los cuales vale la

pena citar algunos. Con relación a las perversiones reinan los prejuicios tanto dentro como fuera del campo del psicoanálisis. El borde del campo de lo sexual para cada uno está marcado por el asco, más allá del cual se suele creer que se encuentran los perversos. Este “más allá” es significado en nuestra cultura así: “el perverso goza” (Eidelsztein, 2008:200). Asociados a la presunción de que el perverso goza sin límite, se encuentran otros prejuicios respecto de la perversión, como si se tratara de una falla en el funcionamiento de la ley, o de un deficitario cumplimiento de la función simbólica del Nombre del Padre. Muchos analistas asocian a los perversos con los psicópatas, los transgresores, los desafiantes de la autoridad o de la ley. Otros psicoanalistas predicán que hay que rastrear la perversión en el funcionamiento del inconsciente o de la pulsión a cielo abierto. Postulan que la perversión es el negativo de la neurosis, en el sentido de que lo que está reprimido en la neurosis no lo está en la perversión.¹⁸

Eidelsztein (2008) expone cómo estos prejuicios parten de un desconocimiento o de una mala lectura de Lacan, indicando que con Lacan se puede entender que en la perversión, antes que un deficitario cumplimiento de la función simbólica del Nombre del Padre, se trata de “una versión del padre, aquella que se asemeja más a la posición de un creyente, de alguien sostenido por la fe” (Lacan, 1964 apud Eidelsztein:164). No sería adecuado considerar que la perversión supone un funcionamiento del inconsciente a cielo abierto, es decir, sin represión, pues Lacan se refirió con esta expresión al caso de la psicosis y no de la perversión. El supuesto de que el perverso carece de represión, de ley y de Otro es falsa, pues justamente es la posición que más requiere y resguarda al Otro.¹⁹ La perversión no es lo negativo de la neurosis, sino su inverso, es decir que, si en la fórmula del fantasma el neurótico opera bajo la fórmula: $(\S \diamond @)$ “sujeto-dividido (\S) deseo-de objeto-de-deseo ($@$)”; en el perverso es en el sentido inverso, en lugar de negativo, es decir: $(@ \diamond \S)$ “objeto-de-deseo ($@$) deseo-de sujeto-dividido (\S)”; esto es, el perverso imagina ser

¹⁸ En relación con esta posición, Braunstein (2005) afirma que “hay que saltar, saltar desde la neurosis, esa negativa al apalabramiento del goce, hacia su positivo, la perversión. Otra vez estamos con Freud frente a la metáfora fotográfica (el negativo de la foto, se dice). No, la perversión no es el negativo de la perversión, sino su positivo” (2005:243). Tanto Eidelsztein (2008) como Braunstein (2005) coinciden en que *la perversión no es el negativo de la neurosis*; para el primero es su inverso (sentido lógico) (Eidelsztein, 2008:211), y para el segundo es su positivo (metáfora fotográfica) (Braunstein, 2005:243).

¹⁹ A este respecto y en el mismo sentido, Braunstein (2005) nos indica que “por este juego premeditado con la Ley y las transgresiones es el perverso el más adaptado a la realidad...está perfectamente adaptado en el discurso, es convincente, lógico, no sólo experto en los vericuetos de las leyes sino, siempre que puede, legalista y legislador. Enseña y predica. Catequiza y persuade; su parentesco con las posiciones del juez, el maestro, el sacerdote, el político, el médico es evidente. No prescinde del Otro; lo encarna, no desconoce la ley, la hace” (p. 244).

el agente en posición placentera que causa la división del *partenaire*, razón por la cual el perverso requiere del *partenaire* y del Otro, que aunque en forma oculta, caracteriza todo el movimiento (Eidelsztein, 2008:211).

Si el perverso se ubica imaginariamente como causa del deseo y de la división subjetiva del otro, el sádico y el masoquista no son –ni podrían ser jamás– complementarios, porque al participar de la misma estructura, ambos se ubicarían como objetos de deseo simultáneamente respecto del otro queriendo dividirlo, razón por la cual no se pueden complementar. La pareja del perverso no podría ser, así, otro perverso, sino un neurótico. El perverso está en la posición de objeto –de goce– y el neurótico en la posición de sujeto –dividido– (Braunstein, 2006:243). El prejuicio según el cual el perverso goza sin represión es una fantasía neurótica:

Ninguna pareja armónica de duplas perversas puede sostenerse; no es más que el punto culminante de la fantasía (neurótica) de la satisfacción que nuestra cultura asigna a la perversión: no solo cada perverso goza sino que para colmo existe un complemento perfecto (Eidelsztein, 2005:214).

Esta fantasía partiría de que “el neurótico querría aprender del perverso y así levantar la hipoteca de sus inhibiciones” (Braunstein, 2006:247). No es que el perverso no tenga castración; la tiene, sólo que la desmiente, pero “el perverso no podría desmentir sin reconocer primero lo que ha de desmentir (*ya lo sé, pero aun así...*)”. La desmentida recae sobre la castración, así “el fantasma perverso es un fantasma encubridor, la construcción especular de un yo que se representa a sí mismo como sujeto supuesto saber-gozar” (Braunstein, 2006:250). El perverso sabe bien que el goce debe ser renunciado, y aun así se desvive por alcanzarlo (posición engañada), lo que lo coloca en la posición de un esclavo.²⁰ El fantasma perverso encubridor del yo que trata como objeto al otro de su acción revela, más allá de lo imaginario, que sucede lo contrario: “(...) es el perverso quien es el objeto y su víctima quien es el sujeto... Y el perverso, él mismo queriendo ser el dueño de la situación, imaginando serlo, es el objeto de su pasión” (Braunstein, 2006:257).

En la práctica *swinger* no se trataría, como lo juzgan sus críticos, de *partenaires* que gozan sin límite, complementariamente y sin falta. No se trataría de

²⁰ “La voluntad de goce en el perverso no es ni el libre arbitrio ni el capricho, sino todo lo contrario de la libertad, la sumisión acrítica, enervada y apática a una norma absoluta que impide transitar por los caminos alternativos, y que legisla con ferocidad. No es una decisión elaborada de un querer sino de una coacción que exige escapar de la ley del Edipo y de la castración. En tal sentido no es más libre sino más esclavo”. (Braunstein, 2006:256).

la supuesta pareja sado-masoquista, pues ésta no existe sino como malentendido teórico, en tanto no se pueden complementar al posicionarse ambos frente al otro como objeto que divide subjetivamente al sujeto, cosa que no acontecería en la práctica *swinger*, pues hay reconocimiento del otro como objeto de deseo, como sujeto de derechos a consentir o no, y no como un simple instrumento de goce sin pudor. Tampoco se trataría de sujetos libertinos y desviados que gozan sin límite, pues como lo dijimos respecto de la rumba *swinger* en particular, y del intercambio en general, están sometidos al cumplimiento de reglas y a respetar una cierta ética, una ética *swinger* que reconoce que el límite del goce propio es el deseo del otro: “Haz lo que quieras, si el otro lo permite y sin molestar a nadie”. Ese “libertinaje” que se les atribuye sería solo una fantasía neurótica cuyo fundamento es la ilusión de que existan quienes sí gozan totalmente y sin castración, lo cual no es sino la posición engañada tanto del neurótico inhibido como del perverso que desmiente, que re-niega la castración, porque de hecho sabe que existe y está estorbado subjetivamente por ella.

En el perverso, el deseo y el goce radican en que él es la causa por la que el otro se divide; necesita un *partenaire*, un sujeto que experimente la división subjetiva como efecto de la manipulación perversa. El perverso llegará a ser así (al menos en lo imaginario) *el físico nuclear de la libido*. Esta situación se presenta en la práctica *swinger*, pues al ser una práctica ritualizada y reglada nunca se llega al punto de superar el límite de forzar la división subjetiva de los participantes; las mujeres, en el caso de estas prácticas, por lo menos transitoriamente, autorizan o no las posibilidades de intercambio. Si, como ha dicho Braunstein (2005), *todos consienten, la perversión se esfuma*, la práctica *swinger* no sería perversa –al menos según lo observado en la investigación en la que este artículo se funda, relativa a Cali, entre el 2008 y el 2010–, pues ella no tiene lugar sin el consentimiento del otro (de la otra pareja, de la mujer y del hombre) que se aviene al intercambio.

Podríamos afirmar que quienes consideran que la práctica de intercambio de parejas pueda ser categorizada en lo que se conoce como propio de la estructura perversa participan de un conjunto de prejuicios que les hace pensar que en ella no hay límite, ni orden, ni represión y que los que están allí gozan infatigablemente y se “complementan perversamente”. Se podría argüir que si la práctica *swinger* como ritual obedece a un cierto orden y si, por otro lado, como se ha dicho anteriormente los perversos no están por fuera del orden sino que incluso lo encarnan, se hacen ley, ello significaría, entonces que la práctica *swinger* es perversa. El hecho de que el perverso se reconozca y respete, en general, el orden simbólico no significa que la práctica *swinger* sea perversa estructuralmente hablando, pues “no es la actuación lo que distingue a la neurosis de la perversión, sino la posición del sujeto ante esta actuación. La diferencia radica en que mientras el perverso goza

en presente acentuando, forzando la división subjetiva del otro, superando los límites del pudor y el asco (y aquí trasgrede el orden y degrada la vida amorosa), el neurótico cuando incursiona en el campo de la perversión se caracteriza más por el remordimiento ulterior. La posición no es idéntica. En el caso del perverso,

el ritual debe estar perfectamente precisado por el contrato o por el edicto, nada de lo real debe filtrarse en el montaje [...] El perverso promulga otra ley, una ley categórica y apática que es ordenada por el goce como Supremo Bien, lo que lo hace un violento, un violador, procura el goce sin pasar por el deseo, aboliendo así la corriente de la ternura (Braunstein, 2006:251).

Ello no sucede en la práctica *swinger*, en la cual hay mutuo acuerdo y consentimiento en el marco de un lazo amoroso no instrumental; y como “el consentimiento y la convergencia del deseo del *parternaire* restringen la satisfacción perversa”, entonces no hay tal en el ritual. Esta es una diferencia clínica estructural de importancia capital.

A manera de conclusión

Se ha intentado aportar elementos de elucidación de la práctica *swinger*, a partir de ubicarla como un hecho social; esto es, tratándola como fenómeno susceptible de constituirse en objeto de estudio – de objetivarse–, situado en coordenadas sociales, históricas, antropológicas y subjetivas. Se ha procurado ofrecer un marco de inteligibilidad interdisciplinar de esta práctica, apelando para ello a determinados desarrollos en los campos de la sociología, la antropología y el psicoanálisis, caracterizando la práctica *swinger* para reducir los malentendidos que la rodean. Se eligió como objeto de referencia empírica la rumba *swinger* (teniendo en cuenta lo observado por el equipo de investigación y el trabajo precedente de Gómez, 2007). La investigación permitió calificar, incluso, la práctica de intercambio sexual entre los agentes sociales implicados como un estilo de vida.

A partir del trabajo de campo (observaciones etnográficas, entrevistas en profundidad, y análisis documental) y de los hallazgos de Gómez (2007) se pudo caracterizar la presencia de esta práctica en la ciudad de Cali en diferentes formas, la más visible quizá la rumba *swinger*, que se identificó como una práctica ritual con características anti-estructurales, distanciándose de los tiempos y espacios convencionales de la acción social. Además, esta práctica *swinger* se correspondería con transformaciones de la intimidad aparecidas desde hace ya cincuenta años, y ello permitiría situarla como una neosexualidad. Se reconoce en la rumba *swinger* y en

la práctica de intercambio una forma ritualizada, en términos de una interacción social con sentido y propósito (ruptura de la monotonía, modo alternativo de consecución del placer, mantenimiento del vínculo de pareja, control de la infidelidad, etc.), estructurada en espacios, tiempos, actores y reglas (Augé, 2004). Incluso se ha insinuado un cierto ethos *swinger* en el grupo de referencia, en esta subcultura sexual, cuya presencia en Cali data de un poco más de una década, si bien ha alcanzado mayor popularidad a través de la difusión por Internet y de la apertura de bares para practicar el intercambio de parejas bajo la forma de la rumba. Esta práctica no es aún hegemónica, tampoco representaría una ruptura total con la tradición, aunque tiene sus rasgos de liminalidad, por las condiciones en las que se presenta (Gómez, 2007; Moncayo, 2011).

Esta práctica participa de las nuevas manifestaciones de la sexualidad y se correspondería con el actual estado de la dinámica de transformaciones de la intimidad con posterioridad a los años sesenta del s. XX (Giddens, 1992; Kaufmann, 2003; Beck & Beck-Gershein, 1998); es decir, se habría cedido en parte, y sólo en parte, en el ideal romántico, con el interés de exaltación de la autonomía del placer sexual y la intensidad afectiva en el marco de parejas estables (Moncayo, 2011). Entrañaría, por tanto, una nueva ética posmoderna (Bauman & Ruiz, 2004), una forma nueva de la fidelidad y una neosexualidad la sexualidad plástica y divertida (Giddens, 1992).

De otro lado, a partir del psicoanálisis (Freud, 1991 [1905]; Lacan, 1964; Braunstein, 2006; Eildesztein, 2008) se puede afirmar que no sería exacto identificar la práctica *swinger* como propia de sujetos clínicamente perversos. El argumento fundamental expuesto aquí es que en ningún sentido puede considerarse la práctica *swinger* (y el estilo de vida asociado) como una práctica social y sexual perversa, porque en ella cada pareja e individuo de la misma participa de manera libre y consintiente, lo que hace que se descarte todo posible rasgo de perversión (Braunstein, 2006) en tanto no habría instrumentalización del otro, ni producción intencional de división subjetiva en la pareja (Eildesztein, 2008). Consideramos que tal juicio responde a una racionalización ideológica y a un prejuicio social que tiene fundamento en una posición heteronormativa (Braunstein, 2006), quizás inconsciente, de parte de algunos sectores de la sociedad, tanto de legos como expertos del campo “psi”, que por desconocer o no reconocer las nuevas formas de manifestación de la búsqueda del placer en la pareja, no conciben ni legitiman otras formas de la sexualidad emergentes, no convencionales, por leer en ellas amenazas a lo tradicionalmente aceptado respecto de la vivencia de la sexualidad en pareja. Un análisis situado y detallado de la rumba *swinger* permite comprender que es una práctica social ritualizada y situada que no por compartir rasgos antiestructurales o liminales puede tildarse de perversa, pues en ella, pre-

cisamente por ser ritualizada, los agentes sociales participan frente a un colectivo que ha pactado unas reglas, con pleno consentimiento y bajo el ordenamiento que impone a este intercambio como acción social, un ordenamiento simbólico apoyado en determinadas normas.

Recibido: 08/03/2011
Aceptado para publicación: 09/06/2011

Referencias Bibliográficas

- ÁLVAREZ-GAYOU, J. & MILLAN, P. (2005). *¿Desviados, perversos, inmorales o diversos? [online]*. Available at: <http://www.imesex.edu.mx/investigaciones.htm>. [Accessed on: 25.05.2009].
- ALLOUCH, Jean. 2009. Entrevista. In: Orejuela, J. et al (Comp). 2009. *El psicoanálisis, el amor y la guerra*. Santiago de Cali: Bonaventuriana.
- ARIAS, P. 2010. Las aventuras inconclusas de los swinger : o nuestro modo de pasarla bueno. En: *Papel de colgadura*, Vol. 1 p. 36-41.
- AUGÉ, Marc. 2004. *¿Por Qué Vivimos?* Barcelona: Gedisa.
- BARTELL, Gilbert. 1971. *Group sex. An eyewitness report on the american way of swinging*. New York: New American Library.
- BAUMAN, Z. & RUIZ, B. 2004. *Ética postmoderna*. Madrid: Paidós.
- BECK, U., & BECK-GERNSHEIM, E. 1998. *El normal caos del amor*. Barcelona: Paidós Contextos.
- BRACAMONTE, D. 2008. *El swinger y las parejas ocasionales*. [online]. Available at: <http://www.sexovida.com/educacion/swingers.htm>. [Accessed on 10.03.2012].
- BRAUNSTEIN, Néstor. 1974. *Psicología: ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.
- BRAUNSTEIN, Néstor. 1994. *Freudiano y lacaniano*. Buenos Aires: Manantial.
- BRAUNSTEIN, Néstor. 2005. *Goce*. México: Siglo XXI
- BRAUNSTEIN, Néstor. 2006. *El goce, un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BRAUNSTEIN, Néstor. 2009. "El goce y el psicoanálisis en el siglo XXI". In: GÓMEZ, J. et al. (comp). *La memoria del psicoanálisis*. Santiago de Cali: Editorial Bonaventuriana.
- BUTLER, Judith. 1993. *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTELLS, M. & SUBIRATS, M. 2007. *Hombres y mujeres: ¿un amor imposible?* Alianza: Madrid.
- EIDELSZTEIN, Alfredo. 2001. *Las estructuras clínicas a partir de Lacan: Volumen I: Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicósomática y debilidad mental*. Vol. I. Buenos Aires: Letra Viva.
- EIDELSZTEIN, Alfredo. 2008. *Las estructuras clínicas a partir de Lacan: Neurosis, histeria, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones*. Vol.II. Buenos Aires: Letra Viva.
- FREUD, S. 1991 [1905]. "Tres ensayos para una teoría sexual". In:_____. *Obras Completas*, Volumen XII. Madrid: Amorrortu Editores.
- FREUD, S. 1991 [1908]. "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna". In_____. *Obras Completas*, Volumen XII. Madrid: Amorrortu Editores.

- FREUD, S. 1991 [1915]. "De guerra y muerte: temas de actualidad". In:_____ *Obras Completas*, Volumen XIV. Madrid: Amorrortu Editores.
- FREUD, S. 1991 [1920]. "Más allá del principio del placer." In:_____. *Obras Completas*, Volumen XV. Madrid: Amorrortu Editores.
- GALLO, Héctor. 2007. *Afecciones contemporáneas del sujeto*. Medellín: La Carreta editores.
- GIDDENS, Anthony. 1992. *Transformaciones de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- GIDDENS, Anthony. 1994. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, Anthony. 2000. *Sociología*. Madrid: Alianza.
- GÓMEZ, J., OREJUELA, J., MARTÍNEZ, C., ZÚÑIGA, L., BUENO, J., PIEDRAHITA, J. & RENZA, F. 2010. *Sujeto amor y goce en el estilo de vida swinger: una aproximación psicoanalítica*. Cali: Bonaventuriana.
- GÓMEZ, John James. 2007. *La rumba en Cali: una práctica social de liminalidad. estudio de dos casos: rumba ordinaria y rumba swinger*. Tesis de Grado para optar al título de Magister en Sociología. Facultad de Ciencias Sociales Económicas, Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- KAUFMANN, Jean C. 2003. *La mañana siguiente: cómo nace una historia de amor*. Barcelona: Gedisa.
- LE GAUFEY, Guy. 2007. *El no-todo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: Ediciones Literales.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2004 [1973]. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI Editores. 2004.
- MONCAYO, Eduardo. 2011. *Swinger, entre el afecto y el placer: rupturas y continuidades en la pareja contemporánea*. Cali: Bonaventuriana.
- NASIO, Juan D. 2008. *Mi cuerpo y sus imágenes*. Buenos Aires: Paidós.
- OREJUELA, J. 2009. *Incertidumbre laboral: mercado y trayectorias laborales de profesionales de EMN*. Santiago de Cali: Ed. Bonaventuriana.
- RIFKIN, J. 2004. *El sueño europeo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ROUDINESCO, E. & PLON, M. 2003. *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- SAFOUAN, Moustapha. 1979. *La sexualidad femenina, según la doctrina freudiana*. Barcelona: Editorial Crítica.
- SERRANO, José F. 2002. ¿Qué es "lo otro" de los "otros cuerpos, otras sexualidades"? Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SEVILLA, Elías. 1996. *Prosa antropológica y otros estudios previos sobre sexualidad, erotismo y amor*. Documentos de Trabajo n° 23. Cali: Universidad del Valle-Cidse.
- SEVILLA, E. & CÓRDOBA, M. 1996. "Erotismo contingente heterosexual". In: SEVILLA, E. (ed.). *Prosa antropológica y otros estudios previos sobre sexualidad*,

- erotismo y amor*. Documentos de Trabajo, No. 23. Cali: Universidad del Valle-Cidse.
- SEVILLA, E., NAVARRO, F. & MARTINEZ, A. 1996. "Intento de Caracterización Sociológica de la Prostitución Femenina o Trabajo Sexual". In: SEVILLA, E. (Ed.). *Prosa antropológica y otros estudios previos sobre sexualidad, erotismo y amor*. Documentos de Trabajo, N° 23. Cali: Universidad del Valle-Cidse.
- SEVILLA, E. & SALAZAR, A. 1997. "De las relaciones íntimas: El caso de los lugares gay de la ciudad de Cali". *Boletín Socioeconomico*, n° 30. p. 35-56.
- SEVILLA, E. et al. 2000. "El espejo roto y la condición femenina: introducción y epílogo a estudios etnográficos sobre la fragmentación y reunificación de la figura de mujer en la ciudad." In: Sevilla, E. et al. *Ensayos etnográficos sobre amores en la ciudad de Cali*. Informe final del Proyecto "Razón y Sexualidad, Fase 2". Documento de Trabajo 47. Cali: Universidad del Valle- Cidse.
- SEVILLA, E. et al. 2003. *El espejo roto: ensayos antropológicos sobre amores y condición femenina en la ciudad de Cali*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- SOLER, Colette. 2007. *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?* Buenos Aires: Editorial Letra Viva.
- TOFFLER, Alvin. 1980. *La tercera ola*. Madrid: Plaza y Janés.
- TORO, Josep. 1996. *El cuerpo como delito: anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- TURNER, Víctor. 1988. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- VON DER WEID, Olivia. 2009. "Masculino e feminino na prática do swing." [online] *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*. N° 3. p.106-129 [versión PDF] Available at: www.sexualidadsaludysociedad.org.
- VON DER WEID, Olivia. 2007. *Gênero, Corpo e Sexualidade: um estudo antropológico sobre a troca de casais*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - PPGSA/UFRJ.
- WELZER-LANG, Daniel. 2001. "L'échangisme: Une multisexualité commerciale a forte dominatio masculine". *Sociétés Contemporaines*, n° 41-42. p. 111-131.
- ŽIŽEK, Slavoj. 2008. *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.