

Una sospecha especular: pensar la asexualidad como disidencia

Lucas Collosa

lcollosa@gmail.com

Resumen: Casi la totalidad de los textos sobre y desde la asexualidad, además de aportar a su definición, suministran una cantidad significativa de datos estadísticos para su visibilización como diversidad. Esto es importante a la hora de producir un marco de referencia e identificación y generar políticas hacia los sistemas de educación y de salud, que contribuyan a la despatologización y colaboren en el impulso de saberes con respecto a las necesidades de las personas asexuales.

Dicho esto, esa misma abundancia de datos estadísticos, encuestas, clasificaciones y subcategorías que describen a la asexualidad para visibilizarla, hegemonizan el conjunto de saberes que la *hacen aparecer*, y por ello nos encontramos ante una inmovilización al enunciarla únicamente a través de esos discursos. Como plantea Butler, “si queremos procurarnos protección legal y derechos es mejor que tengamos la capacidad de hablar ese lenguaje. Pero quizás cometemos un error cuando tomamos las definiciones de quiénes somos legalmente como descripciones fidedignas de lo que somos” (2006: 39). En este artículo se pretende generar cuestionamientos e interpelaciones desde la asexualidad como disidencia a la heteronorma androcentrista.

Palabras Clave: Asexualidad – Disidencias – Dispositivo sexual

Habitantes de la sospecha

La asexualidad, como ausencia de orientación sexual, es prácticamente desconocida en países periféricos (aunque hoy sea presentada como curiosidad de *varieté* por parte de algunos medios de comunicación locales). Ha sido comparada y equiparada con el trastorno del deseo sexual hipoactivo (TDSH) y se tiende a enmarcarla como patología. Todo esto dificulta el acceso a la información y gran cantidad de personas simplemente

desconocen que pueden no sentir atracción sexual en un mundo donde el sexo es un dispositivo¹¹ de múltiples agenciamientos.

Cuando buscamos textos que hablen desde la asexualidad como disidencia, como producción de saberes que interpelen a la heteronorma androcentrista y debatan nuevas formas de vinculación y de vida, la ausencia casi total de discursos parece detenernos en un punto en que esta producción parecería existir solamente para despejar la sospecha sobre la existencia misma de lxs asexuales. Y es que la misma forma en que comenzamos a pensarnos como asexuales proviene de una sospecha: la sospecha de que, *tal vez*, no seamos heterosexuales, ni gays, ni lesbianas, ni bisexuales; la sospecha de que, *tal vez*, nuestro deseo no se corresponda con el deseo coitocéntrico; la sospecha de que, *tal vez*, las comedias románticas nos parezcan películas de terror. Y es que todo es capturado por el dispositivo sexual. Así, cuando nos topamos con la definición de asexualidad en Wikipedia¹² o AVEN¹³ frente a nuestras pantallas, sentimos la intransmisible felicidad de recibir una certeza que nos nombra, de poder explicarnos e identificarnos por primera vez fuera de la experimentación de la atracción sexual.

Pero frente a esa felicidad de nombrarnos, la ausencia de narrativas y discursos nos devuelve otra vez a ser habitantes de la sospecha y, por consiguiente, sujetos de prueba, de testeo. Este testeo intenta arrebatarnos una verdad sobre nuestra propia experiencia, sólo para inmovilizarnos dentro de una probeta correctamente etiquetada, como si nuestra existencia por fuera del dispositivo de sexualidad y por fuera de la heteronormatividad podría sólo ser reconducida afirmativamente como un algoritmo de Spotify: “especialmente para ti”.

Entonces, ¿por qué no devolver esa sospecha como una desconfianza sobre las narrativas mismas de lo coitocéntrico? ¿Por qué no encarnar una forma potente de la disidencia de la heteronorma que produce esas narrativas, fantasías, deseos y temporalidades que nos construyen? ¿Por qué no devolver esa sospecha que se nos destina como otra sospecha, ahora especular, sobre las formas de vida y afectividad esencialistas que nos atraviesan como disidencias? ¿Por qué no podemos pensar que la centralidad de los discursos clasificatorios que se nos proponen a lxs asexuales para hablar de nuestra afectividad (arrománticos, heterorrománticos, birrománticos, panrománticos), son también una forma de oclusión de una potencia crítica sobre las narrativas que construyeron esas

¹¹ Agamben define el concepto de dispositivo desarrollado por Foucault como: “a. El dispositivo es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. En sí mismo el dispositivo es la red que se establece entre estos elementos. b. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder. c. Como tal, resulta del cruce entre relaciones de poder y relaciones de saber” (Agamben 2014: 8).

¹² (En línea) es.wikipedia.org/wiki/Asexualidad

¹³ (En línea) es.asexuality.org/

formas de sujeción, y que fijan nuestra afectividad en categorías normalizantes? ¿No existe allí, en las ligaduras sexual/romántico, un elemento eugenésico que nos revincula una y otra vez a un imaginario normado y nos aparta de concebir otras formas de nombrar y construir lo afectivo?

Este texto no intenta tanto pensar cómo nos definimos, sino cuáles son los discursos que construyen nuestra identidad y también esbozar algunas ideas que nos constituyen a lxs asexuales no sólo como diversidad sino como disidencia. Ensayamos plantear aquí preguntas más que respuestas. No preguntas que nos ligen a categorías, a formas establecidas de habitar el mundo, sino que nos hagan sospechar de éstas y aporten a la posibilidad de generar discursos y saberes críticos desde la asexualidad.

La sospecha sobre la construcción identitaria hipertestada

El test está íntimamente vinculado no sólo con la manera en que tiene lugar la vigilancia de lugares y cuerpos políticos, sino también con la experienciabilidad y la constitución de la realidad en general, especialmente desde que el circuito elíptico que ahora se ha establecido entre el test y lo real suele colaborar en la cancelación de la diferencia entre ellos (Ronell 2008: 31).

Lxs asexuales parecemos obligadxs a estar continuamente justificando nuestras existencias con datos duros, estadísticas, tests. Se construyen un sinfín de categorías como si bastara para sentirnos cómodxs en el mundo tener una forma de nombrarnos, nada más. Parecería que lo político, lo crítico, los intentos de imaginar nuevos mundos, nuevas formas de afectividad, nuevos discursos desde la disidencia, quedasen relegados a un plano demasiado periférico a la centralidad descriptiva.

Existe un pasaje literal de discursos norteamericanos sobre la asexualidad a nuestras experiencias que también hace peligrar nuestras producciones por fuera de una centralidad de un pensamiento que baja de norte a sur y que está formulando discursos que deben ser sujetos a crítica, porque también intentan disciplinarnos. Y esto no ocurre sólo para lxs asexuales en tanto disidencias. En esos discursos no existen planteos centrales sobre el mundo heteroandrocápitalista, por el contrario, hay una resujeción de las disidencias a los aparatos que producen formas de sociabilidad y sensibilidad normadas, a un control biopolítico de las vidas.

Ante los cuestionarios que se nos plantean para habilitarnos a pensar(nos) como disidencia, podríamos responder: ¿Por qué los discursos que nos atraviesan y definen intentan extraer una verdad en vez de plantear una apertura a pensar sobre las formas diversas en las que producimos placer y modos de vida? ¿Por qué en el discurso que define los límites de la asexualidad se presenta un exceso de hiperclasificación? ¿Qué mecanismos de poder se introducen detrás de estos discursos que intentan extraernos solamente una verdad cuantificable?

Lo que se propone es una desconfianza sobre la centralidad de los discursos clasificatorios y regulatorios en nuestras formas de pensarnos. Foucault planteaba con respecto a la homosexualidad que en vez de cuestionar “¿quién soy yo?, ¿qué secreto esconde mi deseo?”, se debería interrogar “qué tipo de relaciones podemos trabar, inventar, multiplicar, delinear” (2005, en línea). Así, podemos plantear: ¿cuánto nos inmoviliza esta centralidad de lo estadístico, de lo clasificatorio?

La ausencia de temporalidad en la narrativa de la vida asexual

Existe otro tipo de inmovilización y que tiene correspondencia con las vidas lgbtqnbiq+. Nos es pertinente visibilizarla como punto vinculante entre experiencias y es la de la carencia de temporalidades narrativas de la vida regidas por construcciones heteronormadas. Lxs asexuales no ignoramos “el 'supuesto sexual', que considera al sexo como la culminación y prerrequisito de la madurez humana” (Catri 2016: 13). Tampoco ignoramos la compartimentación narrativa de la vida que institucionaliza el afecto en vínculos legislados que demarcan pasajes, momentos de transición y hasta madurez de las personas en tanto habitantes de normatividades sociales y legales.

La estadística puede dar cuenta de esta carencia, pero no imagina nuevas estrategias para construir y/o deconstruir nuestras vidas.

La sexopolítica es una de las formas dominantes de la acción biopolítica en el capitalismo contemporáneo. Con ella el sexo (los órganos llamados “sexuales”, las prácticas sexuales y también los códigos de la masculinidad y de la femineidad, las identidades sexuales normales y desviadas) forma parte de los cálculos del poder, haciendo de los discursos sobre el sexo y de las tecnologías de normalización de las identidades sexuales un agente de control sobre la vida (Preciado, 2003).

Ernesto Meccia escribe sobre los homosexuales nacidos antes de los años 40's:

Robert Schope [...] dice que los hombres gays pueden interpretar envejecimiento en forma “inapropiada” porque carecen de los “marcadores” sociales que guían la percepción del tiempo de los heterosexuales. Los “marcadores” hacen referencia a lo que me gusta llamar “espaciadores biográficos”, es decir, a los ritos de pasaje que llevan ínsitas prácticas sociales y reorganizaciones psíquicas. Por ejemplo, el casamiento, la paternidad, la maternidad o la viudez, son instituciones sociales que marcan el tiempo y, en consecuencia, otorgan a los sujetos un sentido del lugar y del momento en que se encuentran dentro de la carrera biográfica. [...] ¿Qué idea del tiempo puede tener una persona que no puede participar abiertamente de las instituciones que llevan el ritmo de la vida social? [...] Y es que estos varones homosexuales que hoy son viejos sentían que estaban fuera de la historia o que la historia era algo que sucedía a los demás, a los heterosexuales. [...] Si imaginariamente un almanaque funcionaba, ése era el de la sociedad heterosexual, el de ellos, el almanaque de ellos (si es que cabe hablar de su existencia) estaba detenido. ¿Y cuándo se detuvo? Probablemente en la etapa del descubrimiento sexual, rápidamente necesitado de ocultamiento. Las puertas de las vivencias mayoritarias quedaban a partir de entonces solo abiertas para quienes quedaban “adentro” de la historia (Meccia 2018).

Como el dispositivo sexual está ligado constitutivamente a las instituciones sociales de las que habla Meccia, podríamos trazar aquí semejanzas con estas experiencias en una parte de la comunidad asexual. No sólo la idea del tiempo está vinculada a estos “marcadores” sociales: problemáticas fundamentales de las vidas asexuales referencian a estos “marcadores” como centrales en sus historias personales, y por ende gran parte de la narrativa social se corresponde a la referenciación de estos acontecimientos. Mientras tanto, para una persona asexual que tampoco esté interesada en tener una pareja o varias, o formar una familia, los eventos que deberían llevar la acción en la temporalidad de una vida son reemplazados por elipsis. Y es que “a diferencia de la homosexualidad y la bisexualidad, que constituyen una transgresión al orden heterosexual desde las prácticas visibles, la asexualidad transgrede dicho orden a través de la omisión” (Ortiz Rosero 2013: 2).

¿Qué nuevas formas de afecto podemos construir desde la asexualidad por fuera del dispositivo sexual que sujeta al sexo con las formas en que nos ligamos a instituciones sociales como la pareja, el matrimonio o la familia? ¿Qué es lo que podemos expresar desde esa omisión, desde esa elipsis? ¿No hay en este hiato una manera de construir nuestras vidas por fuera de las ligaduras constituidas desde lo sexoafectivo? ¿Un procedimiento que, en lugar de concebir elementos unívocos para fijar los acontecimientos y las relaciones, abrace la velocidad que imprime esa fuga y posibilite nuevas formas relacionales, múltiples y acentradas, para el afecto? ¿No podríamos aportar a una crítica de estos núcleos individualizantes y anticomunitarios de construcción de las narrativas sobre las que se proyectan nuestras vidas? Esta dificultad para construir una narrativa propia a través de “marcadores” sociales, ¿no es compartida también por otrxs? Vincularnos a esas vidas y a esas luchas es clave a la hora de pensarnos no sólo política y jurídicamente, sino también para participar activamente en la construcción de nuevas formas de imaginar el futuro como disidencias.

Potencia móvil, en fuga, desterritorializada, improductiva

Para una sociedad siempre vigilante de las anormalidades, cualquier negación, ilegibilidad o fuga es sospechosa. En la canción *Burma Shave*, de Tom Waits, un criminal escapa en su auto hacia, justamente, Burma Shave (*Burma Shave* es una marca de espuma de afeitar que fue pionera en publicitar con carteles en ruta). El criminal de la canción ve esos carteles y escapa, podría decirse, hacia ningún lugar y a su vez, hacia todos los lugares posibles. Esta fuga devela el carácter ficcional de las fronteras dentro de las que se construyen nuestras vidas y la potencia de la desterritorialización como forma de exponer estos entramados. Así, la fuga hacia ningún lugar y hacia todos los lugares que plantea la asexualidad, esa sospecha que devuelve en forma especular, contribuye a develar las estrategias bajo las que se construye el dispositivo sexual como tecnología biopolítica:

ese espacio anómalo y excedente del dispositivo constituido por los no practicantes desmiente varios presupuestos basados en inscripciones “naturales”: la fatalidad de orientaciones predeterminadas de deseo, lo irrefutable de las pulsiones instintivas, la necesidad natural del intercambio sexual, y finalmente, la idea del sexo como significante universal, como cifra de lo que somos, como apremiante centro de toda configuración ontológica (Martí 2013: 9).

Frente a esa idea del sexo como centro de toda configuración ontológica, debemos preguntarnos también por nuestros cuerpos, nuestros órganos territorializados por el dispositivo sexual. Si existe un correlato entre el sexo y las formas en las que concebimos nuestras relaciones, es porque éste fue construido como correlato del capital. “El Imperio de los normales desde los años 50 depende de la producción y de la circulación a gran velocidad de los flujos de silicona, flujos de hormonas, flujo textual, flujo de las representaciones, flujo de las técnicas quirúrgicas, en definitiva, flujo de los géneros” (Preciado 2003: 3). En contrapartida, desde las disidencias, el género se convirtió en objeto de reapropiación. De esta forma, “la sexopolítica no es sólo un lugar de poder, sino sobre todo el espacio de una creación donde se suceden y se yuxtaponen los movimientos feministas, homosexuales, transexuales, intersexuales, transgéneros, chicanas, post-coloniales...” (Preciado 2003: 4). Es necesario habitar también a este espacio de creación y reapropiación. Si, como apunta Preciado, “el pensamiento heterocentrado asegura el vínculo estructural entre la producción de la identidad de género y la producción de ciertos órganos como órganos sexuales y reproductores” (2003: 2), ¿podríamos entonces formular desde una improductividad constitutiva un aporte a la deconstrucción de nuestras propias performatividades como sexogenerizadxs?

El sexo, como órgano y práctica, no es ni un lugar biológico preciso ni una pulsión natural. El sexo es una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas (Preciado 2002: 22).

Siguiendo a Preciado, si “la naturaleza humana es un efecto de tecnología social que reproduce en los cuerpos, los espacios y los discursos la ecuación naturaleza = heterosexualidad” como “aparato social de producción de feminidad y masculinidad que opera por división y fragmentación del cuerpo” (2002: 22), y este cuerpo es así un texto socialmente construido, la asexualidad como disidencia puede tener una importancia fundamental en dar cuenta también de los fallos en la estructura de ese texto.

La ilegibilidad como resistencia

Lxs asexuales, habitamos el mundo, como propone María Eugenia Martí, desde la ilegibilidad y por eso mismo tenemos la posibilidad de pensarnos como “otra posibilidad radical de resistencia” (2013: 3). Generar nuevos discursos, plantearnos que “la posibilidad de pensar la auto/constitución del sí mismo más allá de la determinación de

las leyes, así como más allá del viejo sueño del sí mismo esencial [...] delinea un campo para pensar nuestra agencia individual y colectiva, esa en la que las prácticas de auto-producción transformadoras delimitan un modo de estar y de resistir en el mundo” (Cano 2017: 10).

¿Qué aspectos de esa ilegibilidad que plantea Martí podrían convertirse en prácticas para *resistir en el mundo*? Podríamos proponer intentar, en primer lugar, construir desde esa ilegibilidad que da cuenta de los fallos estructurales del dispositivo sexual. Con esto queremos decir que no deberíamos intentar ajustar la trasmisión de nuestra experiencia a las inquisiciones de la extracción de una verdad normada, a las interpelaciones a ajustarnos a ciertos requerimientos explicativos como si necesitaríamos imaginar discursos reterritorializantes que nos revinculen a lenguajes o prácticas que nos *humanicen*¹⁵. Y esto realizarlo en un doble movimiento: hacia la norma que coacciona para agenciarnos, y también hacia la centralidad de la hipercategorización que se nos propone para habitar el mundo como asexuales desde formas esencialistas establecidas por discursos que pretenden detenernos en descripciones fidedignas de lo que somos. Como dijimos anteriormente siguiendo a Butler, estas categorías pueden resultar útiles estratégicamente en el plano legal y para referenciarnos, pero no para construir y pensar desde la asexualidad nuevos discursos y prácticas que nos posibiliten salir de la inercia a la que se nos sujeta y así resignificar y deconstruir experiencias y procedimientos que han sido capturadas por el dispositivo sexual —como el afecto, el cuidado, el placer, las construcciones sexogenerizadas, las instituciones y normativas que nos legislan, etc.—.

Este es un aporte que nos debemos y que también puede contribuir a otrxs en sus formas de habitar por fuera de una norma que reproduce miseria, violencia y desigualdad. Después de todo, no es ya posible mantenernos inmutables luego de los acontecimientos, pensamientos y prácticas que se sucedieron en los últimos años en nuestro país desde la irrupción masiva de los transfeminismos populares y plurinacionales, que junto a las disidencias amplifican construcciones y saberes que marcan un nuevo momento para el pensamiento de nuestras vidas.

¹⁴ “MacInnis y Hodson (2012) realizaron dos estudios, ambos con participantes heterosexuales, para evaluar sus actitudes respecto a las demás orientaciones sexuales, y qué características humanas les atribuían a cada una de ellas. Se evaluaron los rasgos humanos distintivos (aquellos que diferencian a los humanos de los animales) y los rasgos de naturaleza humana (aquellos propios de los seres humanos). En ambos estudios, las actitudes hacia las orientaciones no heterosexuales fueron más negativas que las actitudes hacia la orientación heterosexual, y la orientación asexual fue la evaluada más negativamente; esto revela un prejuicio anti-asexual. Este prejuicio está asociado a un mayor nivel de autoritarismo del ala de derechas y de orientación de dominio social, ambos relacionados con un nivel más elevado de convencionalismo y sumisión a la autoridad. El estudio descartó que este prejuicio estuviera relacionado con el prejuicio hacia los solteros, o con la falta de conocimiento de esta orientación. Por otra parte, los dos tipos de rasgos fueron atribuidos en menor medida a los individuos asexuales que a las demás orientaciones. Esto implica que los heterosexuales tienden a considerar a los asexuales como una suerte de animales (ya que les atribuyen un menor número de rasgos humanos distintivos), a la vez que como una suerte de máquinas (porque les otorgan menos rasgos de naturaleza humana). Estos hallazgos sugieren que la sexualidad es percibida como un componente clave en la humanidad, por lo que aquéllos que no sienten atracción sexual son vistos como deficientes y menos humanos” (Catri 2016: 14).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2014). *Qué es un dispositivo*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley Beltrán. Barcelona, Paidós.
- Cano, Virginia (2017). "Prólogo" a Lorey, Isabel. *Disputas sobre el sujeto: consecuencias teóricas y políticas de un modelo de poder jurídico: Judith Butler*. Buenos Aires. La Cebra.
- Catri, Florencia (2016). *Revisión narrativa de la asexualidad en la especie humana como una orientación sexual*. Apuntes de Psicología, España, Colegio Oficial de Psicólogos de Andalucía Occidental; Universidad de Sevilla, Vol. 34, número 1 -2016- 5-18.
- Foucault, Michel (2005). "De la amistad como modo de vida" [Entrevista], en *¿Qué hacen los hombres juntos?*, Cermi y Ediciones Cinca, traducción de Luis Cayo Pérez Bueno. [Artículo original: *De l'amitié comme mode de vie* (entrevista con R. de Ceccaty, J. Danet y J. Le Bitoux), *Gai Pied*, nº 25, abril 1981.] En: enelmargen.com/2019/03/12/de-la-amistad-como-modo-de-vida-entrevista-a-m-foucault/ Acceso: 28 de febrero de 2020.
- Martí, María Eugenia (2013). "Desde afuera del dispositivo: la asexualidad o el reverso ilegible de la identidad". *II Coloquio Internacional. Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis*. Rosario, Programa Universitario de Diversidad Sexual, Universidad Nacional de Rosario. Disponible en: <https://puds.unr.edu.ar/wp-content/uploads/2014/06/Mart%C3%AD-M.E.-Desde-afuera-del-dispositivo.-La-asexualidad-o-el-reverso-ilegible-de-la-identidad1.pdf>
- Meccia, Ernesto (2018). "Los viejos putos: Sexualidad gay y pánico moral". *Revista Anfibia*. Disponible en: revistaanfibia.com/ensayo/los-viejos-putos/ Acceso: 28 de febrero de 2020.
- Ortiz Rosero, Elsa (2013). "Soy asexual, no estoy enferma". *II Coloquio Internacional. Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis*. Rosario, Programa Universitario de Diversidad Sexual, Universidad Nacional de Rosario. Disponible en: <https://puds.unr.edu.ar/wp-content/uploads/2014/06/Ortiz-Rosero-E.-Soy-asexual-no-estoy-enferma1.pdf>
- Preciado, Paul B. (2003). "Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales'". *Revista Multitudes*. Número 12. Paris. Disponible en: https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/electivas/105_estudios_genero/material/archivos/multitudes_queer.pdf. Acceso: 28 de febrero de 2020.
- Preciado, Paul B. (2002). *Manifiesto Contrasexual*. Madrid. Editorial Opera Prima.
- Ronell, Avital (2008). *Pulsión de prueba: la filosofía puesta a examen*. Buenos Aires. Interzona Editora.